

¿Dónde está Dios?

La pregunta en el mundo actual

Andrés Torres Queiruga *

Desde que hay humanidad, bajo diversos nombres y con resultados dispares, el hombre y la mujer se preguntan por Dios. Y, aunque ciertos ambientes actuales parezcan negarlo, la pregunta sigue ahí existente e insistente. Lo que sucede es que oscila y se metamorfosea, cambia de rostro con claridades deslumbrantes y oscurecimientos abisales.

1. De “Dios a la vista” al “eclipse de Dios”

Ortega, allá por 1926, comparando a Dios con el sol y a la humanidad con la tierra, habló de afelios y perihelios, es decir, de tiempos de máxima lejanía y de máxima cercanía. Buscaba la razón en la existencia de distintos “regímenes atencionales”, pues la conciencia humana no puede abarcarlo todo a la vez¹. De ordinario, la lucidez para un aspecto tiende a escotomizar, a hacer ciego, para otro. Cuando, por la fascinación de los descubrimientos o la riqueza de lo descubierto, el interés por lo concreto e inmediato acapara la atención, se oscurece la evidencia de lo trascendente. Y, al revés, cuando, como pudo suceder en cierto medioevo, lo terreno pierde relevancia y densidad, lo Divino brilla con evidencia priori-

¹ *Dios a la vista*, en *Obras Completas II*, Madrid 1961, 494.

* *Universidad de Santiago de Compostela.*

taria. Nuestro filósofo concluía: "Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino" y "sazones en que súbitamente, con la gracia intacta de una costa virgen, emerge a sotavento el acantilado de la divinidad"².

Curiosamente, el agnóstico Ortega pensaba que nuestro tiempo entraba en una fase de este segundo tipo, que "la hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista!"³. En cambio, el creyente Martin Buber, en 1951, hablaba del "eclipse de Dios"⁴. Contraste que, aparte de poner una vez más al descubierto la dificultad de todo diagnóstico histórico, apunta a una tensión real: más que de posturas exclusivas, se trata siempre de polaridades y acentuaciones. Esto apunta a algo decisivo: la oscilación en la mente humana responde al modo mismo de hacerse presente la presencia de lo Divino en ella, siempre tironeada entre los dos extremos, según los tiempos, las culturas, los grupos humanos y aún las etapas biográficas. Lo cual llama simultáneamente a la *cautela* contra dogmatismos de uno u otro lado, al *respeto* frente a las diversas posturas y a la *esperanza* para aquellas personas que, siendo creyentes, se angustian por miedo a que el eclipse se haga permanente.

2. La máxima presencia en la máxima diferencia

Desde una postura de fe, que, como es el caso de este trabajo, vive en la convicción —humilde pero confiada— del descubrimiento, el contraste merece ser esclarecido. Porque la convicción, si quiere ser humana, es decir, fundada y comunicable, no puede ser ciega, debe "dar razón de la esperanza" que la habita (1 Pe, 3,15)⁵.

Sería, por ejemplo, mal comienzo un camino por desgracia demasiado frecuentado en la tradición espiritual y teológica: el de pensar que eso es así porque Dios, pudiendo manifestarse con toda evidencia, se oculta voluntariamente. Las razones aducidas son

2 *Ibid.*, 493.

3 *Ibid.*

4 Conferencias en distintas universidades USA, recogidas luego en el libro *Eclipse de Dios: estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*, Salamanca 2003.

5 Detrás de este artículo, que quiere ser lo más simple y claro posible, hay principalmente tres trabajos míos: el capítulo final de *Creo en Dios Padre: el Dios de Jesús, como afirmación plena del hombre*, Ed. Sal Terrae, Santander 1998: "La evidencia de Dios y su alegría"; el cap. 5 de *La revelación de Dios en la realización del hombre*, ed. Cristiandad, Madrid 1987: "La revelación en su acontecer originario"; y el artículo "La experiencia de Dios: posibilidad, estructura, verificabilidad", en *Pensamiento*, 55 (1999), páginas 35-69.

diversas: desde la “prueba” ascética para ejercitar la fe —muy usada en la literatura espiritual—, hasta el “respeto a la libertad humana”, pues una manifestación evidente de Dios la haría innecesaria además de imposible. Por fortuna, la primera razón tiene hoy poca acogida: nos es más fácil comprender que las pruebas vienen de la vida con su ineludible dureza, y que Dios es, por el contrario, aquél que nos apoya frente a ellas⁶.

En cambio, la segunda goza de amplio prestigio tanto filosófico como teológico. Prestigio inmerecido, a pesar de que sus valedores pueden remontarse al mismo Kant⁷. Filosóficamente, una comprensión integral —no puramente intelectualista— y positiva —no de capricho o *Willkür*— de la libertad como capacidad de realizar el propio ser personal, indica que la evidencia del conocimiento no sólo no la merma, sino que la potencia: conocer bien a alguien facilita y potencia la libertad de la entrega; y, desde luego, ningún padre o madre sensato se esconde de sus hijos para dejarlos “libres” en su relación. Teológicamente, aparece todavía más claro: la fe implica ante todo confianza y entrega, y toda la Biblia está traspasada por el esfuerzo de un Dios que sale a la busca del hombre, llamándolo con amor incansable. Por otra parte, los bienaventurados, gracias a que viven en la claridad definitiva de la gloria, lejos de perder la libertad, la alcanzan por fin en su plenitud verdadera. Ignacio de Antioquia lo expresó en síntesis magnífica: “llegado allí, seré verdaderamente persona”⁸.

La razón de esa tensión polar es más profunda. Radica en la misma estructura de la experiencia religiosa, que pone en contacto lo finito con lo/el Infinito: *no puede ser de otra manera*. Es cierto que existen constelaciones históricas y aun responsabilidades humanas que contribuyen a oscurecer la presencia divina en el mundo. El

La razón por la que Dios en algunas épocas de la biografía o de la historia se eclipsa, radica en la misma estructura de la experiencia religiosa, que pone en contacto lo finito con el Infinito

6 Es curioso, con todo, ver cómo, a pesar de muchos textos en sentido contrario, la genialidad de san Juan de la Cruz lo lleva a superar esta mentalidad, hasta el punto de que J. Martín Velasco —*La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1995, 150-154—, establece un contraste entre su postura y la de muchos pensadores actuales. Cita, por ejemplo, este precioso texto del *Autógrafo de Andújar*, p. 1: “¡Señor Dios mío! no eres tú extraño a quien no se extraña contigo, ¿cómo dicen que te ausentas tú?”.

7 Cf., por ej., *Crítica de la razón práctica* A 263-266 (trad. de R. Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid 2000, 272-274).

8 Ignacio de Antioquia, *Ad Romanos* VI, 2 (*Padres Apostólicos*, ed. de D. Ruiz Bueno, Madrid 1965, 478; traduzo *ánthropos* por “persona”, para remediar mínimamente la inevitable connotación sexista de la gramática, incluida, por desgracia, la de este artículo).

mismo Vaticano II ha reconocido que una “parte no pequeña” corresponde a los propios creyentes por su mala presentación de la fe⁹. Pero, aún en el mejor de los casos y con una iglesia ideal, el problema sólo se aliviaría, no se resolvería: el mismo Jesús fue radicalmente incomprendido y convenció a pocos...

La idea de *creación* nos sitúa en la verdadera pista. Descubrir desde la precariedad de la contingencia creatural la existencia de Dios, implica abrirse a un abismo dual que desborda todos los parámetros del funcionamiento normal —mundano— de nuestro espíritu. Dios puede crear y fundar el mundo, justamente porque es lo “otro” del mundo, más allá de todos sus límites y capacidades: misterio inabarcable. Pero, al mismo tiempo, porque lo está creando y sosteniendo, es lo más íntimo y cercano, más hondo que las mismas entrañas. Dicho así, puede parecer metafísica alambicada. En realidad, lo ha percibido desde los comienzos la experiencia religiosa de la humanidad y san Agustín le dio palabra exacta: *interior intimo meo et summior summo meo*¹⁰.

Eso explica la sorprendente dualidad del hablar religioso sobre Dios, siempre —incluso en la misma persona— oscilante entre la evidencia del ignaciano “ver a Dios en todas las cosas” y el sanjuanista “¿a dónde te escondiste, amado?”. La cercanía *ontológica*, la presencia real del Creador a su creatura, resulta innegable a la reflexión. Pero para la vivencia inmediata resulta igualmente innegable la dificultad de su percepción *cognoscitiva*, debido a la densidad y consistencia de la creatura: tan entregada a sí misma, que puede percibirse como independiente y autoconsistente. Schelling y Kierkegaard —y desde la negación el propio Sartre comprendió su coherencia— vieron muy bien que esta consistencia sólo era posible gracias a la generosidad infinita del acto creador¹¹. Una consistencia tal, que Emmanuel Levinas acaba hablando de un “ateís-

9 *Gaudium et Spes*, n. 19.

10 “Más íntimo que mi mayor intimidad y más elevado que mi máxima altura” (*Confessiones* III, 6, 11 (CSEL 33, 53). Recuérdese que Heidegger decía algo parecido a propósito del Ser: “El Ser es esencialmente más amplio y al mismo tiempo está más cerca del hombre que todo ente, sea éste una piedra, un animal, una obra de arte, una máquina, sea un ángel o Dios. Sin embargo, la cercanía es lo que más alejado le queda al hombre” (“Wegmarken”, en *Gesamtausgabe* 9, Frankfurt a. Main 1976, 331).

11 Kierkegaard, igual que antes de él Schelling, sabía muy bien que “solamente la omnipotencia puede retomarse a sí misma mientras se da, y esta relación constituye justamente la independencia de aquél que recibe” (*Diario*, a cura di C. Fabro, Brescia 1962, 272). Sartre se refiere a este texto en su conferencia de la Unesco, en 1966: “El universal singular”, en Sartre, Heidegger..., *Kierkegaard vivo*, Madrid 1968, 37-38. Acerca de este aspecto en Schelling, cf. W. Kasper, *Das Absolute in der Geschichte*, Mainz 1965, 237 (alude también al texto de Kierkegaard).

mo de la creatura"¹² por el mero hecho de ser: en cuanto distinta de Dios —ésta es la maravilla inconmensurable de la creación—, tiende a afirmarse en sí misma, a asegurar su autonomía, hasta el punto de que puede incluso perder de vista la presencia fundante de su Creador o incluso rebelarse contra Él.

El problema es, pues, difícil y nunca superable, porque obedece a una forzosidad estructural y no a una decisión divina. Es decir, no se trata de un "dios" que, de manera incomprensible y contradictoria con su amor, hubiera decidido no manifestarse o no hacerlo con claridad. Pero por eso mismo, por derivar de la estructura misma de lo real, el problema está alimentado por la esperanza. Obedeciendo al límite inevitable de la finitud, no sólo no es querido por Dios, sino que lo implica a Él mismo, como aquello que dificulta su propósito sobre nosotros: *creándonos por amor*, nos apoya en el esfuerzo por superar nuestros límites, tratando por todos los medios de dárse nos y manifestárse nos en la generosidad irrestricta de su gracia y en la paciencia incansable de su perdón. Éste es el verdadero dinamismo de toda historia de revelación. Por eso la fe cristiana sabe que no está ante un dios tacaño, que se oculta, sino ante el *Abbá* de Jesús, que ansía revelarse a todos y a todas, empezando por los más pequeños (Mt 11, 25) y sin excluir siquiera a malos e injustos (Mt 5, 43-48; Lc 6, 35-36).

La experiencia religiosa constituye algo único y peculiar, puesto que en ella es esencial y determinante la referencia al Único.

Tenerlo presente resulta indispensable, porque de otro modo la reflexión acaba prendida en una inextricable red de equívocos que la orientan hacia falsas salidas, con detrimento tanto para la comprensión como para la vida. La experiencia religiosa constituye algo único y peculiar, sin parangón creatural que pueda serle estrictamente paralelo, puesto que en ella es esencial y determinante la referencia al Único. Por eso debe volver continuamente, como a su fuente nutricia, a su fundamento último y definitivo: al Dios que, por amor y únicamente por amor, nos está creando, sosteniendo e impulsando hacia la más auténtica y plena realización posible. Cualquier desviación de este principio lleva a una imagen idolátrica de Dios y a una deformación, cuando no a una perversión, de nuestra relación con Él.

Vale la pena intentar mostrarlo desde algunas aplicaciones.

12 *Totalidad e infinito*. Salamanca 1977. pp. 83-84. 87. 110-111. 166. 253-303.

3. El duro equívoco del "silencio" o del "ocultamiento" de Dios

Se trata de conceptos muy extendidos y de larga tradición. Y responden ciertamente a una dificultad real, que desde siempre se percibió como enigma doloroso. En la propia Biblia, los creyentes sienten muchas veces el peso del aparente silencio divino, como sensación de abandono y desamparo. Abandono íntimo: "no seas sordo a mi voz, que, si tú callas, seré uno más de los que bajan a la fosa" (Sal 28,1). Desamparo frente a la negación: "no estés callado, en silencio y quieto, Señor; mira que tus enemigos se agitan, y los que te odian levantan la cabeza" (Sal 83,2-3; cf. Sal 53,22; 39,13; 109,1; Hab 1,13; Is 64,11). En nuestro tiempo, una obra que gozó de amplia resonancia y muy fina a la hora de captar la atmósfera cultural, como es la de Charles Moeller¹³, abre el primer tomo justamente con este título: "El silencio de Dios". Con significativo acierto, incluye como protagonistas tanto a creyentes como a no-creyentes, porque, si distinta es la respuesta, común es el problema.

Y no hace falta acudir a testimonios externos: de uno u otro modo —en la certeza de la presencia y en la esperanza del encuentro o en la angustia de la ausencia y en el temor del desamparo—, esa dificultad es real y deja sentir inevitablemente su peso. Pero al mismo tiempo encierra un tremendo *equívoco*, puesto que da por supuesto que Dios calla voluntariamente, cuando podría hablar mostrándose con claridad y haciéndolo todo más fácil y sencillo.

Sin embargo, después de lo dicho no resulta demasiado difícil comprender que no se trata en modo alguno del silencio de Dios, sino de la incapacidad de la creatura para escucharlo. Oír, ver, percibir, conocer... son operaciones que suponen una reciprocidad en el ser y en el actuar. Captamos el color de una rosa y escuchamos la voz de una persona amiga, porque participamos del mismo engranaje físico, nos movemos en el mismo juego de fuerzas y estamos en el interinflujo continuo que constituye la normalidad de nuestro ser: la luz reflejada en el paisaje o la onda sonora que viene del interlocutor nos encuentran en nuestro terreno y suscitan en nosotros una respuesta connatural. Pero con Dios no sucede —no puede suceder— lo mismo. La "diferencia ontológica" enuncia en terminología técnica lo que, a su manera, es de evidencia común:

¹³ *Literatura del siglo XX y cristianismo I*, Madrid 41964, que estudia a A. Camus, A. Gide, A. Huxley, S. Weil, G. Greene, J. Green, G. Bernanos.

entre lo Absoluto y lo relativo, entre lo Infinito y lo finito, entre el Creador y la creatura, hay una distancia abisal, una heterogeneidad radical, una disimilitud extrema. Falta el "enganche" natural, y todos los caminos parecen cortados.

Se comprende mejor haciendo la pregunta al revés. Imaginemos que Dios decidiese manifestarse de un modo totalmente claro e inequívoco. ¿Cómo lo haría, si Él es por esencia el invisible? Tendría que mostrarse de alguna *forma* concreta, la cual, por lo mismo, ya *no sería* Él, porque su Ser supera toda forma y está más allá de toda figura. La máxima evidencia se tornaría así, automáticamente, en el máximo engaño. Respondiendo justamente a las parábolas empiristas de Anthony Flew (quien pide para Dios pruebas físicas como para un jardinero humano)¹⁴ y de Norwood R. Hanson (que sólo creería en Él, si se le mostrase como un Júpiter gigantesco y tonante)¹⁵, Leszek Kolakowski concluye con profunda sobriedad filosófica:

Lo admirable no es lo difícil que resulta captar a Dios, sino cómo, salvando el abismo de la diferencia infinita, logra hacerse presente en la vida

"¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendrá que realizar para que nadie en su sano juicio deje de percibir Su mano? Es fácil darse cuenta de que no podría hacer nada de esa clase. (...) Así pues, Dios está incapacitado para crear una evidencia empírica de su existencia que parezca irrefutable o siquiera sumamente plausible en términos científicos; afirmar esto no equivale en absoluto a limitar su omnipotencia..."¹⁶.

En realidad, cuando se reflexiona a fondo, lo admirable no es lo difícil que resulta captar a Dios, sino cómo, salvando el abismo de la diferencia infinita, logra hacerse presente en la vida y en la historia humanas. Tal es la maravilla y el misterio de la revelación, que los propios escolásticos, a pesar de su confianza pre-crítica en la razón, al preguntarse por la posibilidad de la revelación, no se atrevieron a llegar más que a una conclusión negativa: no se puede demostrar que sea imposible. Como en general del misterio cristiano decía san Anselmo, "se comprende razonablemente que es incomprendible"¹⁷.

14 A. Flew, "Theology and Falsification", en A. Flew/A. MacIntyre (eds), *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 46.

15 N. R. Hanson, "Lo que yo no creo", en *Filosofía de la ciencia y religión*, Salamanca 1976, 32.

16 L. Kolakowski, *Si Dios no existe...*, Madrid 1985, 77-78.

17 "Rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse" (*Monologium* 64 (BAC I, Madrid 1952, 324).

Es sano sentir esta desproporción y medir la distancia entre la finitud humana y la inmensidad divina. Porque, entonces, se invierte la perspectiva. La oscuridad de la revelación se descubre de repente como la distancia vencida por la generosidad del amor; y el "silencio" de Dios se desenmascara como el malentendido acerca de un hablar que está siempre viniendo a nosotros, abriéndose camino sin descanso en la oscuridad de nuestra conciencia y esperando pacientemente la más mínima oportunidad para entrar en nuestra vida. Mírese con estos ojos a la historia de las religiones, y a ese sector más concreto de la misma que llamamos "historia bíblica de la salvación", y acaso empiece a presentirse el profundo y revolucionario significado de esta intuición. Con una de esas frases luminosas que como relámpagos cruzan su obra, lo dijo bien san Juan de la Cruz: lejos de ser silencioso, "Dios es voz infinita"¹⁸.

Paradójicamente, es la misma infinitud de su voz lo que la hace misteriosa para nosotros. Pero, visto así, comprendemos que es misterio de plenitud y no de vacío. Misterio que, como del símbolo dijera Ricoeur y aún con mayor razón, "da que/qué pensar". Da *que* pensar, en cuanto asombro fecundo que llama al pensamiento, rompiendo rutinas acríticas, superando fideísmos ingenuos y convocando al coraje de la interpretación actualizadora. Y da *qué* pensar, puesto que constituye en horizonte, marca las pautas de de la búsqueda y es la fuente a donde acudir para encontrar los verdaderos contenidos.

4. Educar los ojos

Empezando entonces por el razonamiento más difícil, pero que nace directamente de lo dicho, cabe afirmar con Eberhard Jüngel que la invisibilidad de Dios significa justamente su modo de ser conocido "en las condiciones del mundo"¹⁹. La razón es clara: Dios sólo es conocible en cuanto viene —o mejor, está viniendo— al mundo; pero, "precisamente, por venir a él no puede ser visto bajo las condiciones del mundo. Pretender hacer visible esto sería postular, como contrapartida, el fin del mundo. Porque el modo de aparición o presentación divina supera las posibilidades del mundo, que, como tal, se presenta en el espacio y en el tiempo"²⁰.

18 *Cántico Espiritual*, Canc. 14-15, n. 10 y 11 (*Obras Completas*, Madrid 1964, 666).

19 *Dios como misterio del mundo*, Salamanca 1984, 478.

20 *Ibid.*, 181 (modifico algo la traducción).

Pero hay abordajes más asequibles y no menos convincentes. Está ya la constatación elemental de que, de hecho y desde siempre, la humanidad ha descubierto a Dios en el mundo real. Desde que hay hombres y mujeres, hay religión, porque en el mundo se hace de algún modo visible la presencia de lo divino. Y aún hoy, en nuestra cultura secularizada, esa percepción —o al menos su presentimiento— se hace sentir en el seno mismo de la racionalidad técnica y de la burocracia moderna: eso significan —al menos, entre otras cosas, significan también eso— los movimientos de “reencantamiento” del mundo, el pulular de religiones, para-religiones y supersticiones.

**En nuestra cultura secularizada,
la percepción de lo divino
—o al menos su presentimiento—
se hace sentir en el seno mismo
de la racionalidad científica**

La fenomenología de la religión no permite ya las descalificaciones simplistas y etnocéntricas, tan caras al positivismo decimonónico, de “primitivismo” o de “falta de lógica”, porque el análisis de las hierofanías muestra la finura y la profunda coherencia de este tipo de experiencia. Mircea Eliade, por ejemplo, hablando de la percepción de lo sagrado en la contemplación del cielo, observa certeramente:

“Esa contemplación equivale a una revelación. El cielo se revela tal como es en realidad: infinito y trascendente; la bóveda celeste es ‘lo otro’ por excelencia, frente a lo poco que el hombre y su espacio vital representan. Diríamos que el simbolismo de su trascendencia se deduce de la simple consideración de su altura infinita. ‘El altísimo’ se convierte con toda naturalidad en un atributo de la divinidad”²¹.

Por su parte, Romano Guardini se atreve a afirmar algo tan sencillo como sorprendente: que podemos “ver” a Dios con nuestros ojos, percibirlo con nuestros sentidos. Se apoya en el carácter expresivo y simbólico de toda la realidad: “vemos” la figura armónica en un cristal, la vida en un animal, el carácter en el rostro de un hombre..., al Creador en la expresividad del mundo creado por Él. No se trata de raciocinio, sino de captación directa de la expresividad creatural:

“¿Es el carácter de creatura algo que yo tengo que añadir consecutivamente a las cosas o es un carácter, una forma de existir, que se manifiesta por sí misma en medio de todas las demás determinaciones? ¿No ocurre que yo veo sencillamente que las cosas, en su conjunto, no pueden

21 *Tratado de historia de las religiones*, Madrid 1981, 62-63.

existir por sí mismas —de igual modo que tampoco el instrumento puede basarse en sí mismo? ¿Que yo creo que están creadas? Pero, si veo su condición de creadas, ¿no veo también, justamente por ello, su relación con el Creador? ¿No se expresa inmediatamente esta relación en lo creado por Él?”²².

No sorprende que Teilhard de Chardin, con su agudeza y sensibilidad para lo infinito en lo finito, insistiera también en este punto. El hombre vive en el “medio divino”: el universo no es ya sólo el lugar de las “epifanías”, sino que todo él es *diafanía*: transparencia de Dios en todas y cada una de las cosas²³. Lo que se precisa es simplemente abrir los ojos:

“No intentaré hacer Metafísica ni Apologética. Con los que me quieran seguir, volveré al Ágora. Y allí, todos juntos, oiremos a San Pablo decirle a la gente del Areópago: “Dios, que hizo al Hombre para que éste lo encuentre —Dios, a quien intentamos aprehender a base de buscarlo a tientas en nuestras vidas—, este Dios se encuentra tan extendido y tan tangible como una atmósfera que nos bañase. Por todas partes nos envuelve a nosotros, como al propio mundo. ¿Qué os falta, pues, para que lo podáis abrazar? Tan sólo una cosa: verlo”²⁴.

No es cuestión de entrar ahora en explicaciones, sino de dejarse iluminar por la sugerencia que brota espontánea de estas ideas. Las cuales, por los demás, no son patrimonio exclusivo del cristianismo, pues tienen una presencia, en ciertos aspectos incluso mayor, en la mística oriental. En ella romper la ceguera —la *avidya*— y llegar a la “iluminación” —*bodhi*—, en la que por fin se abren los ojos para ver lo Real a través de la apariencia —*maia*—, constituye la estructura básica sobre la que todo descansa.

En la mística cristiana sucede lo mismo, con una mayor y más clara acentuación de lo personal: sobre todo en los últimos estadios de los grandes místicos, la claridad de Dios inunda lo real, que se hace pura y transparente referencia. Basta leer el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz: todo habla ya de Dios: “Mi amado, las montañas,/ los valles solitarios, nemorosos,/ las ínsulas extrañas...”. Algo que en el comentario en prosa —donde él mismo evoca el dicho de Francisco de Asís: “¡Dios mío y todas las cosas!”— supera incluso la simple mostración de Dios, para alle-

22 *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Madrid 1965, 39

23 *El medio divino*, Madrid 1967, 111.

24 *Ibid.*, 18-19; cf. 109-113.

garse a la identidad misteriosa: "Y así, no se ha de entender que lo que aquí se dice que siente el alma, es como ver las cosas en la luz o las creaturas en Dios, sino que en aquella posesión siente ser-le todas las cosas Dios"²⁵. Afirmación que remachará bellamente al remate de los breves comentarios de los dos primeros versos: "Estas montañas es mi Amado para mí", "Estos valles es mi Amado para mí"²⁶.

Teniendo en cuenta que la experiencia mística no es sin más lo raro y ajeno, sino lo íntimo y central a que se orienta toda la vida cristiana, en esa maravilla se hace patente lo que todos vivenciamos de algún modo. El místico no revela sólo nuestra posibilidad, sino el fondo de nuestra misma experiencia. Karl Rahner lo aclaró, animando a reconocer el carácter místico de las experiencias cotidianas vistas en su hondura²⁷. Y Henry Bergson señaló que, a pesar de la posible distancia, cuando el místico habla, "hay, en el fondo de la mayoría de los hombres, algo que le hace imperceptiblemente eco"²⁸.

Claro que todo esto no resulta accesible a la superficialidad banal del "dilettantismo" religioso. Postula apertura a lo profundo y a la seriedad del compromiso íntimo. Exige la atención y el cultivo, la oración y el cuidado de la sensibilidad. En expresión preciosa, Teilhard indica que es necesaria la "educación de los ojos"²⁹.

5. Configurar la vida

La última observación indica con claridad que no se trata de un ver abstracto o puramente intelectual, sino de un ver con todo el ser: es la persona entera la que con su ser integral entra en la relación consciente con Dios.

Algo que ha de reflejarse ante todo en el *sentimiento*, el afecto y la emoción. Ver con el corazón, *fides oculata*, amor que se hace visión. Hoy reviste más importancia de lo que pudiera parecer a primera vista. Hay toda una historia de la sensibilidad cristiana,

25 *Cántico*, Canción 14-15 (ed. cit., 664).

26 *Ibid.*, 665.

27 Cf., por ej., entre muchos lugares, *Experiencia de la gracia*, en *Escritos de Teología* 5, Madrid 1961, 103-107.

28 *Les deux sources de la morale et de la religion*, Ed. du Centenaire, Paris 1963, 1157.

29 *O. c.*, 19. Por su parte, M. Velasco, *Oc.*, 29-35, insiste detalladamente en la necesidad de este cultivo, frente a la dispersión, la masificación anónima, la superficialidad, el afán de dinero o de dominio; son precisos la renuncia y desasimiento, el recogimiento y el silencio.

cuya riqueza jamás podremos agotar, pero que precisa ser actualizada, para responder tanto a la nueva percepción cultural como a los avances de la misma teología en su esfuerzo incesante por purificar la imagen de Dios. Es preciso renovar continuamente la sensibilidad creyente desde la experiencia fundante del Dios que "nos está creando *por amor*".

En este sentido, por fortuna, se ha superado en gran medida la "pastoral del miedo", que Delumeau ha llegado a señalar nada menos que como una de las grandes causas del ateísmo moderno³⁰. Pero queda todavía bastante camino para ir eliminando los abundantes restos de ese *deus tremendus*, que, asumido a veces acriticamente por la fenomenología de la religión y alimentado por la lectura y, lo que es peor, por el rezo literalista de la Biblia, sigue condicionando la piedad y contaminando muchos temas de la teología. No hace falta aludir a ciertas predicaciones y teologías del infierno o a ciertos modos de presentar la moral o de celebrar el perdón, para comprender que queda todavía mucha tarea por delante.

De un modo especial, personalmente continuaré insistiendo en la necesidad urgente e ineludible de cambiar el modo de orar, superando la *petición*, que amenaza continuamente con hacer de Dios un ser indiferente —"escucha"— e insensible —"ten piedad"—, al que hay que intentar continuamente "convencer"; y que, encima, casi nunca hace caso o lo hace de manera selectiva y discriminatoria... Entiéndase bien: *superando* la petición, no perdiendo sus valores implícitos de humildad creatural y solidaridad con las necesidades ajenas, sino integrándolos en una oración que, reconociendo la iniciativa absoluta del amor incondicional de Dios, trata de "educarse", abriéndose a su gracia, acogiendo su llamada —su "petición"— e integrándose en su movimiento salvador.

Con lo cual se está aludiendo a la otra dimensión: a la *práctica*. Conocer a Dios es, repitámoslo, conocer a Aquel que "nos *está creando por amor*". Y, según la bella expresión bergsoniana, Dios "crea creadores"³¹. No tiene sentido decir que se ve y conoce a Dios con un conocimiento vivo y real, si no se entra en el dinamismo fundamental de su presencia en nosotros. Conocer aquí sólo pue-

30 Cf. J. Delumeau, *La peur en Occident aux XIV-XVII siècles*, Paris 1978; *Le péché et la peur*, Paris 1983.

31 La expresión viene de H. Bergson y la prolonga M. Blondel; cf. el análisis, rico en referencias, de A. Gesché, "L'homme créé créateur": *Revue Théologique de Louvain* 22 (1991) 153-184; ahora en su libro *Dios para pensar. I El mal. El hombre*, Salamanca 1995, 233-268.

de significar acoger, dejándose conformar por Él e integrándose en el impulso de su amor. No existe otra fe verdadera que aquella que "obra por el amor" (Gál 5, 6).

La praxis del amor se convierte de ese modo en dimensión teológica ineludible, con el añadido de que su cultivo resulta decisivo para una sensibilidad religiosa integral y sintonizada con los vectores que definen nuestro tiempo. Un tiempo que, sobre todo a partir de la Revolución Francesa, ha descubierto como dimensión determinante la praxis social y política que busque el pan, la libertad y la fraternidad para todos los hombres y mujeres del mundo. Uno de los mayores avances de la teología actual ha consistido en comprender que, siendo verdad que está presente en el mundo externo y en la intimidad humana, Dios tiene su santuario más irradante en la acción histórica en favor del hombre, sobre todo del pobre y la víctima de todo género, y que en esa acción el dinamismo divino tiene el lugar de su brillo más auténtico, convincente e infalsificable.

No tiene sentido decir que se ve y conoce a Dios con un conocimiento vivo y real, si no se entra en el dinamismo fundamental de su presencia en nosotros

Karl Rahner expresó magníficamente el renacer de esta nueva sensibilidad cuando habló de la "identidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo"³². Y, por fortuna, la teología política y la teología de la liberación en sus diversas formas de protesta contra todo tipo de exclusión, principalmente las gestadas en el tercer mundo y dentro de la nueva sensibilidad feminista, han sacudido la conciencia cristiana con una intensidad y fuerza de convicción que resulta muy difícil ignorar. Ellas muestran eficazmente que la traducción actual de esa identidad incluye, de modo esencial e indisoluble, la dimensión social en toda su plenitud. En un mundo planetariamente unificado, el prójimo es ya todo hombre: el camino de Jerusalén a Jericó pasa hoy por los suburbios de las grandes ciudades, por las relaciones entre las clases, por el reparto de las riquezas dentro de las naciones y entre las propias naciones; llega en pateras desde África, recordándonos que pasa con fuerza prioritaria por el largo camino que va de Norte a Sur, en cuyas cunetas yace hambrienta, herida y desangrándose la mayor parte de la humanidad.

³² "Sobre la unidad del amor a Dios y el amor al prójimo", en *Escritos de Teología* 4, Madrid 1969, 271-292.

Estas evidencias sangrantes están sacudiendo la conciencia cristiana, generando para la fe nuevas formas de comprensión teórica y de vivencia espiritual³³. Y más significativo resulta el hecho de que lo más actual acaba devolviéndonos al corazón mismo de lo más "tradicional"; por lo menos, de lo bíblicamente tradicional. En la justicia para con los pobres y en la defensa de los marginados y oprimidos han encontrado siempre los profetas el criterio decisivo para guardar, restablecer y profundizar la pureza de la Alianza. Y Jesús de Nazaret puso el centro absoluto de su interés en la promoción de lo humano amenazado: en las relaciones de servicio y de amor.

Todo lo demás pierde la primacía: no ya la naturaleza y la intimidad, sino incluso el propio culto de Dios queda definido por el perdón ("deja la ofrenda allí mismo, delante del altar: ve primero a reconciliarte con tu hermano": Mt 5,24) o por la ayuda efectiva ("el sábado fue hecho para el servicio del hombre": Mc 2,27). Y es que, si "Dios es amor", resulta obvio que, dentro de la inmanencia histórica, su presencia se hace visible ante todo allí donde el amor adquiere su propia y terminal figura: en el amor operante y creador de verdadera fraternidad entre todos los humanos.

33 Cf. P. Casaldáliga y J.M. Vigil, *Espiritualidad de la liberación*, Santander 1992; J. Sobrino, *Liberación del espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*, Santander 1985; "Espiritualidad y seguimiento de Jesús", en *Mysterium Liberationis II*, Madrid 1990, 449-476.