

Elementos de antropología en la liturgia. Consideraciones a la luz de *Experiencia y Absoluto* de Lacoste¹

RESUMEN

Aquí mostramos que la relación del hombre con el Absoluto se centra en el saber como el elemento privilegiado, pero este saber es un saber que le excede. Lacoste hace estos planteamientos no para debilitar al hombre en sus relaciones nativas, más bien los asume y justifica para que podamos pensar la reconciliación prometida por el Absoluto, como un cumplimiento y realización paradójicos. La vida de la liturgia, tal como la queremos plantear, si se quiere hablar de encuentro entre el hombre y Dios, nos pone de evidencia que no podemos atrevernos a tratar a Dios como objeto accesible a la experiencia de conciencia y menos, llamarle por esto mismo ser supremo.

PALABRAS CLAVE: Absoluto, hombre, liturgia, benevolencia, condescendencia, promesa, experiencia, no experiencia, pasividad, silencio, religión.

ABSTRACT

Here we show that man's relationship with the absolute focuses in the knowledge as the privileged element, but this knowledge is knowledge which exceeds him. Lacoste makes these approaches not to weaken man in his native relations, rather assumes them and justifies them so we think the reconciliation promised by the Absolute, as paradoxical a fulfillment and realization. The life of the liturgy, as we want state it, if you want to talk about meeting between man and God, it make it evident that we must not dare to treat God as an accessible object to the experience of consciousness and less to call Him by this same fact, Supreme being.

KEY WORDS: Absolute, human, liturgy, benevolence, condescension, promise, experience, no experience, passivity, silence, religion.

1 JEAN-YVES, LACOSTE. 1994. *Experiencia y Absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*, Sígueme, Salamanca, 2010. Traducción de Tania Checchi.

1. ACERCA DE JEAN-YVES LACOSTE Y SU OBRA

Jean-Yves Lacoste nació en Francia en 1953, es sacerdote dominico y uno de los principales filósofos y teólogos franceses de la actualidad. Su labor docente la ha desarrollado en París y Cambridge. Es miembro vitalicio del Clara Hall y profesor del College of Blandings (Inglaterra). Su vida intelectual se destaca principalmente porque ha profundizado en los clásicos griegos de la Antigüedad cristiana, en la filosofía fenomenológica (Husserl y Heidegger), analítica y en la teología.

En este artículo nos proponemos presentar algunos elementos de antropología que Lacoste nos sugiere a partir de su análisis de la liturgia y de los que da cuenta en su obra, *Experiencia y Absoluto*². En esta publicación, nuestro autor combina la fenomenología husserliana y la post-husserliana, propia de Heidegger, que más tarde será definida como una fenomenología de la ciencia del ser. Tal y como decía Tillich a principios de siglo, la fenomenología tendrá una importancia decisiva desde el momento en que evita disolver los objetos. Por otra parte, hace un análisis crítico y explora la esencia de las cosas mismas. El análisis de la obra nos ha convencido de la riqueza que tiene el pensamiento de Lacoste a la hora de estudiar el fenómeno religioso ofreciendo en ésta una novedad con respecto a la vida litúrgica. De este modo, su acercamiento fenomenológico a la liturgia analiza la experiencia religiosa desde categorías y descripciones que pueden ir más allá de la teología cristiana desde un aspecto que nos parece cardinal: el respeto de esa fenomenalidad que libera a Dios del espectro de un lenguaje relacionado con una lógica.

Lacoste ha sido identificado como uno de los autores del llamado giro fenomenológico junto con otros franceses como Michel Henry, Jean Luc Marion y Jean Louis Chrétien. Este giro fenomenológico evidencia las tensiones entre la filosofía y la teología que, de alguna manera, comprometen la trascendencia divina por nociones filosóficas y metafísicas del ser por la equivalencia conceptual con el Dios de la revelación bíblica que actúa en la historia. Por tanto, este punto de partida nos presenta nuevas formas de abordar la manera en que Dios aparece en el mundo sin recurrir a la metafísica de la presencia que

caracterizó a la filosofía occidental. Los elementos de antropología en la experiencia litúrgica que asume Jean-Yves Lacoste describen una humanidad fortalecida del hombre en su relación con el mundo y ante Dios. Para nosotros, esta es una riqueza sustancial por el hecho de identificar una fenomenología que integra y se mueve más allá y por encima de la división filosófica y teológica; en nuestro tiempo las supuestas fronteras de estos y otros saberes tienden a desaparecer.

Desde el comienzo del análisis de *Experiencia y Absoluto* constatamos que su autor quiere mostrar constantemente, y de distintas maneras, una oposición a la comprensión moderna de la experiencia religiosa. Aquella que toma como su fundamento la conexión fuerte con el sentimiento. Esta investigación profundiza en el leguaje de la experiencia religiosa para no hablar tan rápidamente del hipotético encuentro del hombre y el Absoluto. Para ello, el análisis que hace el autor mantiene una conversación continua con Heidegger. Centrándose en la liturgia, nos explica que la experiencia litúrgica como la transgresión de nuestro ser-en-el-mundo y como experiencia, debe alinearse de una manera u otra con las estructuras ontológicas del ser humano. En este sentido, Heidegger proporciona a Lacoste las categorías conceptuales para elucidar los fenómenos de la existencia cristiana revelados a través de la actividad litúrgica y a partir de aquí presenta unos elementos de antropología religiosa fundamentales.

De todo esto se deriva para nosotros una reflexión crucial de la vivencia religiosa hoy. La afectividad y el sentimiento religioso dan qué pensar cuando nos asomamos con seriedad a la experiencia de Dios. En nuestro tiempo, se necesita cierta consistencia para enfrentar el concepto de religión que desde Schleiermacher ha quedado conectado a la esfera del sentimiento. Lacoste se enfrenta a ellos permitiéndonos elucidar los peligros y confusiones que esto conlleva en cuanto a experiencia religiosa se refiere. Vemos que su elección del término liturgia, entendido fenomenológicamente, no hace referencia a una definición relacionada con el culto; en este abordaje liturgia representa otra lógica.

En el planteamiento de Lacoste, el fenómeno litúrgico se ve enriquecido, sobre todo, para clarificar la manifestación que acontece entre sus principales interlocutores cuando entran en relación: el hombre y Dios. Decimos así, que liturgia es una

categoría que puede organizarse perfectamente con algunos conceptos clásicos para indagar sobre la humanidad del hombre, y por otra parte, para pensar más aquello esencial que preside en la relación del hombre y lo Absoluto. Aunque el pensamiento heideggeriano es su punto de partida, Lacoste está más allá de esta analítica heideggeriana. Nuestro autor va a un reino que está más allá del ser mediante un movimiento horizontal. Esto nos permite identificar que la experiencia humana del mundo, lejos de la vida solitaria del *Dasein*,³ es una exposición ante lo Absoluto personal que permanentemente nos está requiriendo. Pero, afirmaciones como la que acabamos de mencionar, debidamente argumentadas y sólidas, no sólo afirman ir más allá de la analítica heideggeriana, sino que van a romper también con los límites de la fenomenología de su fundador, Edmund Husserl.

2. OBSTÁCULOS Y POSIBILIDADES DE NUESTRO TIEMPO

Comencemos por recordar algo esencial en la historia. En la cultura occidental, la pregunta por el hombre heredada de Grecia y la pregunta por Dios, heredada de Israel, son de carácter constitutivo y nunca se han dejado de relacionar ambos cuestionamientos. Sin embargo, el humanismo científico-técnico, en el que ha desembocado la época moderna, parece suponer que esta situación ha llegado a su límite o a su final por el hecho de constatar que la preocupación por el hombre puede haberse eclipsado, así como la pregunta por Dios. Pero esto no es definitivo.

2.1. *El hombre no deja de ser hombre*

El hombre, sabiendo que es el autor del desarrollo de la ciencia y de la técnica cree tener el poder transformador de la realidad mundana que tanto la ciencia como la técnica le han proporcionado. Pero incluso, ha llegado a pensar que con ellas puede dominar zonas cada vez más amplias de la realidad: su

³ El *Dasein* vive sin Dios en el mundo, y los mortales viven sin Dios en el ámbito de la cuaternidad. La pregunta que nos hacemos a partir de la postura de Lacoste y a la que queremos dar respuesta es a partir de qué presupuestos hay que elegir entre una terminología fenomenológica de ser en el mundo y la conceptualidad posterior de la cuaternidad.

estructura física, su psiquismo bajo la planificación de su futuro y hasta su propio destino. De esto se sigue que podemos hablar de una mentalidad que hace surgir una conciencia aguda —al menos teórica— en la que el hombre moderno se puede decir que es consciente dueño de sí mismo y capaz de disponer del mundo y de la historia⁴. Digamos entonces que sus notas esenciales son la autonomía o individualidad. Las consecuencias que tiene trastocar estos límites son que el hombre puede dominar las fuerzas de la naturaleza casi por completo estableciendo, incluso, una segunda naturaleza más adaptada a sus necesidades. En este sentido, podemos constatar por qué las formas de vida humana actualmente constituyen una transformación del medio humano y del hombre mismo.

A partir de esta concepción de hombre, ¿qué dificultades se vislumbran con respecto a la imagen de hombre *mínimo* que va a describir Lacoste, planteando una tesis en la que el hombre define su identidad de la manera más exacta cuando acepta existir a imagen de un Dios que ha tomado sobre sí la humillación, o sea, cuando acepta existir kenóticamente? En un primer momento la respuesta puede ser desoladora. Por una parte, el hombre ha perdido el halo del misterio que lo mantenía referido a la realidad trascendente, y por otra, la naturaleza de la vida ante Dios ha pasado a ser objeto del saber, del interés y de utilización, más que una forma de remitirlo más allá de él mismo. Entender al hombre desde la mera mundanidad lo que conlleva es desembocar en un pensamiento filosófico peligroso, donde solo el hombre puede ser absoluto para el hombre. En otras palabras, el hombre es el único dios para el hombre.

Seleccionar solo algunos elementos de antropología en el pensamiento de Lacoste no es suficiente para un análisis riguroso de su pensamiento, pero no pretendemos agotar la infinidad de diálogos que se pueden suscitar a partir de esta reflexión. Nos conformamos con ofrecer algunos criterios que, si no a todos nuestros lectores, al menos a algunos los pueden conducir a replantearse con esperanza quién es el hombre, que le es más propio y por qué esto se le oculta, qué significa orientar la vida para existir en una dialéctica más que esencial sabien-

4 Cf. JUAN MARTÍN VELASCO, *La religión en nuestro mundo*, Sígueme, Madrid 1978, pp. 33-34.

do que las lógicas del mundo no agotan toda la verdad. Un hombre alienado a las lógicas del mundo solo tiene como recurso el aparentar, el poseer, el jugar y el divertimento, sólo como sustitutivos de lo más vacío. Esto significa que hay una pérdida de identidad, de lo propio, el olvido de sí y el lugar donde la muerte tiene la última palabra. Y es muy cierto que esto se ha convertido en la vida normal de la inmensa mayoría de las personas, añadiendo para mayor preocupación, que además la cuestión de Dios se ha tornado irrelevante.

Sin embargo, nuestra postura quiere sostenerse en la esperanza. Aunque pocos pensadores se atrevan hoy a esperar que el progreso da la solución a los problemas humanos actuales, nosotros estamos convencidos de que esta situación no es definitiva. El hombre sigue siendo hombre. Lo que comúnmente denominamos como un drama siempre se puede convertir en ocasión de posibilidades. Aún hay un porvenir. Dice con bastante frecuencia Martín Velasco que el peligro de siempre es querer organizar la vida humana utilizando los instrumentos de la cultura actual con una mentalidad periférica, que finalmente queda distorsionada o relacionada con realidades ambiguas (como, por ejemplo, el modo experiencial que reina en los afectos). Y otro peligro, es el ir demasiado a prisa y superficialmente, de tal manera que creemos llegar a una realización plena de lo definitivo. Es muy cierto que la paz reina entre el hombre y Dios y que el don de la existencia está unido a la promesa de lo Absoluto, pero no podemos quedarnos ahí, hay que pensar más. Esta promesa aún no ha sido cumplida de forma definitiva pero no por eso es más desalentadora; todo lo contrario: aún hay un porvenir, un hombre abierto al futuro, y desde ahí, este está determinado y fortalecido. Hablaremos de esto más adelante, lo que Lacoste llama presencia preescatológica.

Con el planteamiento de Lacoste logramos introducirnos en otra forma de realización y de organización de la vida humana, de ser-en-el-mundo y estar ante la promesa de plenitud humana. Es muy probable que los elementos más significativos y esenciales en esta organización de la vida humana no se hayan hecho claramente presentes porque actúan bajo la forma de temores, expectativas, tendencias ocultas o esperanzas que paralizan o animan a sus protagonistas, pero esto no quiere decir que estos no estén presentes. Hay que creer que siempre que examinamos cualquier porción de la realidad humana, ésta se

convierte en cultivo para ampliar el elenco de perspectivas y por tanto de posibilidades para el hombre.

El primer presupuesto del que emana esta perspectiva es la idea de que el hombre en la «vida a manera de liturgia», lo decide, es fortalecido y libre. Desde ahí, el hombre descubre que está en una realidad que no siente ni percibe, pero que accediendo y entrando en ella, se está en una lógica distinta. Lo «Absoluto no promete presencia alguna en el mundo sin que tal presencia se conforme con los modos en los cuales el mundo no la manifiesta con evidencia» (p. 55). Esto puede parecer desesperanzador pero no vayamos demasiado rápido a sacar conclusiones. Sigamos el planteamiento de Lacoste y tal vez nos hagamos eco tocando nuestras propias convicciones.

Teniendo en cuenta las dificultades del hombre en la situación actual, identificamos los obstáculos y las posibilidades con las que se enfrenta todo aquel que quiere vivir litúrgicamente, es decir, vivir de cara a la verdad y no tanto como en una porción de lo Absoluto que queda relativizada por un finito. Apuntamos a lo que está por encima o por debajo de lo que es lo más propio del hombre.

Para ello exponemos afirmaciones, términos y conceptos del acercamiento de Lacoste para comprender su concepto de liturgia, el hombre en la lógica de ser-en-el-mundo y su experiencia de lo Absoluto.

3. SUPERACIÓN DEL CONCEPTO DE RELIGIÓN COMO DESPLIEGUE AFECTIVO, GOZO, ÉXTASIS Y GUSTO POR LO INFINITO

Para proporcionarnos las bases de esta fenomenología alternativa y desinhibida, Lacoste hace una conjunción entre filosofía y teología de tal forma que estas son análogas a la trascendencia de cualquier fenómeno y la trascendencia de Dios. Superando los límites disciplinarios artificiales, su investigación da la vuelta a cuestionamientos de la humanidad del hombre: cuál es su realidad definitiva y su realidad provisional y cómo plantearla con nuevas precisiones.

Vida es lo que llama Lacoste liturgia, siendo aquella que se niega a ser-en-el-mundo en favor de una forma más básica de la existencia que llamará ser-ante-de-Dios. En el análisis, la pasividad y el silencio son de suma importancia por el hecho

de ser descritos como trascendencia divina, reciprocidad y alegría perfecta.

Lacoste se niega a que la relación del hombre con lo Absoluto se trame en la experiencia o, que la experiencia se despliegue en el sentir. La liturgia revela secretos que van más allá de todo dato fenomenológico. Una teoría de la experiencia litúrgica no sólo debe reconocer la proximidad de lo Absoluto en el gozo. San Juan de la Cruz tiene una formulación muy expresiva: «Traiga advertencia amorosa en Dios, sin apetito de querer sentir ni entender cosa particular de Él»⁵. En este sentido, es ingenuo y estamos equivocados por pensar que la inexperiencia, el silencio o la ausencia de lo Absoluto, la ambigüedad, la contingencia, la abnegación, la frustración, la impotencia, han de entenderse negativamente. En la vida litúrgica, es fácil y común que las mediaciones generen un deseo de impaciencia por Dios, como si el modo de aparecer de Dios para el hombre apelara casi exclusivamente al afecto. Para Lacoste, esto es una estrecha localización de la no-experiencia afectiva del acto litúrgico. Una visión ampliada de la liturgia es la no-experiencia rodeada de múltiples momentos de presencia.

La afectividad en la experiencia religiosa da que pensar: ¿qué papel juega en este planteamiento? Claramente afirmamos que la fenomenología reconoce que el afecto es crucial para el discernimiento de la verdad, ni el mismo Husserl lo negaría. Al contrario, va a decir que en la experiencia de un objeto intencional uno siente ese objeto. Este vínculo afectivo con lo religioso sirvió mucho a la filosofía de la religión, pero quizá no hay conciencia de que esta concepción, de alguna manera, compromete la trascendencia de Dios. La definición de Schleiermacher en la que llega a decir que religión es un «gusto por lo infinito», hace pensar que el hombre aquí tiene una trascendencia inmanente donde la conciencia de sí es identificada con Dios, por lo que puede venir a confundir sentimiento con trascendencia.

La fenomenología de la liturgia abre otras alternativas. Se trata de una presencia de experiencia pre-escatológica en la que

5 JUAN DE LA CRUZ, *Dichos de Luz y de amor* 2,87. Citamos *Obras completas*, E. Espiritualidad, 2009. Para San Juan de la Cruz, el paso por la noche oscura es insustituible si se quiere llegar a la unión de Dios amor con Dios.

no se promete éxtasis alguno. Su lógica es crítica y causa insatisfacción a toda filosofía de la religión que ha llevado el concepto de religión a un sentimiento subjetivo. En este caso, se puede concluir fácilmente que uno ama a Dios porque ama al prójimo o viceversa. Lacoste puede decir con tranquilidad que el hombre sí siente la presencia de Dios, pero afirma rotundamente que a Dios no se le debe asimilar tan rápidamente. El peligro siempre será deducir, que todo está sostenido en el sentimiento que surge de nuestra interioridad por nuestra conexión con lo sagrado o por lo numinoso, y esto no afirma que Dios nos ha visitado. Para clarificar estas afirmaciones, más adelante profundizamos cómo es que se da una confusión al respecto de experiencia de mundo con experiencia de lo Absoluto. Siempre está la posibilidad de que la experiencia de mundo y del Dios a quien rezamos no sea necesariamente un Dios sentido en el corazón. Estando referidos solo a la experiencia mundo, esto perfectamente puede incluir afectividad (amor, alegría, frustración) y nada tener que ver con la experiencia de lo Absoluto.

Bajo estos presupuestos, constatamos que este análisis fenomenológico pone el énfasis en un lenguaje pre-predicativo del mundo hacia el yo, es decir, antes del concepto. Quiere decir que el hombre coincide con lo que le es esencial y propio y que en la lógica de la liturgia se ve enfrentado con su carácter fragmentario y ambiguo. La liturgia va a marcar en la vida del hombre una serie de comienzos y nuevos comienzos que irá forjando para una vida en proyecto que involucra mundo. Desde esta perspectiva, la experiencia litúrgica se hace indispensable para aquel que quiera saber lo que es mundo y, simultáneamente, que quiera vivir el riesgo de subvertir su ser en el mundo en favor de una forma de la existencia que es ser-ante-Dios.

En la experiencia litúrgica el libre consentimiento por parte del hombre a las demandas de lo Absoluto, que se propone y no se impone, marca un elemento antropológico crucial. Solo el hombre que quiere está expuesto a la proposición y requerimiento permanente de Dios. Y solo con esta decisión hay lugar a la inexperiencia o, más bien, a la experiencia de exceso en la que se cumple la promesa de relación. De los muchos actos litúrgicos hay uno que implica receptividad, aunque sea mesurada, pero a partir del cual, el hombre ahonda más y se hace capaz de contener una participación ante tal exceso. A este acto lo llamamos comúnmente oración.

3.1. *Las experiencias fundamentales. Negar la experiencia no niega la proximidad de Dios*

La experiencia de encuentro del hombre con lo Absoluto da que pensar. El análisis de esta experiencia se puede hacer de múltiples maneras, pero una posible es desmitologizar las mediaciones sacrales y mundanas afirmando que lo Absoluto nos ha visitado. Creemos que esta vía puede liberar las formas sutiles de superstición o idolatría que atraviesa el creyente hoy. No es nada difícil pensar que frecuentemente relacionamos el gozo espiritual con lo divino, cuando en realidad, este puede ser el acto menos divino porque lo que estamos gozando es de nosotros mismos. Recordemos la súplica del maestro Eckhart: «Dios mío, Dios mío líbrame de mi Dios»; o también, podemos traducir este aviso de San Juan de la Cruz: «sepan desembarazarse de todo lo temporal y no embarazarse con lo espiritual»⁶.

Para Lacoste, la fenomenología alumbró la comprensión del hombre que está arraigado en el mundo y vive encarando lo Absoluto, dos experiencias fundamentales de la existencia que se entrelazan en un progreso y superación continuos tocando elementos esenciales antropológicos de la experiencia religiosa: el sentir y el pensar. Por una parte, como lo hemos insinuado anteriormente, ponernos frontalmente frente al peligro de asignar de manera funesta el destino de la religión en la esfera del sentimiento. Pero, por otra, el hecho de que Dios da que pensar y se da a pensar resalta otro peligro ante el *logos*, en este caso éste será el responsable de graves equivocaciones. Es un hecho que el hombre puede exigir el saber, pero también el saber debe apelar al hombre.

Hablar de estas experiencias fundamentales mantienen nuestro interés despierto; estamos convencidos de que el creyente hoy, debe profundizar en cómo piensa y proclama su fe.

Podemos pensar la relación del hombre con el Absoluto de otra manera. Pensemos la existencia como «existencia reconciliada». La lógica de la vida litúrgica es la vida que se decide entre dos ordenes de realidad: ser-en-el-mundo y ser ante Dios. La vida, expuesta así, es la presencia de una alteridad tan sobrecogedora que muchas veces ni el sabio, ni el filósofo, ni el erudito viven. Estas características de la existencia son las del

6 Cf. 1S, 13.

*hombre mínimo*⁷. En ellas se describe perfectamente lo que es la existencia reconciliada o la antropología crucis. El hombre *mínimo* sería, de alguna manera, el hombre litúrgico por excelencia, o lo que es lo mismo, la vida y existencia reconciliada. ¿Y quién es el hombre *mínimo* y por qué éste existe reconciliado? El *hombre mínimo* es el hombre que vive reducido litúrgicamente a lo esencial (y no se puede pensar que lo esencial sea menos que lo esencial, por esto es mínimo) y a lo que le es propio. «El hombre, que define su identidad de la manera más exacta cuando acepta existir a imagen de un Dios que ha tomado sobre sí la humillación, acepta existir kenóticamente» (p.250). Y ¿cómo se puede estar y mantenerse en la existencia reconciliado?

En la perspectiva lacostniana, lo Absoluto no supone que el hombre anule las relaciones de conocimiento o dominio que mantiene con el mundo; el mundo nos precede, no lo hemos querido sino que pre-existe a nosotros. Por tanto, nuestra presencia, entendida como un arresto domiciliario, no puede ser-en-el-mundo sin habitarlo y sin que nuestra conciencia se haga cargo de ello. De esta manera, es razonable pensar que la experiencia litúrgica no existe gracias a la lógica inmanente de nuestro ser-en-el-mundo ni tampoco que, de las relaciones, de hecho, se vaya a deducir la experiencia litúrgica.

El hombre *mínimo* vive otra experiencia fundamental. Por paradójico que parezca, se trata de la vida que existe en la experiencia de un exceso, gracias a que encara a Dios y asume la apertura de relación con el mundo. Esta es la hipótesis que intentará justificar Lacoste. Así pues, nos hacemos los siguientes cuestionamientos: ¿cómo es posible que el *hombre mínimo* hiciese una experiencia más rica que la del filósofo, el teólogo o el erudito? ¿cómo puede llegar a la verdad de su ser y ser llevado a su capacidad (preescatológica) para la experiencia hasta el límite? ¿cómo el hombre liturgo, o la vida en clave litúrgica es capaz de volver su rostro a Dios en el mundo?

Si optamos por replegarnos a las condiciones *a priori* dejaríamos de lado el mundo y la historia gracias a la cual hemos podido pronunciar el nombre de Dios y existir ante él dándole

⁷ Término acuñado por D. Ritschl en *Zur Logik der Theologie*, München, 1984, 215-127.

rostro. Recordamos esto que gusta decir a F. Rosenzweig: «El Buen Dios no creó la religión, creó el mundo», la realidad que dibuja las coordenadas primeras del Ser.

La negación de Lacoste para decir que el encuentro entre el hombre y Dios se trama en la experiencia se legitima *a posteriori*. Es decir, que, si las experiencias fundamentales en la relación son una legitimación *a posteriori*, la proximidad del hombre con Dios no es posible en la trama de la experiencia, y, menos, privilegiando el elemento del sentir. Nuestro acercamiento va a ser explicar el desplazamiento de términos que a veces son negación, como lo hace Lacoste. Se trata de sustentar una teoría cristológica de la experiencia y de los secretos revelados en una teoría de la liturgia. Los términos de negación utilizados en el argumento, al tener una lógica de despojo, es fácil verlos como una lógica de infelicidad. Pero esto ya es anticuado, afirma el autor. En la vida litúrgica, las razones por las que el hombre se humilla, es paciente y espera, son fuente de verdadera alegría, alegría perfecta y razones escatológicas donde se afronta a Dios y se vive a partir de un futuro absoluto. ¿Por qué es legítimo y cierto decir que la proximidad con Dios sólo se reconoce en ciertos gozos? En este sentido, el autor nos remite a que miremos la cruz de Cristo para reconocerla como el lugar de la inexperiencia y, a la vez, la existencia de un Dios próximo y que, además, se afirma porque uno no habla a quien no existe («Dios mío, Dios mío ¿por qué...?»)

«Dios puede ser el más próximo (y no hay proximidad más grande que aquella de la que da testimonio la cristología) aún y cuando el sentir no lo reconozco en Él más que como ausente. El hombre puede situarse ante Dios, volver a Él su rostro, existir en la presencia de Dios sin exigir de Dios que le conceda la fruición de su presencia. La experiencia afectiva de la conciencia pierde todo derecho a verificar o refutar la relación del hombre con Dios»⁸.

Una hermenéutica de las emociones hace posible que éstas solo se manifiesten gracias al influjo de una morada que el mundo ofrece a la conciencia en la forma de afectos y, por tanto, a que lo divino pueda estar contaminado experiencialmente por las mediaciones, que pueden ser por lo sagrado. Lacoste no

8 Jean-Yves Lacoste, *Experiencia y Absoluto*, Sígueme, Salamanca 2010 p. 247. En las citas sucesivas nos limitaremos a poner entre paréntesis la página correspondiente.

evita decir que el afecto reina en la ambigüedad. Según los términos y conceptos de Lacoste se trata de redefinir son las nuevas formas de nuestra presencia en el mundo para habitarlo (en relación con el cuerpo, la tierra, las cosas, la historia, la ética, la moral), etc., donde, si bien, reina la afectividad, también podemos confrontar lo que nos jugamos cuando decidimos entrar en la liturgia, en una lógica distinta para ser-ante-Dios.

La experiencia fundamental del hombre *mínimo* puede dar un cumplimiento a la relación humana ante lo Absoluto y su manera será la de la inexperiencia. Inexperiencia en la teoría litúrgica de Lacoste es exceso. ¿Cómo se puede explicar la inexperiencia litúrgica? ¿Cómo describir la inexperiencia que de alguna manera niega la experiencia? Vamos a desarrollar en nuestro trabajo la experiencia fundamental de la liturgia como nota esencial. De esta manera podremos comprender que los elementos antropológicos que más nos interesan nos llevan a penetrar en la identidad del hombre que decide: ser por vocación, ser-ante-Dios, ser *hombre mínimo*. Verdaderamente, el Crucificado nos afirma siendo el *hombre mínimo* por excelencia, pero a la vez, en Él aparecen los rasgos de la vivencia más común y cotidiana de la vida espiritual de muchas personas por el hecho que confirma que cualquier suerte de afecto es inessential. La noción de persona en la experiencia de la cruz, es el hombre reconciliado con lo Absoluto, no como pasado sido, sino como el secreto de un presente mantenido.

Una vez hechos los preámbulos del pensamiento fenomenológico de la liturgia y la situación del hombre *mínimo* o, de la vida litúrgica, o de la identidad humana de la manera más exacta, hacemos un entrelazamiento con los rasgos particulares de la situación moderna descrita para llegar a una mejor comprensión de las posibilidades y los obstáculos con los que se enfrenta cualquier hombre que decide vivir ante Dios en nuestro tiempo.

4. RELACIÓN ESENCIAL Y LITURGIA

Hay una lógica de ser-en-el-mundo, de sentir la familiaridad con él y de habitar la tierra que no nos da garantía de lo divino. Si el hombre, primero, es un ser-en-el-mundo y, segundo, es un ser ante Dios, Dios no nos es necesario por condición nativa. De esto se sigue que se nos puede dispensar de vivir ante Dios y de vivir a la manera de liturgia. Tomando en cuenta la

lógica de las experiencias de la conciencia, lo propio es lo necesario, es decir, aquello sin lo cual no podemos existir. Por tanto, si la liturgia no está en la lógica de estas experiencias, la liturgia es accesoria no necesaria. La respuesta que da Lacoste a esta dificultad es remirar no solo lo propio de las experiencias de conciencia, sino analizar términos y categorías que argumentan lo propio y esencial del hombre. Nombramos un primer argumento: lo Absoluto y la liturgia no son necesarios, pero, aunque no son necesarios, pueden ser más que necesarios, es decir, exceso de experiencia desmesurada para existir.

4.1. *El mundo en la fenomenología litúrgica*

De alguna manera se puede entender que la vida litúrgica es aquella que subvertirá las lógicas de ser-en-el-mundo a favor de ser-ante-Dios para llegar a ser hombre *mínimo*. Analizar el problema de fondo en estas dos maneras de ser sin debilitar una de ellas, puede comenzar por cuestionarnos si existe, y cómo existe, la posibilidad real de hablar de la experiencia de lo Absoluto. Es aquí donde Lacoste acude al pensamiento heideggeriano y a la fenomenología husserliana para sostener su hipótesis y este problema es el hilo conductor de nuestra reflexión.

Si la liturgia es encuentro con la realidad total y no con una parte de ella, se nos permite decir que una vida que existe desde las lógicas del mundo es vivida desde un nivel y desde una particularidad de la realidad. El hombre que reza no deja de estar dando significación a todo lo que hace mientras reza. Lo que debemos tomar muy en cuenta son algunas distinciones de estas significaciones, y así saber cómo cada una está significando desde distinto nivel de profundidad. La lógica del mundo es aquella que media entre el hombre y lo Absoluto; por eso el autor dice que ésta marca la distancia entre ambos. El hombre liturgo lo que hace es subvertir esa distancia definida por el mundo entrando en un nuevo orden que sería la gratuidad y la participación. De alguna forma es asistir a una memoria escatológica, concepto que más adelante desarrollamos. Ahora solo decimos que cualquiera que quiera ser fiel a su esencia no está condenado a relacionarse con una particularidad de la realidad y, por esto, es necesario reconocer en nuestro acercamiento, la trasgresión y la subversión.

Lacoste, en el diálogo con Heidegger, tematizará la meditación de la cuaternidad abandonando la terminología de éste⁹. Al hacer esta tematización, Lacoste nos introduce en el concepto de experiencia inmanente. Esta experiencia inmanente que, como apertura del hombre, lo familiariza con la tierra, pero no quiere decir que sea experiencia de un Dios trascendente. Nuestra experiencia inmanente con la tierra, es otro modo de ser-en-el-mundo; en ella asistimos a una experiencia de serenidad y de patria donde divinos (mensajeros de lo sagrado) y mortales somos vecinos. Nuestra apertura fáctica ante el mundo y la tierra forman parte del fundamento para la vida litúrgica.

Bajo estos presupuestos, hay que redescubrir y distinguir las mediaciones en el horizonte del mundo y lo que es la trascendencia de Dios. En este caso las mediaciones serán las que favorecen que el hombre pueda tener una forma de presencia, pero, a la vez, aquellas que le soliciten estar en una dialéctica permanente. ¿Cuáles son los peligros y obstáculos con los que nos enfrentamos para hacer posible una dialéctica de este estilo?

Para entender mejor esto, tomamos formas de vida a las que Lacoste recurre. Nos referimos al hombre recluido y al hombre exiliado. Desde nuestra interpretación ambas conductas puestas en entredicho nos ayudarán en la dialéctica litúrgica. Siguiendo a Heidegger, el hombre no se puede escapar del mundo sino hasta la muerte. El mundo es horizonte y no ente; por tanto, será lo inaccesible que nos hace accesible todo lo que en él se aloja y lo que por excelencia no se puede trascender. Esto lo que muestra es que el hombre tiene inherencia al mundo. El acto litúrgico es la manera de subvertir esa inherencia en favor de una relación pero esto no significa evadirse de él. El peligro del hombre recluido es el abandono del mundo y el rechazo de él para realizarse al margen de la historia por el carácter incómodo que esto le supone. Esta situación lo único que hace es violentar una lógica nativa creyendo que de esta forma uno puede ocuparse sin reservas de Dios. Ahora bien, si consideramos la inmanencia del hombre con el mundo y nuestra familiaridad con él, caemos en una facilidad para confundir lo que es emparentar con lo sagrado con lo que es emparentar con

9 En la meditación de la *cuaternidad* Lacoste abandona la terminología heideggeriana porque quiere entrar en el campo de la experiencia intentando tematizar que los mortales tienen un lazo familiar con la sacralidad inmanente pero no con un Dios trascendente.

Dios. Hay que concebir que un hombre, por el hecho de privarse del lugar o de su existencia corporal, no corresponderá mejor simultánea y esencialmente a ser-ante-Dios. La experiencia litúrgica lo que permite es habilitar apaciblemente la tierra y no apartarse de ella; de lo contrario, nos llevaría a la disolución del hombre ante la relación con lo Absoluto y esto no lo podemos concebir así. En este caso, el olvido de ser en el mundo tendría como misión condenar todo aquello que no «sea espiritual».

Lacoste hace un apunte que nos parece importante. Se trata de desvelar y descubrir que lo esencial al hombre es una conversión con el máximo valor dinámico que puede orientarlo a la dimensión de su ser por vocación. «Lo propio de la vida litúrgica se refiere a la experiencia de algo más complejo que lo que puede llegar a contemplar una fenomenología en la que mundo y la morada en la tierra son lo último y aquello que no cabe trascender» (59); por esto, la hermenéutica será de primera importancia para llevar a cabo este trabajo.

4.2. *Lo visible y lo invisible: fenómenos simultáneos y una nueva perspectiva*

El acercamiento de Lacoste ante la lógica de la experiencia. La experiencia perceptiva trata simultáneamente con lo fenomenal y lo no fenomenal. La experiencia hace referencia a que en la realidad hay más de lo que nuestros sentidos perciben. De esto se sigue que el hombre percibe una parte de la realidad y otra no; y de esta última, es de la que surge lo que le es mas propio. Por esta razón puede calificarse a nuestra experiencia como inadecuada. Se está asumiendo que algo es esencial cuando no lo es. De manera muy sintética: ¿qué implicaciones tienen estos fenómenos con la experiencia del hombre en la liturgia? Decimos que la fenomenología de la liturgia da por hecho una simultaneidad de fenómenos que acontecen en la relación mundo, hombre, histórica y Absoluto. Lacoste dice que cada fenómeno en la liturgia tiene el mismo derecho de ser acogido, y esto significa que lo de Dios no difiere de las cosas del mundo. Si esto es así, el autor se enfrenta con un problema respecto a la fenomenología husserliana. Si la fenomenología se ocupa de lo que aparece y Dios es trascendente, es decir, que no aparece como un objeto para la conciencia intencional, entonces Dios —y todo lo que Dios habla— está excluido de lo fenomenológico.

Para dar una respuesta convincente, Lacoste reexamina esta simultaneidad de fenómenos que han de ser acogidos con el mismo derecho. La percepción sensorial es lo primero que se trata en el relato husserliano y, en segundo lugar, el reino de los fenómenos como algo más grande que el de las entidades percibidas. Para aclarar su posición, Lacoste se pregunta: ¿cuál sería el modo en que Dios aparece mientras trasciende su aparición actual? Si el reino de los fenómenos es más grande que las entidades percibidas, podemos decir que nuestra capacidad de nombrar lo percibido es limitada o inadecuada. Leamos esta cita de San Juan de la Cruz que de alguna manera explica cómo a los principios la presencia que acompaña es apenas perceptible: «los principios suele ser esta noticia amorosa muy sutil y delicada y casi insensible. Con lo cual, aunque más abundante sea la paz interior, no se da lugar a sentirla y gozarla. Pero, cuando más fuese habituado el alma en dejarse, [...] irá siempre creciendo en ella más aquella amorosa noticia general de Dios» (2S 13,7).

Hay algo paradójico, y es que se nos presentan las cosas en su fenomenalidad y las reconocemos inmediatamente, pero somos nosotros los que no podemos ver todas sus caras simultáneamente, lo cual no quiere decir que no se nos estén dando. En el texto sanjuanista podemos entender esto cuando menciona que hay noticia amorosa general de Dios. Conocemos los objetos, pero conocer no quiere decir que hay la capacidad y la necesidad de describirlos enteramente; los conocemos aunque la sensación presente sea de acuerdo a una parte de nosotros. Sabiendo que estamos en el mundo y en el tiempo, la percepción adecuada será aquella que vamos completando a lo largo de nuestra historia, es decir, a medida que los fenómenos van apareciendo. Nuestros sentidos nos van a presentar fragmentos de la realidad en cada momento y, por tanto, sus límites temporales son claros. En este sentido decimos que la percepción cotidiana lo que hace es sintetizar.

Siendo muy cuidadosos, nos acercamos a la evocación que hace Lacoste con respecto a una de las descripciones abundantísimas de Husserl sobre la percepción para ir desentrañando el problema de la experiencia e inesperienza en la liturgia. Si seguimos el análisis para intentar argumentar el problema, cabe decir que el hombre en la liturgia acoge la simultaneidad de fenómenos, incluyendo aquella pasividad del sujeto mientras las cosas aparecen y las percibe. El espectáculo de fenómenos que

aparecen a la conciencia se presenta a nuestros sentidos. A continuación, sintetizamos sus diferentes aspectos y, finalmente, los percibimos como algo unificado. La percepción, siendo sintética, no excluye que haya simultaneidad de lo que aparece a nuestros sentidos y de lo que no aparece ante ellos. Podemos concluir que solo es visible una particularidad del objeto, pero esto es percepción inadecuada. Aquí lo que más nos interesa es afirmar que lo invisible también es parte de lo que percibimos, ciertamente no nos es visible, pero sí lo podemos percibir. Lo visible es una percepción que se presenta a los sentidos y lo invisible es la que se presentará simbólicamente. Lo que no se puede confundir es que lo visible hace referencia a lo invisible de manera simbólica.

Asumiendo estas afirmaciones, la conclusión en el análisis es que en la vida cotidiana la mayor parte del aparecer está ausente de lo que la conciencia testifica. Pero, lo que será de primera importancia para nosotros es que, entendiendo las afirmaciones de la percepción adecuada e inadecuada que desarrolla Lacoste, clarifica el argumento de la lógica de la experiencia y la no-experiencia litúrgica. Y hay que decirlo también, el conocimiento de lo invisible nos es concedido gracias a que lo hace aparecer lo visible.

4.3. *Apertura al mundo: problema de la experiencia y no-experiencia*

Nos hemos acercado a la lógica de la vida en su fenomenalidad más elemental. Ahora tratamos la lógica del lugar. Siempre estamos localizados en un lugar y en un momento. La lógica de un lugar habla de que nuestra existencia está determinada por una topología¹⁰. La topología es crucial, según propone Lacoste, por el hecho de justificar el carácter inmanente de la experiencia. «La topología no prejuzga una domiciliación o no-domiciliación, tan sólo reconoce una corporalidad que imprime su sello sobre todo nuestro ser y hace de él un estar aquí o a allá, un ser definido desde su nacimiento por su lugar» (32). Esto quiere decir que ninguna experiencia de sí puede dejar en

10 El concepto de «topología», el fundamental en esta obra pp. 15-37. Jean-Yves Lacoste, cuando hace esta formulación nos dirá que la experiencia de sí es simultáneamente co-experiencia del lugar y co-experiencia del tiempo [...] A la vida interior no le pertenecen ni la incorporeidad ni el atopismo, p. 17.

suspense el cuerpo y la proximidad con todo lo que el cuerpo nos involucra en el lugar. Cuando estamos en un lugar siempre se está en el cuerpo que nos proporciona las coordenadas de la vida de la existencia. Es imposible que podamos estar replegados hacia nosotros mismos ahí en el interior dejando de estar entre las cosas. Ninguna experiencia de sí puede dejar en suspense el cuerpo. Todo lo contrario: el cuerpo nos da la experiencia de sí y simultáneamente una experiencia del lugar y del tiempo. Se dice también co-experiencia. Por tanto, mi cuerpo me resulta inolvidable y, además, es condición de la conciencia perpetuamente presente.

Hemos hecho mención de lo que significa para la teoría de la liturgia ser-en-el-mundo pero, una vez que hemos hablado de experiencia, ¿qué entendemos por experiencia de mundo? Si mundo es algo originario y nos es esencial, y no es un ente sino el horizonte y la condición bajo la cual el ente se nos da, lo lógico es que sepamos que pertenecemos a él a modo de inmanencia. El yo que experimenta, que es cuerpo (objetivo) y espíritu (subjetivo), será quien gobierna tanto la relación consigo mismo como la relación con el mundo (19). La experiencia de mundo es la experiencia de lo otro. Mundo para el hombre es lo otro, lo no-yo.

Para seguir afrontando el problema de la experiencia y la no-experiencia litúrgica, el autor también nos introduce un término clave en la fenomenología husserliana y heideggeriana, y del cual se sirve para ir más allá. Nos referimos a la apertura. Por ejemplo, en el abordaje de la fenomenología husserliana, la apertura intencional designa un vínculo primitivo entre el yo como conciencia y lo que recibe como objeto. Mientras que en el abordaje heideggeriano, la apertura remite a un vínculo más original que el anterior, pues el *Dasein* es previo a la conciencia. El *Dasein* es previo a la conciencia porque es aquello que sostiene los movimientos de la conciencia en su apertura al mundo. Por este hecho, la conciencia del yo se puede vivir amenazada en el mundo. Se relaciona permanentemente con él y no sólo es para aceptar su presencia. La amenaza viene a la conciencia porque la conciencia no crea la apertura sino que la apertura es la primera condición de su ejercicio. Y, ¿estamos destinados a la no-domiciliación o vivir desbordados por las amenazas del mundo, la apátria? ¿Cómo aborda Lacoste este problema? El argumento se sostiene en que no tenemos que hacer nada para lograr acceder al mundo, estamos abiertos

siempre, y desde siempre está ahí y nos es familiar¹¹. Lo que resaltamos es que nos toca someternos a su gobierno porque no nos pertenece. Recordemos, es lo otro, lo no-yo. Dicho de otra manera, el mundo es simultáneamente tierra natal y tierra extranjera; por tanto la no-domiciliación será la verdad esencial de nuestro ser (cf.21).

La liturgia asegura la pertenencia a un lugar y nuestra experiencia de ese lugar a la manera de liturgia es lo que, de alguna manera, podríamos deducir que el recluido o exiliado intenta habitar, un *archilugar*¹² que no es para huir del mundo. El lugar en la lógica litúrgica excede los límites del mundo. La apertura, siendo la primera condición en el ejercicio de la conciencia, hace que existamos próximos a las cosas y que el mundo, lo otro, nos sea familiar. En campo de la experiencia que intentaremos tematizar más adelante, el *archilugar* proporciona al hombre ese lazo familiar con una sacralidad inmanente, y eso sí, no con un Dios trascendente (cf.31).

Por tanto, la apertura nos es dada desde el primer instante de nuestra existencia para vivir litúrgicamente, estar en el *archilugar*. En definitiva, estar donde se mantiene la relación de lo posible con lo real, donde crezco, me desarrollo, me desenvuelvo en la vida y donde me constituyo como un ser humano que quiere ser feliz.

4.3.1. La no-experiencia de la liturgia como determinación fundamental

Teniendo en cuenta todo lo dicho, cabe la pregunta sobre la experiencia de lo Absoluto. Si nuestra experiencia del mundo es tan real, ¿cómo es posible que el hombre pueda estar interesado por un Dios con el cual no mantiene, en principio, ninguna relación que esté exenta de ambigüedad? Se hace evidente que hay que redefinir y esclarecer lo que entendemos por experiencia comúnmente para alcanzar a comprender lo que sería no-experiencia o inexperiencia¹³.

11 La angustia se da cuando nuestra familiaridad con el mundo desaparece.

12 «Hay que conceder al lugar el poder dialéctico de ofrecerse indistintamente como mundo o como tierra, sin que alguno de estos aspectos se revele más originario o fundamental. El estatuto de apátrida es una posibilidad dada originalmente o más» (33).

13 Nos hacemos de ambos términos, no-experiencia o inexperiencia indistintamente.

La vida litúrgica orienta al hombre a una determinación y experiencia fundamental y es la de la dimensión no-experiencial. Es preciso aclarar que esta dimensión no prohíbe que lo Absoluto entre en el campo de la experiencia. Un contenido de conciencia puede dar un testimonio verídico de la condescendencia de Dios, solo que esto implica que hagamos discernimiento. La preocupación está en que, comúnmente, solemos vincular sin más el nombre de Dios a la certidumbre experiencial, y el concepto que hemos utilizado para privilegiar este vínculo es el de experiencia religiosa. Para Lacoste, el uso corriente de este concepto sufre de un déficit que nada puede colmar. Nos basamos en una vivencia consciente y con esto nos permitimos pronunciar el nombre de Dios, y esto sería decirlo en vano. No hay que sacar conclusiones apresuradas, más bien se trata de ir más allá.

Tomando en cuenta la experiencia que la conciencia dicta, esta experiencia puede estar basada únicamente con nuestra familiaridad con el mundo y tierra y no con Dios. ¿De quién se trata cuando hay una experiencia religiosa, de Dios o de nosotros mismos? ¿Es necesario que aquel que quiere existir ante Dios se encomiende a la experiencia? Parece que no, pero tampoco podemos decretar *a priori* que, cuando se trata de lo Absoluto, nuestra inversión a la inexperiencia, o, más precisamente, a la ausencia de una experiencia es de distinto saber. El saber que tenemos es que toda experiencia cuya sede es la esfera de inmediatez de la conciencia puede verse abarcada por una inexperiencia que la excede. «Esta tesis implica que mundo e historia retienen en la ambigüedad toda llamada experiencial para dejarnos en un tipo de presencia» inexperiencial (cf. 71).

Retomamos ahora lo que es la experiencia fundamental. El hombre que quiere vivir al modo de liturgia tiene un carácter no-experiencial y esto es una «crítica a toda teoría que se base en que la experiencia es la que determina el conocimiento de Dios y por consiguiente que la relación del hombre con Dios solo se cumple en el campo experiencial de la conciencia» (72). Para comprender mejor estas afirmaciones lo que tenemos que explicar es que tenemos conocimiento de un exceso y dominio de la experiencia que se puede confirmar o refutar con un debido discernimiento de espíritus.

4.4. *La exposición ante Dios*

La vida litúrgica sostiene que hay un despliegue de una «relación esencial». Hay un yo abierto al mundo en una relación que le está constantemente corroborando su existencia. Por otra parte, está el yo ante Dios que, de alguna manera, queda mediatizado por la relación esencial. Lacoste enfrenta este problema introduciendo el término *exposición*. Quiere decir que ya no decimos que solo existe un yo abierto, sino también un yo expuesto. Con el término *exposición* se dirá que el yo está referido a lo Absoluto y, por tanto, algo que excede nuestra apertura al mundo. Pero, ¿qué condición tiene la *exposición* ante lo Absoluto para afirmar que esta excede la apertura al mundo? La libertad. La vida elige poner en juego esta exposición. Ante lo Absoluto podemos ser libres de exponernos a su condescendencia pero sin tener sobre Él ninguna potestad experiencial que no deba ser criticada (y esta crítica es, de entrada, *a priori*). Si la experiencia es una función nativa de nuestro ser en el mundo o de nuestra historialidad¹⁴, no supone problema alguno si sabemos que a la conciencia vienen realidades (presencias) del mundo y de la historia; pero donde sí supone un problema es cuando afirmamos que lo Absoluto mismo viene a la experiencia. La vía y solución que Lacoste propone es no silenciar la inexperiencia a la que debe consentir quienquiera que libremente entra la liturgia, eso sí, afirmando que aquí quedan excluidos los casos de experiencias místicas que solo son interpretados como una suspensión del gobierno del mundo y como resplandor anticipado de la parusía en el claroscuro de la historia (cf.72).

En este sentido la no-experiencia pone en evidencia que el hombre es incapaz de acceder a una plenitud escatológica de la experiencia y esto es lo que hay que entender. Incluso, cuando nos apresuramos a interpretar que las experiencias trascendentales tienen que ver con Dios, ¿no tiene que ver más bien con lo sagrado lo propio del mundo? O también, cuando se nos dice que este tipo de experiencias son el silencio de Dios, ¿no se tratará más bien del mutismo del hombre? Ante estas confusiones, hay que decirlo, falta interpretar más, no caer en proyectar sobre lo *a priori* algo que sería *a posteriori*. En la litur-

14 Entregamos aquí un concepto fenomenológico, el de la historialidad que no es el usado mas comúnmente. Ser en el mundo e historialidad poseen la misma extensión.

gia deseamos la proximidad escatológica de Dios; pero nuestro ser de hecho mediatiza. Y dicho deseo no goza ciertamente del *éschaton*, el mundo siempre será el claroscuro.

Por tanto, ¿cuáles son esas condiciones *a priori* que tenemos que considerar para interpretar la vida litúrgica? La experiencia fundamental no deja intacto aquello que somos por nacimiento, pero la liturgia sobredeterminará y subvertirá las condiciones *a priori*, para romper con la circularidad de las leyes del mundo. La perspectiva de Lacoste en modo alguno sugiere un exilio o una reclusión que se olvide de lo inolvidable de la carne y del lugar en el encuentro del hombre y lo Absoluto, o que podamos pensar que lo exterior es el indicio de una realidad interior. El cuerpo y alma (interior y exterior) se corresponden aquí con el anverso y reverso de una sola realidad.

Cualquiera que asume el riesgo de la liturgia no puede demarcarse de las condiciones *a priori*, sino saber habitarla desplegando una dialéctica que suspenda, subvierta o trate con indiferencia estas leyes topológicas (cf.52). Como podemos ver, la identidad del yo se forja desde un nuevo orden de finalidades y desde nuevas significaciones no para someterse o exiliarse de lo que le es nativo, muy al contrario, aprehenderá a existir.

¿Qué otra lógica organiza la presencia del hombre ante Dios? Aunque hemos dicho que el hombre en el *archilugar* tiene una apertura inmanente; esta apertura del hombre hace que se interese por el mundo antes de interesarse por la vida de la conciencia y la exposición ante Dios (cf.61). La exposición ante Dios desborda nuestra apertura al mundo cualificando nuestra libertad para decidir que no sea la apertura al mundo la que defina nuestra humanidad. Somos libres para elegir vivir bajo la modalidad del mortal o afirmando la existencia de lo Absoluto, sujeto y promesa de relación (cf.64). Sería una contra-verdad suponer que una relación con el Absoluto tiene una estructura de modo originario a la experiencia porque *Dasein* existe en el mundo sin Dios. Aunque suene drástico decirlo, nada constitutivo a nuestra existencia en el ser exige necesariamente que lo Absoluto se comporte primeramente para nosotros como aquel que nos deja ser. Pero esto no quiere decir en modo alguno que se juzga la no existencia de Dios, porque aquí el mundo sería la pantalla entre el *Dasein* y Dios.

Estar expuestos a lo Absoluto no nos da derecho a existir en un horizonte más basto que la apertura del mundo y la proxi-

midad a lo sagrado. Cuando Lacoste habla de exposición remite a lo posible y a la libertad de aquel que quiera abrir un nuevo horizonte. La exposición es ciertamente una experiencia, pero una experiencia de exceso que cae en la responsabilidad del hombre para el desvelamiento de una donación divina.

Si ninguna relación originaria nos liga de manera evidente a Dios (un *a priori* de la religión, si es que existe, no es un *a priori* de la liturgia) «corresponde a la humanidad exponerse deliberadamente a un Absoluto, cuya evidencia es despejada por Él mismo o por el hombre» (66). Es un hecho que la liturgia se manifiesta como un acto de presencia, pero hace falta comprender la perplejidad que introduce la mención de Dios en términos de presencia. Así como somos libres de afirmar la existencia de lo Absoluto, somos libres para poder existir en su presencia y exponernos a Él (cf.64).

Que el mundo nos deje insatisfechos es un elemento existencial y por tanto no significa concluir que estamos insatisfechos porque lo Absoluto existe. Lacoste observa que la insatisfacción, en todo caso, es un primer momento que desvela la exposición a Dios. Cuando la apertura inmanente a la experiencia de la conciencia impide al yo liberarse de sus inquietudes e incertidumbres permanentemente hay que distinguir que es la exposición a Dios el orden que desborda a nuestra apertura al mundo y, por tanto, el que dará la experiencia de exceso. Su fundamentación ontológica es la inquietud existencial.

Si ahora observamos la inquietud del yo, ésta se convierte en un elemento antropológico que discierne; y de esto se sigue que la experiencia de exceso es orientada a la posibilidad y capacidad para la presencia de lo Absoluto. En este planteamiento hay que salvaguardar la libertad humana en la relación. Somos libres de afirmar la existencia de un Absoluto que es sujeto y promesa de relación del mismo modo que podemos elegir existir en su presencia y estar expuestos, solo decidiendo no existir bajo las lógicas del mundo: el mundo cesa de envolvernos. El yo empírico y el yo escatológico abre las posibilidades y reorienta todo a una identidad que, fortalecida, no permite que la apertura defina su humanidad; sí, está, pero en suspenso pues el régimen litúrgico no la implica (cf. 64).

El análisis sigue. Cuando rompemos el campo de la experiencia bajo el concepto mundo y bajo la exposición como exceso de experiencia, ¿existe otra posibilidad para acceder a una

nueva modalidad de experiencia, es decir, no sólo la de afirmar que lo Absoluto existe, sino existir en su presencia y expuestos a Él? ¿Se hace necesario que aquel que quiere existir ante Dios se encomiende a una experiencia?

La respuesta es la de habitar el límite. El yo empírico y el yo escatológico, sometido a las leyes topológicas es quien decide subvertir estas leyes para entrar en el *archilugar* y de esta forma habitar en la frontera. Esto supone tres aspectos: ser-en-el-mundo, ser ante Dios (apertura y exposición) y pensar la no-experiencia como el exceso. El hombre sabe que lo Absoluto promete presencia. Vamos a decirlo de otra manera: habitar el límite es experiencia de la no-experiencia como presencia escatológica.

4.5. *Habitar los límites*

La liturgia es obra mundana con lo cual, hemos de insistir y precisar que debe ser interpretada desde el vínculo fundamental que mantiene con la lógica mundana existencial. Por esto, en sentido litúrgico, mundo es un rasgo esencial y la liturgia, «si se da a sí misma un horizonte no mundano en el mundo» prueba que mundo no es algo que no se pueda trascender. Más bien, permite quebrar cualquier clausura dando lugar a que pensemos una estructura de presencia a la que se le puede negar el derecho de ser un determinante último» (65). De la experiencia del mundo no esperamos ninguna promesa, pero lo que hacemos es desentendernos simbólicamente para dar consentimiento a otra estructura de presencia que afirma nuestros deseos de existir ante Dios y definir nuestra identidad más auténtica.

Con todo esto, Lacoste trata de definir con precisión la identidad del hombre que habita en la liturgia acudiendo al lenguaje del límite. Habitar el límite es estar en un lugar que separa dos ordenes de la experiencia¹⁵ y no tanto dos regiones del ser. Porque, si solemos vincular el nombre de Dios a la certidumbre experiencial, ¿de quién (o de qué) se trata si nos basamos en una vivencia consciente para pronunciar el nombre de Dios?

Como síntesis de este planteamiento, ofrecemos las siguientes afirmaciones. La exposición a lo Absoluto es la no-experien-

¹⁵ En ningún sentido se trata de la separación de dos regiones del ser, (el más acá no es una región de la que estaría ausente lo Absoluto).

cia, exceso que niega la experiencia pero que es más vasta que toda experiencia. El liturgo decide habitar el límite porque lo que quiere es subordinar la evidencia que es él mismo y la evidencia del mundo por la no evidencia de Dios. Y, ¿qué puede atraerlo o motivarlo para llevar a cabo tal subordinación? —El conocimiento de la no-experiencia, porque conocimiento y no-experiencia no se contradicen. Estamos definidos por la posibilidad, porque hay un ansia de existir bajo el signo de lo definitivo que nos es dado como provisional. En este sentido, la única escatología verificable sería la muerte. Pero por otra parte, el hombre que reza es un ser libre para instaurar el bien y que, incluso, no hace oídos sordos al llamado ético por poner atención a lo Absoluto. Ante lo Absoluto estamos interesados y confiados a su promesa. Hay que cuestionarnos: entonces, ¿por qué apelar a un futuro absoluto cuando hay que hacer frente a las exigencias inscritas en la lógica de nuestra presencia en el mundo? ¿cómo justificar la dilación de las tareas de la moral y la justicia?

El hombre que decide la vida de la liturgia está en un orden donde las cosas definitivas cambian. Se instaura en el elemento del conocimiento la inexperiencia¹⁶ y, de esta manera, se concibe que la proximidad de Dios conocido puede no venir a la experiencia (cf. 70), pero, a su vez, ser-en-el-mundo y ser ante Dios coinciden totalmente. Quien elige existir ante la presencia de Dios, en la medida en que tiene razones para hacerlo, reorganiza toda lógica de sí mismo. Hemos de decirlo: el encuentro del hombre con Dios, su relación se da a pensar desde negaciones fundamentales que son: la no-experiencia o el no-acontecimiento y existir encontrando una fuerte legitimación *a posteriori* (cf. 79).

5. IDENTIDAD Y VOCACIÓN

Un asunto de lo más común y cotidiano de la plegaria es la espera que permanentemente se verá frustrada porque lo Absoluto puede no venir a la experiencia de la conciencia¹⁷. En este sentido, la definición del hombre es más por la espera que por la presencia plena y exenta de ambigüedad. Entonces, ¿resultaría imposible pensar que lo inaccesible y lo no verificable

16 La presencia histórica de Dios no es su parusía (presencia, llegada); esta retiene en la ambigüedad toda llamada experiencial.

17 Lacoste excluye las experiencias místicas.

pueden regir nuestra identidad más exacta aceptando existir kenóticamente? La liturgia puede probar que hay una fuerza identitaria en el hombre para rechazar toda resignación. La paz escatológica no es utópica desde el momento en que sabemos que el hombre puede elegir la no violencia y elegir el bien a pesar de la complicidad inherente que la historia le recuerda sin desentenderse de su responsabilidad en ella (cf. 75). «Si lo Absoluto es sujeto y promesa de relación, la liturgia es el lugar necesario, simbólico y real, de existencia cumplida [...] la desdicha litúrgica de la conciencia constata a qué riesgos está sometida toda experiencia que se adhiere al *éschaton*» (97).

Nuestra identidad es un ser de hecho y un poder ser. En el entrelazamiento de estos dos modos de ser se constituye una identidad: soy aquello que no soy (aún) pero que represento litúrgicamente. Hay un despliegue de estos dos modos de ser y es importante aclarar que uno no es deducible del otro, en tanto que la promesa de lo Absoluto no contradice la lógica real constituida por nuestro ser-en-el-mundo; es más una posibilidad que viene a lo real. Dios no debilita la identidad del hombre, está ansioso de que seamos nosotros mismos. Poder ser remite al porvenir y constata la preocupación real que ha partido del presente, con lo cual el porvenir pesa sobre el presente.

La fuerza de la vida en la liturgia, o sea, decidir habitar el mundo y ser ante Dios revela y constata la identidad humana en el sentido de que el hombre ha llegado a ser lo que es, gracias a que se ha apropiado de aquello que no pertenece a nadie, el porvenir. Esto confirma que el hombre en la liturgia toca una realidad en la que reina la posibilidad. La preocupación está presente, pero anticipa y con anterioridad a nosotros mismos nos esta haciendo existir (cf. 82). Lacoste añade al yo un adjetivo particular en función de la relación: el yo *escatológico* y el yo *empírico*. La relación del yo escatológico con lo Absoluto basta para definir al hombre y hacerlo vivir (sin probar con esto que tengamos derecho a una existencia más allá de la muerte). Para el yo escatológico es plenamente posible el cumplimiento de todas las cosas en Dios si Dios lo promete. Pero este yo solo es real bajo el modo de realidad comenzada, pues sabemos que plenamente real solo es el yo empírico, relación (del todo real...). El yo empírico es el que está prendido en la red mundana de relaciones locales y temporales que lo determinan, ahí donde Dios no basta y donde el mundo se interpone siempre entre Dios y el hombre (cf.82). Ciertamente, el entrelazamiento de estos dos

modos de ser provoca la tensión de relación entre el yo escatológico y el yo empírico, que perturban la progresión conciliadora, pero no como un campo de batalla en el que se enfrentan dos principios; más bien, conviven sin una conclusión que no quiere ser cierre. El argumento se sostiene en lo escatológico porque no elimina la facticidad, solo permite cierta ocultación de la facticidad¹⁸ en la que se revelan secretos que están presentes.

A continuación presentamos las cuatro observaciones que describe el autor en relación a la identidad litúrgica que da paso al ser por vocación, es decir, el conocimiento que anticipadamente ejerce el porvenir sobre cada presente.

1. La ley de lo posible se impone sobre lo real; lo prueba la preocupación presente de lo que todavía no es. Dicho de otra forma, el mundo de la no-parusía desea una parusía. La liturgia representa el poder de dejar en suspenso todo lo que separa al hombre de la parusía. Se vive en una presencia como si (pero sólo como si) esta presencia fuera parusía. El *éschaton* no subordina a lo real, aparece como condición de un presente al que nada le falta, es decir, un presente saturado de sentido que puede vivir en el gozo de una presencia y no presente de una realidad puesta en cuestión por posibilidad alguna.
2. En la liturgia el hombre ambiciona el disfrute, aunque ha de estar prevenido respecto a todo entusiasmo, porque la ambición ha de pesar más que sus realizaciones.
3. El presente pleno no es el de la eternidad porque no rezamos para olvidar que somos seres mortales; seguiremos siendo mortales. Más bien, estamos prisioneros de otra lógica en la que la muerte no tiene la última palabra. En el caso de la liturgia, la alabanza descalifica la distancia que se interpone entre el hombre y Dios. Queremos que Dios nos baste.
4. Quien reza existe de su futuro en adelante, pero no en un acto de anticipación de la conciencia. El que reza no

18 El autor nos dirá que hay que rechazar que se cierre superficialmente la facticidad y si una facticidad es la muerte la liturgia negará que la muerte sea la última palabra de la vida, nuestra presencia en el mundo ratifica la escatología empírica representada por la muerte (p. 92).

necesita conocer explícitamente. Lo que quiere es arrancar los secretos de la liturgia. Al modo conceptual, el hombre distingue bien el yo empírico del yo escatológico. El yo no puede probar que un porvenir absoluto distinto de la muerte nos esté prometido. Lo que si prueba es el exceso de nuestro ser con respecto de nuestro ser en el mundo (cf. 84-86).

5.1. *Conocimiento de sí: yo escatológico y yo empírico*

Si la vida litúrgica mantiene la tensión entre el yo escatológico y el yo empírico es por el hecho de ser dos realidades definitivas y ambas ejerciendo su influencia sin que podamos sustraernos. Por lo tanto, la tensión se perdería si las leyes del mundo fueran transgredidas; y este asunto solo sucede en ciertas formas de experiencia mística, donde no se obedece ninguna ley y en la que solo está la arbitrariedad de la benevolencia divina.

De esta forma, asumimos que mientras que el yo se ve determinado por la apertura al mundo, la conciencia vive la no evidencia de un Absoluto no evidente que la tiene en desasosiego y sin quitarse la ambigüedad perpetua. Esto es así: aquel que se decide vivir ante Dios entrelaza el yo empírico, al que corresponde vivir bajo el modo de conciencia, y el yo escatológico, al que no le corresponde estar en el orden de la conciencia sino del alma. Y este encuentro del alma no se deja confundir con ninguna experiencia de inmanencia (cf. 57).

Es un hecho que la conciencia asiste y no se ausenta mientras el hombre quiere vivir ante Dios. El tiempo la determina. En este sentido, recordamos y acudimos de nuevo a la distinción entre apertura y exposición. Exposición ante lo Absoluto no es descansar sobre la apertura que tenemos ante el mundo; esta existe, pero la exposición ante lo Absoluto es originaria, (la región de la vida que es el «alma»)¹⁹, es decir, la clave de la vida

¹⁹ El término alma aquí se utiliza como «la que es portadora de toda la coherencia de la experiencia litúrgica: si bien no sostiene sola el peso de la reivindicación que lo Absoluto ejerce sobre el hombre (el cuerpo y la conciencia también soportan dicho peso) sí es la única que nos dice, no obstante, que esta reivindicación excede todo lo que la experiencia puede aprehender, y que la liturgia debe ajustarse a este exceso de experiencia si no queremos sucumbir al psicologismo.

más profunda que la conciencia. Entonces, ¿qué jurisdicción tiene la conciencia en la liturgia? En cierto sentido, Lacoste desaloja fuera de la vida consciente la relación litúrgica entre el hombre y Dios, pero con esto no dice que lo Absoluto se rehúse a entrar en la conciencia. El hombre conoce porque «nadie ingresa a la liturgia sin desear que Dios le visite y sin comprender que Dios no está jamás presente a la conciencia de un modo plenamente evidente [...]. Pero esto no impide que podamos decir que en la esfera de la inmanencia de la conciencia podemos dar muestra de nuestra atención para Él aunque no tengamos pruebas apodícticas de una visitación» (88). San Juan de la Cruz en línea con esto hace una invitación de este estilo, «estar con atención y advertencia amorosa»²⁰. Desde esta perspectiva, la experiencia de sufrimiento puede adquirir unos grados de intensidad que ponen en cuestión la existencia y socaban la esperanza y confianza fundamental indispensable para orientarse con sentido ante Dios, evitando cualquier nihilismo o escepticismo radical.

En definitiva, la experiencia de la liturgia no se puede interpretar como experiencia de la conciencia; esto le generará desasosiego, estará naufragando y, si el hombre se define como conciencia siempre se verá en la desgracia. Digámoslo claramente: la identidad empírica experiencial (experiencia religiosa que puede ser la de la esfera del sentimiento) se torna destinada a la frustración constante porque ahí nunca se cumple el gozo prometido de una experiencia sensible. Pero, en cambio, en la posición que defendemos hay una reorientación en cuanto a la identidad. La identidad del yo escatológico en la liturgia, siendo originaria y más profunda, en esa región que es el alma, lejos de toda resignación, se determina por lo posible. El porvenir, determinando el presente, es el yo escatológico, que llamamos también alma o yo expuesto, que tiene las razones suficientes como para saber que lo humano no se reduce a la facticidad, a lo que percibimos o sentimos inmediatamente a nivel consciente.

5.2. *Disposiciones para el cumplimiento de la promesa de relación*

El hombre necesita personalmente ejercer ciertas disposiciones y recorrer unos preámbulos existenciales para que haya un

²⁰ 2S 12,8.

doble despliegue del yo empírico y el yo escatológico, haciendo que aflore a la conciencia y pueda reclamar su adhesión a la libertad. Si libremente queremos vivir en el mundo y vivir ante Dios, es necesario hablar de disposiciones que el hombre tiene que desplegar ante la conciencia y ponerlas en juego para el cumplimiento de su ser por vocación. De estos caminos y sendas escribe San Juan de la Cruz:²¹

Para venir a gustarlo todo
no quieras tener gusto en nada.
Para venir a saberlo todo
no quieras saber algo en nada.
Para venir a poseerlo todo
no quieras poseer algo en nada.
Para venir a serlo todo
no quieras ser algo en nada.

Para venir a lo que gustas
has de ir por donde no gustas.
Para venir a lo que no sabes
has de ir por donde no sabes.
Para venir a poseer lo que no posees
has de ir por donde no posees.
Para venir a lo que no eres
has de ir por donde no eres.

Cuando reparas en algo
dejas de arrojarte al todo.
Para venir del todo al todo
has de dejarte del todo en todo,
y cuando lo vengas del todo a tener
has de tenerlo sin nada querer.

En esta desnudez halla el
espíritu su descanso, porque no
comunicando nada, nada le fatiga hacia
arriba, y nada le oprime
hacia abajo, porque está en
el centro de su humildad

5.2.1. Del saber múltiple al interés

El que está en la liturgia tiene un saber que es múltiple. Por una parte, el yo escatológico quiere estar, y esto duplica un

21 1S 13,11.

interés que supone dinamismo existencial, capaz de romper con sus condiciones nativas. El yo sabe el peso de su identidad empírica (conciencia) y, al mismo tiempo, sabe el otro modo de experiencia admitida por el yo escatológico, el alma. En este sentido la posibilidad que determina su identidad afirma su ser por vocación. Esto significa que el interés dinámico, la dialéctica y la libertad no permitirán que el yo esté abocado al fracaso. Más bien, llamado a ser por vocación vive ante Dios.

El yo que aún no se preocupa e inquieta interesa al yo que ya está haciendo que la posibilidad desborde la facticidad. Por esto mismo, la inquietud será lo propio de la actitud escatológica porque cuando se entra en la liturgia nada se interpone entre el hombre y lo Absoluto. Ciertamente la inquietud nunca es saciada, pero esto no es impedimento para vivir la proximidad con Dios. Lacoste dirá que la proximidad siempre abraza más distancia. Vemos el entrelazamiento: el yo que está empíricamente inquieto puede constatar que lo Absoluto le inquieta eternamente, y la actitud del yo escatológico es aceptar esto como una promesa. Lo Absoluto no nos hace perder interés por el mundo para ofrecernos sus dones, al contrario, nos interesa más en él (cf. 118).

Ese es el doble despliegue simultáneo, ser de hecho y ser ante lo Absoluto. Lacoste dice que esto acontece en un orden superior, donde podemos pensar el *éschaton* como cumplimiento de una identidad más exacta: ser de hecho y ser por vocación que goza de una parusía.

5.2.2. La paciencia

¿Qué consecuencias tiene la paciencia en la liturgia? Lacoste rechazará toda plegaria contemplativa que sea gozo de saber absoluto; mucho más esencial es centrarnos en las muchas razones que tenemos para «rezar». La paciencia, presente a la conciencia, adquiere carácter de virtud litúrgica porque, de alguna manera en ella, el hombre espera porque sabe que espera a 'Alguien', aunque tenga que esperar toda la existencia. Esto nos lleva a afirmar que la paciencia se impone a la conciencia y se constituye como una hazaña. Siempre que hay paciencia es porque se espera lo conocido. Y conocer, desde el acercamiento de Lacoste, no es comprender lo conocido, sino que es lo que está en la lógica de la no-experiencia. ¿Cuál es el despliegue del

yo escatológico en estas circunstancias? Este yo, en el alma, se mantiene en una espera orientada en las realidades definitivas. Decididamente se identifica en la posibilidad de ser aún cuando su espera pueda ser eterna frustración. Juan de la Cruz describe muy claramente el sentido de la espera, «cuanto más de esperanza tiene, tanto más tiene de unión de Dios; porque acerca de Dios, cuanto más espera el alma, tanto más alcanza. Y entonces espera más cuando se desposee más»²². El hombre que quiere libremente estar ante Dios está expuesto a la experiencia de exceso, como ya lo dijimos, decidido a la no-experiencia y no a un saber inmediato del sentimiento de una conciencia (cf. 124). Ciertamente, ni la paciencia de paciencias tiene la mínima potestad sobre Dios; pero de aquí no se sigue pensar que ser impaciente es una falta (para el bien no hay que esperar, o como dice Teresa de Jesús, el amor apresura los pasos). Lacoste apunta a otro hecho: hay una hazaña humana que constituye a la conciencia.

En la liturgia, cuando el hombre reorganiza lo definitivo la paciencia se impone a la conciencia porque entre Dios y el hombre está el mundo, y esto no lo podemos abolir. Ser paciente es decidir deshacerse de toda pretensión y, en el exceso a lo Absoluto, saber que nada de Él es pasajero sino definitivo. De esta manera, el yo escatológico alcanza un reconocimiento de presencia de una promesa prometida que, gracias a que viene de lo Absoluto, no tiene por qué llegar a la conciencia y convertirse en certeza afectiva (cf. 127). «Ya sea que haya experiencia sensible o no, el huésped puede resolver la tensión entre el yo empírico y el yo escatológico. El yo está en *archilugar*, y ahí la relación la sella con Dios o sabiendo que Dios la sella con él» (123).

5.2.3. Descentrarse para ser vistos

Las razones que operan en la teoría litúrgica de Lacoste hablan en un lenguaje originario. Dicho esto, la liturgia determinada como no-experiencia con ninguna racionalización del hombre puede contradecirlo. Anteriormente, reconocimos que la percepción humana es inadecuada por el hecho de que en el horizonte de mundo, el claroscuro, se nos oculta algo propio,

pero en el mundo no sólo somos espectadores, también otros nos ven. Somos vistos.

Es evidente que el yo en la liturgia desea ver a Dios y su actitud simbolizada llevada al límite es salir de sí, descentrarse sin tiempo ni respiro y reconocer una nueva realidad con ansias. En estas circunstancias vale la pena preguntarnos, en el horizonte mundano, cuáles son las condiciones de este deseo de ver a Dios y qué hace que podamos ver. Lacoste lo explica, refiriéndose a una alteridad originaria del acto litúrgico que, de alguna manera, saca al hombre de un sistema que lo tiene encerrado. Hay una inversión. Yo no soy pura mirada y capacidad de percepción, también soy visto por otro y muchas veces sin que yo lo sepa. Es un hecho que existo carnal y objetivamente para otros.

El yo es un yo y un tú para otros, solo que el modo de tú no sería originario como el yo. Analizando el acercamiento de Lacoste, vemos necesaria una interpretación acerca del yo-tú. Si el yo es originario, esto implica que se ha de marginalizar y descentrar ante el tú. En este sentido la no-experiencia supone que el yo conciente se vea despojado de ciertos privilegios que no necesariamente implican su debilitamiento. La no-experiencia, exceso y exposición a Dios, afirma la identidad del yo como un tú ante Dios. Entonces, si somos un tú para Dios, podríamos interpretar a nuestro autor atreviéndonos a llamar a ese tú que somos ante Dios, un yo más yo que yo mismo; o dicho de otra manera, Dios es más yo que yo mismo y estoy expuesto ante Él. Soy tú para Dios y, en este sentido la relación se cumple en el yo originario y en el tú que somos para Dios. Esta inversión permite afirmar a Dios como el que Es. Al mismo tiempo el hombre afirma su identidad de yo-tú, término de la mirada de Dios. Lejos de ser objetivado, el hombre accede a nivel de interlocutor de Dios, destinatario de su condescendencia, la más alta posibilidad del hombre en expresión de Juan Martín Velasco. En este sentido el yo siempre está más allá de sí mismo, no en éxtasis, sino ganando identidad.

Bajo estos presupuestos, el hombre en la liturgia está existiendo en relación, hombre, mundo y Dios. El hombre visto por Dios al modo de conciencia se ve extraviado y, a la vez, tocando la experiencia de sus límites. Pero la conciencia deja de ejercer poder alguno sobre aquello que le deja ser. El yo escatológico, el alma, desde una pasividad más esencial, estará previniendo que

la conciencia se glorifique. Más bien, le estará haciendo partícipe de un despojo humilde. Queda entonces el yo descentrado que está al modo del alma y privado del gozo de todo objeto y por tanto de tratar al otro como tal. «La vida bienaventurada se convierte así en el nombre humano por excelencia para Dios; un nombre cargado de toda la significación, de todo el valor que le confiere el deseo humano radical y la medida infinita de que dota a ese deseo el Dios que lo suscita. Solo de esta forma, el deseo descalifica todos los objetos que pueden pretender saciarlo, lleva en sí mismo el destino y la meta a la que se orienta»²³.

Con esto queda dicho que el descentramiento se puede llamar conversión. A partir de esa conversión, es donde la conciencia en la liturgia existe pero bajo el modo de conciencia con estas condiciones. Su único gozo es posible solo para aquel que acepta que es objeto de solicitud y que es despojado de toda experiencia que le pueda ofrecer la fruición de bienes escatológicos. Aunque alma y conciencia se contradicen, en la liturgia esto no se atenúa, al contrario se constata; pero el hombre, al no darse por satisfecho en su saber, vuelve el rostro a Dios. Para Lacoste, «tal vez la conciencia extraviada esté más cerca de la realidad definitiva del ser de conciencia, de lo que lo está la afirmación del ego» (200). El hombre no se da la existencia, pero sí contribuye a su propia génesis.

5.2.4. La abnegación

Desde esta perspectiva, la abnegación debe ser entendida como una puesta a disposición que solo ratifica a la conciencia su inexperiencia aunque en ella la no-experiencia opere en una doble frustración: rechazar los placeres de la vida terrena y, a la vez, verse privada de todo gozo anticipado de la proximidad definitiva de Dios que tanto anhela. Pero, en el orden litúrgico, la abnegación sabe vivir esa frustración no como ruptura sino como una reconciliación. El liturgo, fortalecido hace la doble renuncia: renuncia definitiva de habitar bajo las leyes del mundo y renuncia provisional de ver a Dios. Estas negaciones hacen que triunfe la relación del hombre con Dios, ya que el hombre sobrevive sin que deba negar que está próximo a Dios

²³ Juan Martín Velasco, *Testigos de la experiencia de la fe*, Narcea, Madrid 2002, pp. 41-42.

y su condescendencia. La abnegación sabe lo que sabe y no necesita articularlo; sabe vivir esta doble frustración. Por tanto, se trata de un querer sometido al otro.

5.2.5. Voluntad. De la apropiación y la desposesión

En el acercamiento de Lacoste, la voluntad no está ligada a un querer ser o a un deseo de ser, ya que querer o desear, explica, puede ser de cualquier cosa como lo veremos. La voluntad a la manera de liturgia se entiende en otro sentido. Voluntad es prestar atención a lo Absoluto —andar con advertencia amorosa— sin dejar de asumir que por más que lo ‘quiera’ o lo ‘desee’ no puedo reconciliarme con Dios ni darme mi propio futuro.

Para Lacoste el hombre *mínimo* se identifica con un don ya dado y para esto lo primero es comprender lo que se niega y lo que se apropia. Y, ¿cómo accede el hombre a lo que le es más propio (preescatológico) perdiendo lo que es (nativamente) más propio? La respuesta requiere pensar con términos clásicos la apropiación y la desapropiación y saber cómo una abarca a la otra.

Para comprender mejor la posesión y desposesión hay que distinguir; existimos bajo dos niveles: a) El mundo no es aparición o espectáculo, recordemos que es lo otro, lo no-yo manifiesto ante mí y, por tanto, que se nos da. Por eso «puede deleitarnos, suscitar contemplación e intereses teóricos. Pero esto no es todo; el mundo se ofrece a partir de cosas que solicitan no solo una mirada que las contemple, sino la mano que las acaricie y que puedan también asirlas, utilizarlas, transformarlas: hacerlas suyas» (220). En este sentido, podríamos decir que hay una posesión imprescindible que se torna constitutiva a la manera de ser nativa. b) El hombre está en relación con los entes que pueblan el mundo, más que apoderarse de ellos, los hace su morada y los habita. Ahora bien, ya que mundo no es un ente sino un horizonte, no se puede poseer como se poseen las cosas. El mundo es de todos, pre-existe y es común a todos los hombres.

Por una parte, un nivel de existencia afirma que el hombre puede perder lo que le es más propio y que la apropiación es rasgo esencial y nativo. Es una realidad existencial de nuestra presencia en el mundo, pero todos sabemos que es a modo

de prórroga cuando tropezamos con el hecho de la muerte. La muerte no tranza con el hombre y, si esto es así, la no posesión nos atraviesa a todos por igual (cf. 122). El mensaje de la muerte es la obra de desposesión y, desde ahí, ya podemos sospechar que la apropiación no quiere decir que se impongan ni abandonen las lógicas de la apropiación.

Lo que hay que hacer es reconocer nuestra condición e indagar más ¿cómo podemos pensar que la apropiación y desappropriación son parte de esta condición? Es cierto que no nos apropiamos de todo y tampoco podemos ser sin apropiarnos dada la participación en el juego de posesión, ya que no es un derecho sino una necesidad trascendental que se nos impone. Lo que sí es un hecho es que habitar el mundo nos pone de frente con la fragilidad de la apropiación al tropezar con la muerte. La conclusión que resaltamos es que aquí se impone la desappropriación sobre la apropiación. Camino del hombre *mínimo*. Es verdad que la indigencia no niega la realidad de la posesión, pero no es un rasgo nativo (cf. 223) Quedamos atados a la vida y a la vez con la necesidad de hacernos a nuestra identidad más exacta. Y, ¿cómo se despliega la desposesión en la liturgia? Recordemos que la relación del hombre con el Absoluto es reconocer la vía de fidelidad a lo que somos y nos es más propio. Si la liturgia no anula la vida del hombre en el mundo, prueba que el hombre puede sobrevivir aun cuando los vínculos que lo unen a él le revelen que toda apropiación se haga impensable.

El hombre en la liturgia accede a lo que le es más propio poniendo entre paréntesis lo inesencial que significa dejar toda apropiación frustrada. El carácter litúrgico tiene un decreto: la anticipación que tiene como fin subordinar al ser en el mundo al ser ante Dios. Lo Absoluto se convierte en toda su preocupación, aprehender de nuevo un sentido primitivo de humanidad, ser por-vocación que se afirma y se anticipa. Pero seguimos afirmando que no es suficiente disponerse para vencer las lógicas de la apropiación, del saber. Las reglas de lo *a priori* que gobiernan el mundo no son abolidas y el debate se hace un debate infinito. El hombre se afirma porque quiere entrar en la liturgia y tiene claridad en que sólo Dios le basta sin ninguna fruición por la proximidad definitiva que Él pueda conceder o compensar. Su porvenir sólo es inteligible en el orden de la promesa. Seguirá siendo privación y déficit, pero reconciliado con lo absoluto con rasgos de hombre *mínimo*, definiendo su identidad.

6. CONCLUSIONES

Después de todo lo que hemos dicho, constatamos que los elementos antropológicos que propone Lacoste iluminan el camino de la experiencia religiosa para el creyente de hoy. Puntualizamos la tonalidad fundamental del análisis como «la alegría paradójica».

Cualquier cuestión del hombre que afronta litúrgicamente a Dios, no puede organizarse como una simple antropología glorificada. El hombre reconciliado vive hoy el cumplimiento de lo que Dios promete, pero para comprenderlo hay que meditar la distancia que aún hay. Mientras existimos, mundo y tierra tienen potestad sobre nosotros; por este hecho, no hay que ir demasiado pronto a hablar de experiencia escatológica, o demasiado tarde para decidir que la dicha del hombre la ostentan mundo y tierra. Al final es encontrar una definición de identidad más exacta para el hombre: la del *hombre mínimo* que libre decide existir ante un Dios que ha tomado sobre sí la humillación.

En los intersticios de la fenomenología Lacoste ha tratado de revelar el terreno y el límite de la conciencia humana que encuentra una trascendencia irreductible. Ese terreno es el don pre-predicativo afectivo del mundo, como la vía espiritual común compartida tanto por el filósofo de la religión como por el místico y lo irreductible al logos humano. Dios difiere del mundo, de lo sagrado y de las cosas. Sin embargo, esa diferencia no se introduce en el campo del conocimiento, sino que nos hace estar atentos a la multiplicidad de modos de apariencia, de saber y de experiencia. Dice Lacoste que el fenómeno de lo Absoluto en la liturgia no se puede someter al lenguaje. Por eso su descripción correcta requiere la realidad de lo que describe como: amor, benevolencia, condescendencia, promesa, cumplimiento. El hombre que quiere existir litúrgicamente y esta forma de nombrar a lo Absoluto serían análogos.

Después de todo lo que hemos expuesto hay afirmar que lo Absoluto no exige de nosotros un éxodo fuera del mundo o una habitación marginal en él. Al contrario, el mundo es el lugar donde somos lo que debemos ser, donde podemos ser felices. Es un tiempo y en un espacio de libertades con capacidad de hacer el bien, y que no podemos dar mejor prueba de nuestra dignidad humana más que haciéndolo. Viendo nuestra historia cabe la pregunta: y, ¿por qué el hombre no hace el bien, o ni siquiera lo quiere? Las exigencias del bien son posibles porque

estamos en el campo de libertades. Estar ante el prójimo no exige deber alguno por el hecho de que no hay ninguna obligación nacida de alguna condición *a priori* (cf. 100). Ni tan solo porque esto nos parezca bueno, puede ser. Recuerdo una formulación de Miguel García-Baró, según la cual la muerte es inolvidable, pero el Bien es susceptible de negación o de olvido, la muerte fuerza, pero el Bien no violenta, solo llama y habla. En este sentido, si lo pensamos más, podemos atrevernos a decir que nuestro ser de hecho es un ser ateo y pagano.

Cuando rezamos podemos estar muy desviados de lo esencial. La gracia de lo Absoluto no tiene por qué llegar a la conciencia. Pero eso sí, quedamos invitados a que si llegara nos requiere serio discernimiento que evita algún entusiasmo del que seríamos sólo nosotros los responsables.

Mirar la situación actual nos empuja a asumir la responsabilidad y el compromiso de pensar más lo que significa existir habitando el mundo expuestos a Dios. Se hace evidente que la ética, la moral han de mantener un vínculo inmanente con la litúrgica, aún sabiendo que la desdicha de la conciencia en ella es un momento inevitable, pero que lo inmediato, el mundo hurta lo más importante de nosotros, lo esencial, lo que nos es propio. No estamos destinados a la frustración y a la resignación, sino a la esperanza y confianza absoluta.

El hombre *mínimo* nos abre a la noción de una antropología *crucis*. El hombre reconciliado no es un pasado que restituye nuestro origen, es y sigue siendo el secreto de un presente mantenido, una distancia entre porvenir y lo inicial. Aprender del crucificado, es existir en el corazón de Dios que no disimula su rostro paternal, y por tanto, toda confirmación afectiva, aquí es inesencial. La existencia reconciliada es lo esencial. Gozar de la proximidad divina disminuyendo la relación con el mundo pero habitándolo. Podemos vivir en paz y próximos a Dios sin que ese deseo se vea saciado. Definimos nuestra identidad cuando aceptamos existir kenóticamente, donde rige un saber: Dios promesa de relación. Nuestra verdadera patria es el Reino de Dios y Dios puede reinar sobre el hombre en el mundo. La vida puede ser trasgredida por las condiciones que le son impuestas para vivir desde lo que nos es más propio.

Aquel que reza volviendo su rostro a Dios, no tiene nada ni puede adueñarse de nada, ninguna fruición le compensa, porque su afirmación es que «Solo Dios le basta».

En nuestra reflexión no dijimos la última palabra; decimos la penúltima: experiencia preescatológica.

«Una palabra habló el Padre, que fue su hijo,
y ésta habla siempre en eterno silencio,
y en silencio ha de ser oída del alma» (2S 22,3-6)

Angélica MORALES ARIZMENDI