

La experiencia cristiana de Dios

Juan Martín Velasco

COLECCION ESTRUCTURAS Y PROCESOS

Serie **R**eligion

Printed in 1995
Sequenced for 1996

Copyright © 1995

© Encanto Ltda. A 1995
Jungla 33 287 4 / Bogotá
Telf. 9 30 40
Fax 392 91 11

Diseño
Jorge U. L.

ISBN 84 8 44 43
Lp. 1 in A 46 96

meso
S. Ancestral Ecuatoriana
P. La Cruz C. Obispo
C. Estano para la 152
4 112 all d. d. d.

CONTENIDO

<i>Prologo</i>	9
Introduccion	13
I I A EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS HACIA UNA COMPRESION DE SU ESTRUCTURA	17
1 La experiencia de Dios en nuestro contexto historico «Dios esta aqui y yo no lo sabia» (Gn 28, 16)	19
2 «Hasta ahora hablaba de ti de oidas Ahora te han visto mis ojos»	37
3 Criterios, lugares y formas de la experiencia de Dios	59
4 La experiencia cristiana de Dios «Se alegraron los discipulos al ver al Señor»	75
II I FESTIGOS Y MODEI OS	87
1 Cristianismo y franciscanismo	89
2 «Buscame en ti Buscate en mi Descubrimiento del hombre y descubrimiento de Dios en santa Teresa»	119
3 Experiencia de Dios desde la situacion y la conciencia de su ausencia	149
4 Experiencia mistica y experiencia del hombre y del mundo	185
5 La conversion de Manuel Garcia Morente Breve comentario de su relato autobiografico	215

PRÓLOGO

Muchos creyentes sufren actualmente en su vida las consecuencias del malestar religioso de nuestra cultura. En torno a ellos y en su interior se está desmoronando una encarnación histórica del cristianismo, la designada con el nombre de cristiandad, vigente durante siglos, que había impregnado la sociedad y la cultura en la que hemos nacido. Y ese desmoronamiento, cada vez más rápido, arrastra consigo para muchos las evidencias, las seguridades, sobre las que se apoyaba su realización de la vida cristiana.

No es raro que en estas circunstancias muchos tengan la impresión de que Dios, que era hasta hace no mucho una realidad que formaba parte de su entorno, se está alejando del mundo de forma irremediable. Del «Dios está aquí» seguro, natural y dado por supuesto de otros tiempos, se está pasando al «¿dónde está Dios?». Del «todo habla de Dios» al «estamos sin noticias de Dios».

Cada vez somos más las personas que en esta situación, vivida por algunos como amenaza y peligro radical para la vida religiosa e interpretada como antesala de la desaparición de la fe de la faz de la historia, descubrimos la crisis providencial de una distorsionada encarnación socio-cultural del cristianismo que está exigiendo de los creyentes una «recomposición» radical de la vida cristiana en su dimensión personal y social. El eje en torno al cual se ha de operar esa recomposición, han dicho con insistencia los profetas de nuestro tiempo, es la experiencia personal de la fe. El cristianismo del mañana que ya estamos viviendo será místico o no será cristianismo.

Pero ¿cómo ser místico en situación de ausencia de Dios cultural y social generalizada? ¿como hacer la experiencia de Dios

cuando tantas voces insisten en proclamar que Dios ha muerto? ¿será posible dar con una forma de experiencia de Dios, enraizada en la tierra aparentemente tan poco propicia de nuestro tiempo, alimentada de su misma sustancia, que responda a las preguntas, preocupaciones y necesidades que comporta?

Las páginas que siguen intentan ofrecer materiales para responder afirmativamente a estas cuestiones. Tras haber descrito con detenimiento el malestar religioso de nuestra cultura y el crecimiento de la indiferencia religiosa, el agnosticismo y la indiferencia, me propongo en ellas ayudar a los creyentes de estos tiempos religiosamente difíciles a identificar las posibilidades que ofrecen para una experiencia renovada de Dios que sirva de fundamento para responder a sus necesidades. Las páginas que siguen querrían colaborar en la tarea, imprescindible para los que seguimos sintiendo la necesidad de ser creyentes, de reconstruir nuestra experiencia cristiana de Dios con los materiales que nos ofrece la hora que nos ha tocado vivir.

Las reflexiones que contienen desarrollan unas pocas convicciones formulables en expresiones acuñadas por la tradición de la que vivimos. «Dios está aquí, y yo no lo sabía». Por más dificultades que acumule nuestra cultura o nuestra debilidad, o incluso nuestra infidelidad, que hacen que no lo sepamos, tenemos la seguridad, fundada en nuestra esperanza, de que Dios está aquí, en nuestro mundo, en nuestro tiempo, en nuestra vida.

«Hasta ahora sabía de ti de oídas, ahora te han visto mis ojos». Reconocemos que muchas de nuestras formas falsamente tradicionales de vida cristiana sabían de Dios sólo de oídas, que hemos pretendido ser cristianos por procuración; que en no pocas ocasiones hemos llamado cristianismo a la rutina, la falsa seguridad, la falta de compromiso, barnizadas con gestos de piedad, con afirmaciones ortodoxas y con recursos a la legalidad de una institución que había venido a ocupar el lugar inidentificable, indefinible, de Dios. Y estamos convencidos de que la ruptura actual de la síntesis que nos habíamos construido, la demolición a la que estamos asistiendo de ese templo hecho por manos humanas, son la mejor ocasión, la invitación por el Espíritu a abrir los ojos y dejarnos sorprender por ese Dios al que tantas veces hemos querido acaparar.

Todos los fracasos de determinadas formas históricas de cristianismo no nos hacen olvidar que en Jesucristo Dios ha visitado a su pueblo. Que en él se ha dado a ver a los discípulos, y que de esa visita y de esa visión también nosotros somos destinatarios, y

que igual que los discípulos «se llenaron de alegría al ver al Señor», nosotros somos convocados a una experiencia que, con visión o sin ella, nos conduzca de la decepción de la cruz a la nueva vida de la resurrección.

Estas páginas sobre la experiencia de Dios continúan otras consagradas a la evangelización en nuestro mundo y están escritas con la misma preocupación. Primero, porque sabemos que «lo que hemos visto y oído no lo podemos callar»; además, porque, aunque escritas desde los testimonios de sujetos que nos identificamos como religiosos, están llenas de nostalgia de «los otros», de los que, no sabemos muy bien por qué razones, se consideran no religiosos o no se atreven a confesarse creyentes.

Esta nostalgia por «los otros» deja a mis reflexiones permanentemente abiertas hacia otras posibles formas de experiencias de Dios. Experiencias de incógnito, bajo formas nuevas no identificables con las formas de las religiones tradicionales, en las que tal vez estén despuntando formas inéditas de desvelamiento de un Dios que no se deja encerrar en el terreno acotado por la religión y es mayor que la conciencia y el lenguaje y los conceptos de los que le reconocemos con los medios precarios que nos ofrecen nuestras tradiciones religiosas. De ahí que estas páginas estén pidiendo una prolongación en varias direcciones. En las del diálogo con otras tradiciones religiosas que han cultivado la experiencia de Dios desde contextos diferentes del nuestro y ofrecen versiones de ella capaces de enriquecer la nuestra; y en la del diálogo con experiencias humanas ajenas a las religiones tradicionales pero en las que, por estar en cuestión el hombre, los creyentes sabemos que se trata de Dios, aunque los medios proporcionados por nuestra pobre religión sean incapaces de descubrirlo.

El libro consta de dos partes. La segunda, compuesta por textos ya publicados, aborda aspectos particulares de la experiencia de Dios, especialmente problemáticos para la mentalidad y la sensibilidad contemporánea, a partir de testigos eminentes de la tradición cristiana. La primera ofrece el marco general de una fenomenología de la experiencia de la fe, descrito con la intención de que ayude a la identificación de la propia experiencia y a su reconstrucción en el contexto histórico que vivimos.

Al presentar este texto siento la necesidad de expresar mi agradecimiento a las personas que lo han hecho posible. A la comunidad cristiana de la parroquia de San Pablo de Vallecas y a los compañeros/as, alumnos/as y amigos/as del Instituto Superior de Pastoral, que acompañan y estimulan mi esfuerzo de reflexión.

INTRODUCCIÓN

Las páginas que siguen contienen una reflexión sobre la experiencia de Dios. Después de algunos años de estudio del fenómeno religioso he comprobado que todos los intentos por comprenderlo y esclarecerlo apuntan hacia un centro que cada vez se me perfila más nítidamente como una Presencia, tan invisible como inconfundible, que el sujeto religioso, por medio de todos los elementos que configuran una religión, trata de hacer suya, de la que trata de tomar conciencia, con la que trata de tomar contacto.

El estudio de las religiones me ha convencido de que toda verdadera religión no es más que un conjunto de mediaciones, acumuladas por una tradición, a través de las cuales los sujetos que se reconocen en ella tratan de recuperar, de hacerse cargo, de una Presencia que se les ha dado, se les está dando permanentemente, y que con todas esas mediaciones religiosas tratan de reconocer. De alguna manera todo sujeto religioso podría identificarse con el testimonio de un teólogo que tras haberse convertido en su juventud confesaba: tengo conciencia de haber sido visitado y desde entonces no hago más que decirme y buscar por quién.

Pocos temas tan dignos de atención para comprender la vida religiosa. Tal vez, para comprender la vida humana. Porque es posible que la experiencia de Dios se dé fuera de los límites de las religiones tradicionalmente reconocidas como tales y que la vida de todo hombre y toda mujer pueda ser interpretada como el intento por hacerse cargo de una Presencia constituyente de la que surge toda existencia humana y a la que nos orienta el discurrir de nuestros días y nuestros años.

Pero pocos temas también tan difíciles. Si basta aproximarse al umbral de lo sagrado como ámbito de lo último, lo radical, lo verdaderamente necesario y valioso para el hombre, para experimentar una impresión de sobrecogimiento que se expresa en la necesidad de descalzarse (Ex 3,5), esta impresión se hace más intensa cuando lo que se intenta percibir y describir es el centro mismo de ese ámbito de lo sagrado, la experiencia por el hombre del Misterio que lo habita. A las puertas de este mundo hay que dejar la pretensión de hablar con la seguridad con que se habla de algo sabido, el intento de apresar el «objeto» que se busca, la voluntad de dominarlo.

Por eso no he querido hablar por mí mismo y he dado la palabra a testigos eminentes, tanto por la riqueza de su experiencia como por la capacidad de transparentarla y narrarla. De la experiencia de Dios hablarán en los capítulos centrales de este libro personas tan experimentadas como Francisco de Asís, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz y un contemporáneo nuestro —Manuel García Morente— que recibió la gracia de ser visitado por Dios y narró esa visita de forma admirable.

Pero ¿cómo hacer elocuentes o simplemente creíbles sus testimonios para personas, como nosotros, con la atención puesta en otras cosas, los oídos saturados de mensajes intrascendentes, los ojos hechos tan solo a las cortas distancias y a los planos inmediatos? Lo he intentado con un doble recurso. En primer lugar, a la hora de narrar sus testimonios, localizándolos en su contexto histórico y descubriendo los muchos rasgos que ese contexto tiene en común con el nuestro, a pesar de la distancia cronológica, histórica y cultural que los separa. De esa forma he intentado poner de relieve la capacidad que tienen las voces de esos testigos autorizados de hablar también a nuestro tiempo. Con esa preocupación están recogidos sus testimonios. Por eso no me contenté con transcribir los textos de los maestros espirituales, sino que les dirijo las preguntas que inquietan a los hombres y mujeres de nuestro tiempo de forma que se pueda descubrir en qué medida les preocupaban también a ellos, de qué forma intentaban darles respuesta directa o indirecta y si, por tanto, nos ofrecen alguna luz para que por nuestra cuenta y riesgo la busquemos.

Pero cabe otra forma de facilitar la comprensión de los testimonios sobre la experiencia de Dios que nos ofrece la historia. A eso va destinada la primera parte de este libro. En ella trataré de delimitar un marco general en el que inscribir los relatos de las experiencias particulares de los testigos aducidos, para hacerles de

alguna manera comprensibles para todos, es decir para hacerlos universalizables. Lo intentaré en dos momentos. En el primero explicitaré los aprioris, vividos más que pensados, los «prejuicios» de índole cultural, religiosa y personal que condicionan la aproximación de los hombres y mujeres de nuestro tiempo al hecho de la experiencia de Dios. En el segundo, ofreceré los resultados de una elemental fenomenología de la experiencia religiosa que presenta sus diferentes formas, sus rasgos distintivos, las condiciones para su realización y hasta una descripción de la estructura común, que sirva de hilo conductor a la posterior lectura de los testimonios y a la interpretación de la propia experiencia que pretendo que esos testimonios procuren.

I

LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS.
HACIA UNA COMPRENSIÓN DE SU
ESTRUCTURA

Capítulo 1

LA EXPERIENCIA DE DIOS EN NUESTRO CONTEXTO HISTÓRICO: «DIOS ESTA AQUÍ Y YO NO LO SABÍA» (Gn 28,16)

La referencia a la situación, que abre nuestra consideración, viene motivada por la finalidad de esa consideración y el género literario en el que nos moveremos en ella. No pretendo aquí una mera consideración teórica de ningún género —ni teológica, ni psicológica, ni fenomenológica— del tema, abordable desde todas esas perspectivas, de la experiencia de Dios, aunque algo de todo eso deberá utilizar nuestra consideración. La exposición tiene la finalidad de contribuir a la identificación por hombres y mujeres —religiosos o no— de nuestros días de lo que sucede en su propio interior, en su propia vida, cuando ésta no se reduce a lo que conocen, a lo que hacen, a lo que representan, sino que quieren llegar al nivel en el que se juega su ser o no ser, su realizarse o perderse. La exposición pretende colaborar a la reconstrucción de una identidad que sólo se realiza en esa opción radical frente al origen y fundamento de nuestra vida y que tiene uno de sus elementos en lo que venimos llamando la experiencia de Dios. El objetivo último de estas páginas es responder a preguntas como éstas: ¿es posible una experiencia de Dios para nosotros? ¿es posible aquí y ahora en estos tiempos religiosamente indigentes, de crisis generalizada de las religiones establecidas, de crecimiento de la increencia sobre todo bajo las formas del agnosticismo y la indiferencia; en estos tiempos de efervescencia religiosa en forma de nuevos movimientos que rompen con las religiones tradicionales e invitan al sujeto

al descubrimiento de formas más próximas, más cálidas y más dominables de cultivo de la trascendencia? ¿es posible la experiencia de Dios en nuestras sociedades avanzadas, en nuestras culturas secularizadas, es decir, liberadas de la impregnación religiosa de las culturas de otros tiempos? Y si es posible, ¿qué formas adquirirá la experiencia religiosa, la experiencia de Dios en estas circunstancias aparentemente tan poco favorables?

Justamente en el texto citado del libro del Génesis encontramos una respuesta global a todas esas cuestiones. En el aquí y en el ahora de este final del siglo xx Dios sigue estando presente para los hombres y mujeres que vivimos en él. Pero hay muchas cosas que hacen que no lo sepamos. Y para que lleguemos a «saber», a «realizar», a tomar conciencia de esa Presencia y asumirla es indispensable que tomemos conciencia de todas esas condiciones que ahora la ocultan, pero que, debidamente descritas e interpretadas, pueden convertirse en signos e indicios de esa Presencia que ahora nos están velando. Lo podríamos decir con otra imagen bíblica: «He aquí que estoy a la puerta y llamo. Si alguien oye mi voz y abre, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo» (Ap 4,20). La Presencia nos es dada también a nosotros; entre ella y nosotros se interpone la puerta de nuestra condición y nuestra situación que nos la puede ocultar, pero que puede también convertirse en lugar en el que resuene la llamada y en ocasión de nuestra apertura y de nuestra respuesta.

No creo necesario intentar una descripción detallada de las muchas dificultades de nuestro tiempo para el descubrimiento de la presencia de Dios. Bastará una alusión a sus aspectos más importantes que ayuden a tomar conciencia de ellas. El primero es esa situación de eclipse cultural de Dios que resume el término de «secularización». «Oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios, eso es de hecho lo característico de la hora del mundo en que vivimos», escribía Martin Buber¹. Sin entrar en detalles sobre el significado de ese término tan cargado de significaciones, «secularización» remite a un proceso que ha difuminado de amplias zonas de la realidad natural, de la vida personal y de la esfera social las huellas de Dios, los indicios de su presencia que el hombre venía descubriendo en ellas a lo largo de la historia. Así, es indudable que la racionalización progresiva y cada vez más exclusiva de la consideración de la realidad ha comportado un desen-

cantamiento del mundo, que dificulta la percepción de los elementos que lo pueblan como símbolos de una realidad de otro orden; desencantamiento que oculta las dimensiones profundas, los lados inefables, las capas invisibles en las que el hombre de otros tiempos vislumbraba la presencia de la Trascendencia.

Es evidente que, culturalmente, vivimos una situación en la que el «Dios está aquí» de otros tiempos ha dado lugar al «¿dónde está tu Dios?» de nuestros contemporáneos, que con frecuencia se convierte también para los creyentes en «¿dónde está nuestro Dios?».

Porque la secularización de la cultura termina con frecuencia en secularización de las conciencias, ya que tras declarar autónomo el orden social y su organización, el orden de la razón y sus preguntas, el orden ético y sus valores, el hombre termina por hacerse sordo a toda llamada religiosa, instalarse en la más completa indiferencia y declararse absolutamente «sin noticias de Dios».

El silencio de Dios ha adquirido en los últimos tiempos una nueva forma que lo ha hecho todavía más denso. Desde siempre los gritos de las víctimas de la historia han acallado para muchas conciencias los tenues rumores de la presencia de Dios. Desde la época moderna este hecho ha adquirido formas más patéticas que han tenido su reflejo en la filosofía y en la literatura modernas. Si la secularización, si la intrascendencia de la cultura de masas hacen pasar del «Dios está aquí» al «¿dónde está tu Dios?» que reflejan la conciencia de su ausencia y de la instalación en ella, el hecho del mal en todas sus formas y el escándalo del sufrimiento de los inocentes de forma particular, provoca una nueva conciencia de ausencia que podría formularse en expresiones como las que han utilizado las víctimas y los testigos de esos grandes sufrimientos: «y aquí —es decir en el martirio de inocentes, en el genocidio de pueblos enteros, en la eliminación de masas enteras de personas por el hambre, etc.— ¿dónde está Dios?». Que es tanto como decir: «¿cómo puede no estar aquí? ¿cómo puede no hacerse presente?»; expresiones que hacen que la constatación de su ausencia no sea sólo la de aquel que resulta invisible o inaccesible, sino más bien la de aquel que no merece existir, la de aquel cuya existencia tiene que ser negada, porque se ha hecho indigno de ella, porque si existiera sería peor².

2 De este ocultamiento de Dios habla la obra de E. Wiesel, testigo lucidísimo del holocausto. Recordemos uno de sus testimonios: un camión vuelca su carga de cadáveres

Hay que reconocer que, si nunca han faltado hechos que motiven una negación de Dios de este estilo, hoy nos enfrentamos con uno de los más atroces en la injusticia sobre la que se asienta nuestro mundo dividido en un norte opulento y en un sur que carece de lo indispensable. En esta situación estamos experimentando que nada oculta tanto a Dios en nuestro mundo como este hecho escandaloso. Lo oculta para los que padecen esa injusticia, porque difícilmente puede confiarse en que la naturaleza, la historia y la propia vida están sostenidas y guiadas por un designio divino cuando se sufre en propia carne o se ve sufrir en su carne a aquellos a los que se quiere las consecuencias de la violencia, la opresión o la injusticia, hasta el extremo de tener que soportar una vida inhumana. Y lo oculta aún más a quienes infligen esa injusticia, porque esa situación puede ser compatible con una religión reducida a prácticas, rezos, normas, pero en cuanto en esa situación el hombre quiere decir honradamente: «¡Dios mío!», «Padre nuestro», no puede por menos de caer en la cuenta de que tal invocación es imposible desde la negación práctica de lo que ese nombre significa.

A este ocultamiento de Dios por la injusticia se han referido con frecuencia los profetas. Baste con remitir a la lógica contenida en el capítulo 58 de Isaías. Una lógica admirablemente resumida en el Nuevo Testamento: «Quien no ama no conoce a Dios porque Dios es amor» (1 Jn 4,8) que tal vez explique teológicamente el hecho de la extensión de la increencia precisamente en los países del llamado primer mundo, es decir, en los países que estamos imponiendo injustamente al resto de los humanos unas condiciones inhumanas de vida, dando así muestras evidentes de que no amamos.

¿Será posible que, rodeados de ausencia de Dios por todas partes, podamos decir nosotros, los hombres y mujeres de nuestro tiempo: «Dios está aquí y yo no lo sabía»? Para que lo digamos de verdad no bastará con saber que otros lo han visto. Mientras no nos encontremos con él, no se disipará para nosotros la espesa niebla del «yo no lo sabía». Para conducirnos a ese necesario des-

sobre un foso en llamas. Esa noche y esas llamas hicieron de mi vida una noche encerrada con siete cerrojos. Nunca olvidare aquel humo. Nunca olvidare las caritas de los niños cuyos cuerpos se transformaron en volutas bajo el oscuro azul mudo. Nunca olvidare aquel silencio nocturno que me privo para toda la eternidad del derecho de vivir. Nunca olvidare aquellos momentos que asesinaron a mi Dios y a mi alma y a mis sueños, que tomaron el rostro del desierto. Nunca lo olvidare. Ni aunque estuviera condenado a vivir tanto como el mismo Dios. Nunca. («I a noche», en *La noche, el alba, el día*, Muchnik, Barcelona, 1986, p. 44)

cubrimiento daremos dos pasos sucesivos. El primero nos permitirá descubrir huellas de la presencia de Dios en aspectos de nuestra situación, en elementos de nuestra cultura, aparentemente dominada por la increencia. Este primer paso nos conducirá al segundo: tomar conciencia del presupuesto radical de toda posible experiencia de Dios: su callada pero real, activa e inconfundible presencia en el fondo de lo real, en el centro del ser de cada uno de nosotros.

I. RUMORES DE TRASCENDENCIA EN LA SOCIEDAD SECULARIZADA

La secularización de la sociedad y la cultura ha eliminado determinadas formas de presencia de la religión en nuestro mundo: su presencia como clave para la organización de la sociedad, como sistema de respuestas a las preguntas que dejan pendientes el saber y el poder del hombre, como factor aglutinante de la sociedad, y algunas otras. Pero no ha conseguido eliminar todas las huellas de la Presencia que origina la vida religiosa y que late, bajo las formas más variadas, incluso en la vida más secularizada. Recordemos, por ejemplo, cómo, tras haber establecido a lo largo de muchas páginas «el desencantamiento del mundo» y el final de la religión como magnitud social, M. Gauchet se ve forzado a preguntarse por «lo religioso después de la religión», lo religioso presente en los individuos en el registro de la experiencia íntima, bajo las formas de las operaciones del pensamiento, la organización de la imaginación en el terreno de lo estético y las variadas formas que reviste el problema que cada hombre es para sí mismo. Refiriéndose a este último «resto» no disuelto por la desaparición de la religión como magnitud social, remite ese autor al problema de sí mismo, tanto más agudo cuanto más avanza el proceso de la individualización, problema de la asunción de sí mismo como necesidad de justificación de sí y tentación de disolverse en cuanto subjetividad, que se desgrana en preguntas como «¿por qué yo?», «¿por qué haber nacido?», «¿qué se quiere de mí?», «¿por qué cae esto: enfermedad, accidente, abandono, sobre mí?», «¿por qué haber nacido, si hay que desaparecer sin dejar huella?»³.

Es decir, que la secularización de la cultura, que ha eliminado la vigencia social y cultural de las respuestas de la religión a estas

preguntas, no ha aportado un saber capaz de responderlas y deja, por tanto, al hombre ante la tarea de buscarles una respuesta personal, y en disposición de abrirse a una religión posterior a la desaparición social y cultural de las religiones tradicionales.

De esa religión «posreligiosa» dan testimonio algunos de los fenómenos agrupados bajo el nombre de nuevos movimientos religiosos que, a pesar de su extraordinaria ambigüedad, no dejan de ser manifestaciones de la insuficiencia de una civilización sólo científico-técnica —centrada en la racionalidad objetiva, dominante, explicativa—, que reclama una nueva forma de conciencia —metaobjetiva, global, totalizadora—, abierta a alguna forma de trascendencia⁴.

Pero no es sólo en los aledaños de la modernidad y en las críticas que ha suscitado donde aparecen indicios de la presencia a la que se refiere la experiencia de Dios. Tales indicios aparecen de la forma más clara en esos valores fundamentales cuyo descubrimiento ha constituido lo esencial de la experiencia humana resumida en la modernidad. En efecto, aunque es verdad que la afirmación de la dignidad de la persona, el reconocimiento de sus derechos fundamentales, el aprecio de la igualdad y la libertad, se han abierto camino en oposición a la cristalización histórica de las religiones tradicionales que son las Iglesias y sus autoridades, hoy estamos en disposición de reconocer la coherencia de tales valores con lo mejor de las tradiciones religiosas, y comenzamos a descubrir que, aunque se afirmen sin ninguna referencia a lo religioso y traten de fundarse de forma autónoma, su reconocimiento efectivo en el terreno de la ética, la relación interpersonal a la que abre el rostro del otro, la experiencia estética, y la lucha por la justicia, ponen al hombre moderno en contacto con el Absoluto que puede muy bien no ser más que otro nombre para aquel a quien el sujeto religioso reconoce como Dios.

Por eso no es extraño que, justamente en las sociedades más avanzadas, y por tanto más secularizadas, la poesía, la literatura y el arte en todas sus formas estén remitiendo constantemente a experiencias, identificadas en términos muy diferentes tales como experiencias-cumbre, sentimientos oceánicos, experiencias de lo

4 Para un análisis más detallado de este fenómeno, cf. nuestros estudios «Los nuevos movimientos religiosos», en *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid, 1993, pp. 53-79 v. «Los nuevos movimientos religiosos, ensayo de clasificación e interpretación», en *Huellas de la trascendencia en nuestra cultura*. Simposio celebrado en Santiago de Compostela, 1993, que apareciera publicado en las Actas del mismo

absoluto, experiencias límite o de frontera, que coinciden en abrir el horizonte de la vida humana, dilatar la conciencia, permitir una ruptura de nivel existencial y poner a la persona en comunicación con un nuevo nivel de realidad diferente de aquel en el que reinan los objetos que dominan la experiencia cotidiana⁵.

Pero todas estas señales no son más que manifestaciones de un hecho originario que constituye el principio y fundamento sobre el que descansa toda posible experiencia de Dios: su presencia constitutiva en el fondo de la realidad y su presencia originante en el centro de la persona.

II. EL HOMBRE, FSE SER «CON UN MISTERIO EN SU CORAZON»

Cuando los hombres, a lo largo de la historia humana, han prestado atención a lo mejor de sí mismos, han escuchado sus voces más íntimas, han percibido que ellas eran el eco de una voz anterior. De esa percepción tenemos expresiones en todas las culturas.

Sin ningún tipo de exageración, podría decirse que todas ellas han surgido de la necesidad que siente el hombre de experimentar y hacer suyo un más allá de sí mismo que busca alcanzar y con el que no puede coincidir. En efecto, de esa desproporción interior, de esa verticalidad irrefrenable, de esa *anagogia* irreprimible surge la dimensión simbolizadora que se expresa en el lenguaje, el arte, los mitos, que constituyen la raíz del mundo humano plasmado en las diferentes culturas. Esa desproporción, ese más allá que habita lo humano, es lo que hace que las tendencias del hombre no sean meros instintos, que se transformen en deseos, y que florezcan en ese deseo trascendido que es el amor, gracias al cual los sujetos, en la mutua entrega, se encuentran participando de una generosidad mayor. De esa misma raíz surge el milagro de la libertad, corazón de la dignidad de la persona, que antes de ser elección e incluso dominio de sí, consiste en aceptar la existencia dada por una generosidad anterior.

5 A estas experiencias, identificadas como experiencias de lo sagrado me he referido en otros lugares: Las variedades de la experiencia religiosa, en A. Dou (ed.), *La experiencia religiosa*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1989, pp. 19-74. También *Experiencia religiosa*, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 478-496. Sobre el tema general de la experiencia de Dios en la época moderna y en la posmoderna, cf. H. Duch, *La experiencia religiosa en el contexto de la cultura contemporánea*, Bruno Fdebe, Madrid, 1979. También A. Castañera, *La experiencia de Dios en la posmodernidad*, PPC, Madrid, 1992.

En realidad, el pensamiento humano, cuando no se contenta con describir la apariencia de la realidad o con explicar el funcionamiento de las cosas, cuando intenta ser fiel a sus exigencias radicales y se pregunta: «¿quién soy?», «¿por qué existe algo?», siempre desemboca en este hecho fundamental que desde las épocas más remotas, en las diferentes culturas, ha formulado de las formas más variadas. Según los momentos, las mentalidades y culturas ha expresado ese hecho fundamental en tres contextos principales: en el de la reflexión sobre la realidad: ontología; el del mundo y su fundamento: cosmología; el del hombre: antropología; con interferencias de uno a otro que muestran que, en realidad, en los tres contextos se refleja el mismo hecho perceptible desde esa triple dimensión.

El hombre —para referirnos al contexto más próximo a la propia experiencia— resumirá la filosofía cristiana, asumiendo en buena medida la herencia griega, en todo lo que conoce, conoce al ser, porque conocer humanamente significa conocer las cosas a la luz del ser, captando en ellas la realidad. Y como el ser no es para esa filosofía más que otro nombre para Dios, en todo lo que conoce, concluiremos, el hombre conoce a Dios, de forma que la mente del hombre, el hombre que conoce, no es otra cosa que «una especie de participación de la verdad primera», es decir, de Dios⁶. En todo lo que ama, añadirá esa misma filosofía en otro registro, el hombre, de forma no siempre consciente y clara, ama en definitiva a Dios.

Los pensadores del comienzo de la época moderna darán de este hecho una versión ciertamente peligrosa, por privilegiar la idea de Dios como punto de partida y adoptar como hecho primero la peligrosa división del sujeto frente al objeto. Pero no dejan de referirse a él cuando constatan que el hombre finito, falible por todos sus costados, contiene en sí la idea de infinito que no puede venirle ni de sí mismo, ni del mundo, que sólo el infinito ha podido poner en él⁷.

6 Sobre las dificultades que comporta ese paso precipitado del ser a Dios, se ha llamado la atención sobre todo a partir de Heidegger. Cf. una formulación de ese peligro en J. I. Licoate, *Experience, événement, connaissance de Dieu* (*Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), pp. 845-847).

7 Para percibir la diferencia de ese planteamiento, sobre todo en Descartes, en relación con la antropología religiosa ejemplificada en san Juan de la Cruz, cf. P. Cerezo, *La antropología del Espíritu en Juan de la Cruz*, en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista*, Junta de Castilla y León, vol. III, pp. 47, 127-154. Lo esencial de la diferencia está en que representan dos modelos contrapuestos de subjetividad: el yo autónomo soberano,

Más cercana a la experiencia se sitúa la constatación de Pascal que constituye una hermosa descripción de la condición humana: «el hombre supera infinitamente al hombre». En la misma forma existencializada de pensar se inscribe el precioso germen de antropología contenido en el primer capítulo de *La enfermedad mortal*. El hombre, dice Kierkegaard, es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el yo y el yo —añade en una fórmula que contiene nuclearmente buena parte de Heidegger, Jaspers y de la mejor filosofía existencial— es una relación que se relaciona consigo misma... es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma, que es tanto como introducir en el propio ser del yo la libertad.

«El hombre es una síntesis de finitud e infinitud, de lo temporal y lo eterno, de libertad y necesidad»; en una palabra, es una síntesis, pero una síntesis que no es el simple resultado de los elementos que la componen, sino una síntesis activa, es decir, una síntesis en la que la relación se relaciona consigo misma.

Una tal relación que se relaciona consigo misma —es decir, un yo— tiene que haberse puesto a sí misma o haber sido puesta por otro. Que haya sido puesta por otro se manifiesta en «la imposibilidad de que el yo pueda alcanzar por sus propias fuerzas el equilibrio y el reposo o permanecer en ellos, a no ser que, mientras se relaciona consigo misma, lo haga también respecto de aquello que ha puesto toda la relación». Por eso sólo puede realizarse en la «relación al Poder que lo fundamenta»; en el reconocimiento de esa relación, es decir en la fe, que para Kierkegaard tiene lugar cuando «en relación consigo mismo y el querer ser sí mismo el yo se apoya en el Poder que lo fundamenta»⁸.

La misma terminología kierkegaardiana remite a otras expresiones del mismo hecho que nos son más próximas: la de M. Blondel y la de X. Zubiri⁹. Como es bien sabido, Zubiri, desde sus pri-

«pura presencia a sí» (Descartes), frente al «yo abierto, como por una huida, por la pasión de trascendencia», «desfondamiento de sí en la raíz del acto de ser» (San Juan de la Cruz) (pp. 129, 139). Con todo, había que reconocer que el reconocimiento de la idea de infinito en el hombre es un germen que puede desarrollarse también hacia el reconocimiento efectivo de la trascendencia como ha mostrado, por ejemplo, la obra de Levinas, que ha pasado de la idea de infinito a la relación con el prójimo como conciencia de la relación ética, cf. «Religion et idée de l'infini» y «Dieu et la philosophie», en *De Dieu qui vient à l'idée*, J. Vrin, Paus, pp. 108-115.

8. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 47 ss, 60, 101.

9. Sobre Blondel, cf. M. García-Baro, *Ensayos sobre el Absoluto*, Caparrós, Madrid, 1993, pp. 6-87.

meros escritos sobre la religación, ha insistido en que la religión, antes de ser explicación del mundo, teoría sobre Dios, o institucionalización social, consiste en el hecho mismo de la religación. La religión es en su raíz religación al poder de lo real actualizado en toda persona humana. Tal religación hace que antes de tener o hacer experiencia de Dios, el hombre sea experiencia de Dios. De este hecho radical surge, como su plasmación histórica, la religión, o mejor, las religiones, que constituyen una ingente experiencia, individual y colectiva, acerca de la verdad última del poder de lo real¹⁰.

Pero es imposible en estas pocas páginas dar ni siquiera mínimamente cuenta de las innumerables versiones que las filosofías y las teologías de las diferentes tradiciones han dado de este hecho radical. Nuestra intención se reduce a llamar la atención sobre él, a remitir a él como el fundamento sobre el que descansa, la raíz que origina ese hecho humano lleno no sólo de formas sino de aspectos, niveles y estratos que venimos designando como experiencia de Dios.

Para despertar más vivamente la conciencia hacia ese hecho transcribo a continuación una descripción del mismo que ofrece H. U. von Balthasar y que está llena de resonancias de la mejor filosofía y teología cristiana:

Fuera de la obediencia a la palabra libre de Dios no responde el hombre a la idea que Dios Padre se hizo de él en la creación. Sea lo que sea el hombre como cuerpo y alma, si se le abstrae esta relación personalísima e íntima, no pasará de ser, en el mejor de los casos, un torso, y ni siquiera esto, porque, aun careciendo de ciertos miembros, el torso podría en sí mismo ser perfecto, mientras que el hombre no puede ser perfecto en ningún punto sin aquella relación consumada. Cuerpo y alma han sido creados para esta consumación; el hábito de nobleza que sopla en torno a la naturaleza humana dimana de aquí. El hombre es el ser creado como ovente de la palabra, como quien en la respuesta a la palabra se iza a su propia dignidad. En su más íntima entraña está dialógicamente diseñado. Su inteligencia está dotada con una luz propia exactamente adecuada para lo que necesita, para escuchar al Dios que le habla. Su voluntad es tan superior a todos los instintos y tan abierta a todos los bienes como para seguir sin coacciones los atractivos del bien más beatificante. El hombre es un ser con un misterio en el corazón, que es mayor que el mismo¹¹.

10 Cf. X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Fundación X. Zubiri, Madrid, 1984, esp. pp. 325 ss.

11 *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid, 1985, p. 16. Las imágenes para expresar esta presencia son incontables. Se habla del espíritu como *excessus*, *exitus*, llaga, apertura, desproporción, originadas por la existencia en el corazón del hombre de una

Sobre este hecho presentido, aludido, expresado en las formas más variadas, descansa toda posible experiencia de Dios. De su naturaleza de hecho originario, radicalmente diferente de los que componen la experiencia ordinaria, la experiencia de los objetos mundanos, se derivan las propiedades enteramente peculiares de la experiencia a través de la cual tomamos conciencia de él. Pero antes de entrar en el análisis de las mismas, sigamos preguntándonos por el hecho mismo y por las posibilidades que tenemos de entrar en contacto con él. Si Dios está aquí, ¿por qué sucede con tanta frecuencia que no lo sepamos? ¿Qué puede interponerse entre su presencia originaria, constituyente, y nuestra propia existencia, nuestra conciencia, nuestro querer, nuestra libertad?

III. LOS PREFAMBULOS EXISTENCIALES DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

Estamos dotados de la presencia de Dios, pero no nos es fácil ponernos en disposición de percibirla. «Cerca de ti está la Palabra, en tu boca y en tu corazón» (Rm 10,8); «Dios no está lejos de cada uno de nosotros» (Hch 17,27). Pero con frecuencia, y debido sobre todo al pecado, el hombre «ha disipado su sustancia» (Lc 15,13), vive fuera de sí, separado de su raíz, es decir, de sí mismo, volcado sobre sus posesiones, disperso en sus quehaceres. Es la situación de perdición, de ilusión, de inautenticidad que han denunciado las escuelas espirituales de todas las tradiciones. Por eso necesita ejercer ciertas predisposiciones y recorrer unos preámbulos existenciales para que la Presencia pueda aflorar a la conciencia y reclamar la adhesión de la libertad. Así, con palabras que ya he utilizado en otro lugar, Dios no aparece a una mirada cualquiera. No aparece, por ejemplo, a la mirada dispersa del hombre distraído, a la persona perdida en el divertimento, disipada en el olvido sistemático de sí misma. El encuentro con Dios, «del alma en el más profundo centro», supone una existencia que camina hacia ese centro, que supera la identificación de sí misma con las funciones que ejerce, las posesiones que acumula y las acciones que realiza. Supone, pues, una persona que vive su vida como propia, que no se reduce a identificarse con las modas vigentes o con las decisiones que otros toman por ella, sino que

toma conciencia de sí, se decide a ser, asume su propia vida y construye con ella un destino personal singularísimo. Para que el encuentro con la Presencia originante sea posible, la persona debe pasar, pues, de la dispersión a la concentración, de la superficialidad a la profundidad, de la multiplicidad a la unificación.

Dios no aparece tampoco a una mirada anonima como la que caracteriza al hombre masificado. El Dios que se revela al hombre entregándole un nombre —un nombre, eso sí, para la invocación, no para la posesión— llama al hombre por su nombre y le exige estar dispuesto a su condición de persona. Una condición, por cierto, que solo se vive en la relación efectiva con las otras personas, en el ejercicio de la responsabilidad, en el amor y en el diálogo, lugares para la revelación de la verdad.

Tampoco una mirada superficial es capaz de percibir esa Presencia. La mirada, por ejemplo, que se contenta con el qué y el cómo de las cosas, sin llegar al por qué radical del asombro y del maravillamiento que cristaliza en las cuestiones últimas «¿por qué yo?», «¿por qué existe algo?», «¿que sentido tiene mi vida?».

Es también evidente que Dios no aparece a una persona dominada por el interés, la utilidad, la ganancia, que se reduce al para qué y organiza todo en torno a un sujeto reducido a fruición, capacidad de disfrute y que, precisamente por eso, se convierte en mirada obsesionada y agobiada. San Juan de la Cruz ha insistido en que para llegar a la contemplación, a la unión con Dios, el hombre debe abandonar el espíritu de posesión y adoptar el espíritu de pobreza y desasimiento.

Tampoco una mirada dominadora, como la del hombre manipulador que se pasea por el mundo haciendo y deshaciendo, explicando, explotando y dominando será capaz de abrirse a una experiencia que se caracteriza por su gratuidad. De ahí que el redescubrimiento de la presencia de Dios exija de los hombres una cura lenta de sosiego, concentración, desasimiento, libertad interior, creatividad; necesitamos para disponernos a ese encuentro un largo período de rehabilitación para lo espiritual —sin aislar el espíritu de lo corporal—, lo personal —no equivalente a privado o individual—, rehabilitación para el ejercicio de dimensiones que la cultura sólo científico-técnica en que vivimos nos está atrofiando por haber creado un clima espiritual en el que su ejercicio se hace sumamente difícil.

Para el ejercicio de estas predisposiciones son posibles métodos y caminos distintos. No pocos occidentales han descubierto en los últimos años la eficacia de los métodos orientales condensados en

el yoga, el zen, la meditación trascendental. Por todos ellos aspiran a llegar al descubrimiento, la intuición, la «realización» del fondo último del sujeto en el que éste, superada la individualidad de lo corporal y lo mental objetivante, se vacía de sí mismo y coincide con el Absoluto, o se extingue en el más allá absoluto. Por todos ellos pretenden despertar en el sujeto el «tercer ojo» que abre a dimensiones ocultas para la visión vigente en la vida ordinaria. Pero tales predisposiciones son también accesibles por los caminos abiertos por los maestros espirituales de la tradición cristiana.

P. Teilhard de Chardin resumía su propio proceso en una página admirable:

Así, pues, acaso por primera vez en mi vida (¡yo que se supone medito todos los días!) tome una lámpara y, abandonando la zona, en apariencia clara, de mis ocupaciones y de mis relaciones cotidianas, baje a lo más íntimo de mí mismo, al abismo profundo de donde percibo, confusamente, que emana mi poder de acción. Ahora bien, a medida que me alejaba de las evidencias convencionales que iluminan superficialmente la vida social, me di cuenta de que me escapaba de mí mismo. A cada peldaño que descendía, se descubría en mí otro personaje, al que no podía denominar exactamente y que ya no me obedecía. Y cuando hube de detener mi exploración, porque me faltaba suelo bajo los pies, me hallé sobre un abismo sin fondo del que surgía, viniendo no sé de donde, el chorro que me arrojó a flamar mi vida.

Ante este descubrimiento, el científico que era Teilhard se pregunta:

¿Que ciencia podrá nunca revelar al hombre el origen, la naturaleza, el régimen de la potencia consciente de voluntad y de amor de que esta hecha la vida? Sin duda no es ni nuestro esfuerzo, ni el esfuerzo de nadie en torno a nosotros el que ha desencadenado esta corriente. El hombre, dice la Escritura, no puede añadir una sola pulgada a su talla. Y todavía menos puede aumentar en una sola unidad el ritmo fundamental que regula la maduración de su espíritu y de su corazón¹⁷.

No es fácil describir los pasos, las etapas y las modalidades del ejercicio de los preámbulos existenciales de la experiencia religiosa, sobre todo, porque, más allá de las generalidades que determina cada tradición, reflejan las particularidades incluso biográficas de las personas. Pero sí se pueden señalar algunos rasgos comunes a todos los itinerarios personales.

Anotemos, por ejemplo, la renuncia y el desasimiento, el recogimiento, la soledad y el silencio. No creo necesario desarrollar el contenido de todos estos términos bien conocidos en todas las escuelas de las más variadas tradiciones. Pero sí puede ser útil recordar su sentido, dado que a veces una interpretación literal de su contenido ha conducido a distorsiones importantes en la comprensión de los mismos. La renuncia y el desasimiento frente a los bienes del mundo no se confunden con su negación pura y simple o su condena y descalificación como obstáculos para la realización humana, sino que han de entenderse como superación del apego, es decir, la tendencia a confundir las realidades mundanas con la realidad última, con el peligro de que se conviertan en señores para el hombre, que dividen su corazón y le privan de su libertad para orientarse hacia el verdadero Absoluto, y le ponen en el camino de la idolatría.

El recogimiento se distingue del ensimismamiento del sujeto y de su aislamiento de las personas y las realidades que componen su mundo. «No quieras ir fuera de ti mismo, es en el hombre interior donde habita la verdad», decía san Agustín. Pero esta llamada a la interioridad no aísla al sujeto del mundo en el que vive y de los hombres con los que convive. El recogimiento lleva al hombre a romper con esas formas defectuosas de relación que son el espíritu de posesión y de dominio, no a eliminar la relación misma. Recuperado por el recogimiento el ser personal como apertura y relación con la Presencia, esta Presencia ilumina para él el conjunto de la realidad y se la devuelve enteramente transfigurada.

Silencio, por fin, como disposición para el reconocimiento de la realidad de Dios en el centro del hombre, no es sinónimo de mudez ni de opacidad. Es la condición para que la Palabra de Dios resuene en el interior del hombre, donde, callada pero permanentemente, mora y habla. Es la condición para que la luz interior brille y así ilumine la vida. El silencio no es, pues, para la espiritualidad verdadera, lo opuesto a la palabra. Es una cualidad de nuestras propias palabras que les permite sintonizar con la Palabra que Dios nos dirige. Es la condición que nos permite escuchar la «música callada», «la soledad sonora» en la que se nos comunica la voz de Dios.

Todos estos primeros pasos constituyen la etapa purificadora del camino hacia la experiencia de Dios. Pero llega un momento en que todos los esfuerzos del hombre por purificarse resultan insuficientes. Es la hora de la intervención purificante de Dios mismo; la hora de la «noche pasiva» en la que Dios mismo, a tra-

ves de las pruebas mas variadas contrariedades, sufrimientos, enfermedades, persecuciones, experiencias del alejamiento de Dios, de su silencio y su abandono, culmina la obra, indispensable para que el hombre pueda unirse con el, de dilatar el corazon, ensanchar su deseo a la medida de la realidad infinita de Dios, desprenderlo de cualquier apego que convertiria a Dios en objeto a disposicion del hombre, purificar su amor para que se dirija a Dios por el mismo y no por lo que pueda otorgarle

Añadamos tan solo a esta alusion que esta primera fase del itinerario espiritual, ademas de purificar, concentrar, profundizar y acendrar al sujeto, libera en el energias antes insospechadas para el y le dispone para una nueva mirada *simplex intuitus veritatis*, que se distingue por la claridad, la sencillez, la penetracion, la fruicion, que caracterizan la actitud contemplativa, que transforman el conocimiento en conocimiento interno¹, el saber, en sabiduria, y desemboca en una especie de connaturalidad del alma con Dios¹⁴

Estas ultimas fases del desarrollo de los presupuestos existenciales nos permiten captar el sentido de todo su desarrollo. Este no se debe al esfuerzo titanico o heroico de la persona, no es el resultado de las propias energias puestas en extrema tension. Sin la luz previa, tenuemente anunciada o presentida, aunque solo sea bajo la forma de la pregunta «Adonde te escondiste, amado/ y me dejaste con gemido²», sin el deseo venido de mas alla de si mismo «Ay, quien podra sanarme!/acaba de entregarte ya de vero», sin la previa presencia percibida oscuamente en la conciencia de si mismo como radical desproporcion, como exceso que no coincide consigo mismo «sali, ire, vole» dice san Juan de la Cruz, sin la conciencia de esa especie de fuerza de gravedad imprimida por Dios en el fondo del alma, esta no podria iniciar un movimiento que desde el primer momento la orienta hacia un mas alla absoluto de si. En definitiva, es la originalidad del interior del hombre y de la Presencia que lo habita lo que origina la originalidad del itinerario del hombre hacia el. El encuentro solo tiene lugar del alma en el mas

1. San Ignacio se refiere a el en los *Ejercicios Espirituales* 2. 65. 65. 104. Comentario muy util en S. Arzobispo de *Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Historia y analisis*. Menoraje San Ignacio Bilbao Santander 1991. esp. pp. 28 y 284.

14. Sobre esta forma de conocimiento cf. F. Elizondo. Conocer por experiencia. Un estudio de sus modos y valores en la *Summa teologica* de Tomas de Aquino. *Revista Ispanica de Teologia* 52 (1992) pp. 150-187. 229 donde analiza con gran finura el tema del conocimiento por experiencia en santo Tomas y ofrece una excelente aportacion al conjunto del tema de la experiencia de Dios.

profundo centro»; pero «el centro del alma es Dios» (san Juan de la Cruz): de ahí que, como escribió G. Morel, la experiencia del centro por el hombre consiste en un movimiento permanente de concentración y descentramiento, de entrada en lo más interior de uno mismo y de salida irreprimible más allá de sí mismo¹⁵.

Por eso el esfuerzo del hombre desde esta fase de la disposición no se orienta a lograr, conseguir, captar o dominar un «objeto» al que se dirija. El esfuerzo está orientado, más bien, a hacer disponible, vaciar el propio interior, hacer silencio en torno a uno mismo y en el propio interior: «estando ya mi casa sosegada», para que resuene la Palabra presente en el corazón. El esfuerzo, podríamos decir con una imagen utilizada por los místicos, va orientado no tanto a conseguir una reproducción fiel de Dios con los recursos de nuestra mente, como a «adelgazar» nuestras facultades para que dejen transparentarse al Dios del que ellas surgen, o, con otra imagen, a abrillantar nuestro ser hasta que refleje perfectamente la Presencia que lo habita¹⁶.

Simone Weil ha dado de este sentido de todas nuestras predisposiciones una formulación muy expresiva utilizando una nueva imagen:

El esfuerzo mal orientado hacia el bien, hacia Dios, se convierte en una trampa. Hay quienes buscan a Dios al modo de alguien que saltara a pies juntillas con la esperanza de que, a fuerza de saltar cada vez un poco más alto, terminaría un día por no volver a caer, por subir hasta el cielo.

15. G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, Aubier, Paris, 1960, vol. II, p. 289.

16. Existe en la tradición mística una imagen muy lograda de la orientación del esfuerzo purificador. Un texto sufi la expone así: «Un sultán llamo a su palacio pintores, llegados, unos de China y otros de Bizancio. Todos presumían de ser los mejores. El sultán les encargó decorar con frescos dos muros situados uno frente al otro. Una cortina separaba los dos grupos de pintores. Mientras los chinos empleaban toda clase de pinturas y desarrollaban enormes esfuerzos, los griegos pulían y alisaban su muro. Cuando se retiró la cortina, se pudo admirar el magnífico fresco de los chinos reflejándose en el muro opuesto, que brillaba como un espejo. Todo lo que el sultán había visto en la pintura de los chinos aparecía más hermoso reflejado sobre el muro de los griegos. Y el poeta —Galal al din Rumi— explica: los griegos son los sufíes. Ellos no tienen libros, ni estudios, ni erudición. Pero han pulido su corazón y lo han purificado del deseo, de la avaricia, de la envidia y del odio. El santo perfecto conserva en su seno la infinita forma sin forma del Invisible, reflejada en el espejo del propio corazón» (cit. en E. de Vitray-Meyerovitch, *Anthologie du soufisme*, Sindbad, Paris, 1978, pp. 38-39). Recordemos que el Pseudo-Dionisio expresa la misma idea recurriendo a la imagen de la escultura: «Como los escultores esculpen las estatuas. Quitar aquello que a modo de envoltura impide ver claramente la forma encubierta. Basta ese simple despojo para que se manifieste la oculta y genuina belleza...» *Teología mística II*, en *Obras completas*, Católica, Madrid, 1990, p. 374.

Y recuerda el cuento de Grimm en el que, en un concurso sobre quién lanzará un objeto más alto, tras los gigantes que lanzan piedras muy alto, pero que terminan por caer, se presenta un sastrecillo que saca de su chaqueta un pájaro que echa a volar y no cae más. «Lo que no tiene alas, concluye, termina por caer», y dado que el hombre no puede caminar verticalmente, su única manera de orientarse hacia Dios es contemplarle y esperar que él descienda hacia nosotros¹⁷.

La presencia originante, el hecho de la religación es el presupuesto ontológico de la experiencia de Dios; las disposiciones que acabamos de enumerar son su presupuesto existencial, pero ¿en qué consiste la experiencia misma? Ésta se realiza en dos momentos fundamentales, inseparablemente ligados entre sí, pero que una fenomenología cuidadosa debe distinguir. El primero y fundamental es la actitud de reconocimiento de la Presencia originante, el consentimiento a su llamada, la entrega al fundamento del Poder de lo real. Es lo que la fenomenología de la religión identifica como actitud religiosa fundamental, que las diferentes religiones realizan, en vías históricas determinadas, bajo formas distintas tales como: fe-esperanza-caridad (cristianismo), obediencia fiel (judaísmo), *islam*, sumisión incondicional (islamismo); realización de la identidad con el Brahman, «tú eres eso» (brahmanismo); *bhakti*, entrega confiada en la divinidad (otras formas de hinduismo); *nirvana*, extinción del sujeto en el más allá absoluto (budismo). Sin este reconocimiento fundamental no se da ninguna experiencia de Dios. Ésta tiene siempre lugar en su interior. Por eso no se justifica en absoluto referirse a la fe y a la experiencia de Dios como dos formas diferentes de encuentro con él, como cuando se oponen creer en Dios y hacer o tener su experiencia. La experiencia de Dios no es otra cosa que una forma peculiar de experiencia de la fe, la encarnación de ese reconocimiento de su Presencia misteriosa en las diferentes facultades de la persona y en las diferentes situaciones de la vida; su «vivenciación» en la conciencia, la voluntad y el sentimiento de cada uno. Por eso una descripción de la experiencia que quiera ser fiel a todos sus datos deberá referirse a estos dos momentos, hacerse cargo de los muchos problemas que plantea cada uno y descubrir la relación que los une. Comencemos por el primero de ellos.

17. S. Weil, *Attente de Dieu*, La Colombe, Paris, 1950, p. 191 (trad. castellana: *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid, 1993). También *Pensees sans ordre concernant l'amour de Dieu*, Gallimard, Paris, 1962, pp. 42-45 (trad. castellana: *Pensamientos desordenados*, Trotta, Madrid, 1995).

Capítulo 2

«HASTA AHORA HABLABA DE TI DE OÍDAS.
AHORA TE HAN VISTO MIS OJOS»
(Jb 42,5)

I. HACIA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA ACTITUD TEOLÓGICA

Dos cosas llaman la atención cuando se considera este núcleo fundamental del hecho religioso: la variedad de formas concretas que reviste —de la que la enumeración que acabamos de hacer es sólo una muestra— y la semejanza, la estrecha analogía estructural de todas esas formas. ¿Por qué esa variedad si en todos los casos hombres y mujeres de igual condición se encuentran con la misma realidad gracias a la cual existen? ¿Cuáles son los rasgos comunes que explican la analogía estructural de las diferentes formas históricas que adopta? La respuesta a la primera cuestión nos permitirá aclarar la relación entre reconocimiento de la Presencia fundante y referencia a las mediaciones históricas, culturalmente condicionadas, por medio de las cuales reconocen esa Presencia los hombres en las diferentes tradiciones —religiosas e incluso no religiosas— de la historia. La respuesta a la segunda nos permitirá describir el núcleo fundamental de esa actitud perfectamente identificable en la variedad de sus formas históricas. Comencemos por esta última. Vamos a buscar ese núcleo por un procedimiento que tal vez no sea el más «ortodoxo» desde el punto de vista de la fenomenología, pero que responde mejor a la finalidad de este escrito. En lugar, pues, de recorrer las diferentes formas de actitud religiosa para descubrir lo que tienen de común, nos instalaremos en el interior de nuestra tradi-

ción y trataremos de descubrir la realización en ella de esa actitud teologal.

Tal descripción no es ciertamente fácil; más aún, es un camino lleno de obstáculos. En efecto, estamos acostumbrados a llamar actitud teologal, a designar como fe —con esta palabra nos referiremos a lo que la tradición cristiana llama fe-esperanza-caridad— a muchas cosas que no lo son. Por ejemplo, al asentimiento a unas verdades especiales, de las que no tenemos evidencia racional y que aceptamos por la autoridad de quien nos las comunica: las verdades que Dios nos revela y que la Iglesia enseña. Es decir, confundimos con frecuencia la fe con la creencia, una forma débil de conocimiento, referido a verdades que exceden la razón. Creer así es creer que... Dios existe, que Jesucristo es el hijo de Dios, etc. Y olvidamos que la creencia es un elemento de la fe, pero no es la fe misma, no es su centro. «Crees que Dios es uno, también los demonios lo creen y se estremecen», decía ya la carta de Santiago (Sant 2,19). Para otros la fe es cosa del corazón o del sentimiento: «sentimiento y gusto del infinito», como decía Schleiermacher. Y en ese caso, cuando tales sentimientos faltan, habría que concluir que no existe la fe.

Pero es más fácil descartar las distorsiones de la fe que captar en qué consiste. Vamos, pues, a aproximarnos a ello por dos caminos que faciliten el acceso a lo esencial. Y como en esto es probable que valga más un relato que muchos discursos, me referiré a Abrahán, figura prototípica de hombre fiel, elogiado en la Escritura como padre de creyentes. Aludamos a las etapas de su itinerario bien conocido. Abrahán es presentado como hombre feliz y justo; instalado en una vida colmada de bienes, entrado ya en la ancianidad, pero con el futuro bloqueado por la falta de descendencia. La vocación de Dios hace intervenir en su vida una Presencia, de alguna manera familiar hasta entonces para él, pero que irrumpe en ella y la desinstala, lanzándole hacia un país desconocido: «el país que yo te mostraré». La vocación va acompañada de una promesa imposible, la descendencia numerosa, cuando él se había quejado: «¿qué me vas a dar si me voy sin hijos y un esclavo me va a heredar?» (Gn 15,3), y su mujer ante la promesa no ha podido por menos de sonreír irónicamente y quejarse con amargura (Gn 18,12). La Presencia visita a su elegido y le concede el hijo que garantiza la promesa. Y cuando Abrahán parece poder confiar en la fidelidad de Dios, recibe la orden de sacrificar al hijo de la promesa y renunciar así a la prueba que Dios mismo le ha dado de su fidelidad. Abrahán obedece el mandato incomprensi-

ble, se fía de Dios a pesar de todo, y accede así a la fe cumplida que es confianza absoluta, en Dios solo y contra toda esperanza¹.

Pero ¿en qué consiste esa confianza absoluta? Propongo una segunda aproximación dando un rodeo por la descripción de la actitud contraria a la de la fe. Ante la Presencia originante, manifestada con los rasgos de la propia tradición, el hombre puede reaccionar de formas muy diferentes. Por ejemplo, con la indiferencia que no se da por aludida con las señales que envía, que echa tierra encima de las preguntas que suscita, que hace oídos sordos a las repetidas llamadas que dirige y que termina por instalar a ese hombre, síntesis de finitud e infinitud, de temporalidad y eternidad, en el sótano de lo mundano y lo corporal de una vivienda espléndida con otros dos hermosos espacios, el alma y el espíritu, deshabitados².

Puede responder también con la actitud de la increencia. La increencia verdadera, aquella que no es sólo rechazo de lo eclesiástico, del aparato institucional de la religión, de las verdades que enseña, aquella increencia a la que se refiere Unamuno cuando escribe:

Dijo el malvado en su corazón: «no hay Dios». Y así es en verdad. Porque un justo puede decirse en su cabeza: Dios no existe. Pero en su corazón sólo puede decirse el malvado. No creer que haya Dios o creer que no lo haya es una cosa; resignarse a que no lo haya es otra, aunque inhumana y horrible. Aunque de hecho, los que reniegan de Dios es por desesperación de no encontrarlo³.

Lo que da a esta actitud toda su seriedad es que el que la adopta lo que «quiere no es otra cosa sino desligar su yo del Poder que lo fundamenta». Y esto lo intenta con una doble pretensión: la del que «desesperadamente no quiere ser sí mismo», la del que quiere desesperadamente deshacerse de sí mismo, que es lo propio de la desesperación. Y la del que se empeña desesperadamente en ser sí mismo, es decir, la del que se obstina en ser exclusivamente por sí mismo. Doble forma de desesperación que Kierkegaard ha descrito como enfermedad mortal, ya que por ella el hombre intenta desligarse de la realidad que le está haciendo permanente-

1. Sobre el texto de Gn 22, y sus interpretaciones en la tradición judía y cristiana, así como sobre la lectura del mismo en *Temor y temblor* de S. Kierkegaard, cf. R. M. Green, *Religion and Moral Reason*, OUP, Oxford, 1988, pp. 77-129.

2. Cf. S. Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969, pp. 97 ss.

3. Del sentimiento trágico de la vida, en *Obras completas VII*, p. 218.

mente ser, empresa imposible, porque incluso esa pretensión está fundada en el Poder sobre el que se asienta la persona con todos sus actos. De ahí que, en la pretensión de alejarse de ese Poder fundante el hombre, como el hijo pródigo de la parábola, «disipa su sustancia», se desrealiza, sin poder, al mismo tiempo, deshacerse de sí.

En contraste con esta actitud negativa tal vez nos sea más fácil percibir en qué consiste la actitud religiosa fundamental que cristianamente designamos como fe. En ella el hombre acoge y hace suya la realidad de la que permanentemente está procediendo. Tal actitud supone, en primer lugar, saber, aceptar y reconocer la propia finitud: Yo no soy todo; no puedo todo; no soy la medida de todas las cosas; no soy el dueño del ser, no soy su pastor. Estoy a su luz. Soy sin disponer del acto por el que soy. Soy una relación que se relaciona consigo misma, pero no soy puesto por mí mismo. Pero superando la doble tentación de desesperar o pretender realizarme por mí mismo, acepto ser desde la realidad que me da de ser, que me hace ser. En esto consiste la radical confianza, en esto consiste la fe. Tal confianza contiene, por una parte, un radical descentramiento producido por la aceptación de ser desde otro y no disponer de la propia existencia. Sin tal descentramiento, sin tal trascendimiento es imposible el reconocimiento de Dios como ser supremo, el reconocimiento del Absoluto, el encuentro, la coincidencia, con el origen permanente de mi vida. La fe tiene, pues, algo de «expropiación» de sí mismo (H. Urs von Balthasar), de desinstalación de la condición de sujeto y centro de la realidad, como condición para que se produzca el encuentro con la verdadera Trascendencia, que en modo alguno puede ser objeto de ningún acto humano y que sólo es reconocido en la medida en la que se le acepta como centro absoluto⁴. Se trata aquí de una verdadera «inversión de intencionalidades»:

En verdad, aquí yo no soy «sujeto», soy «objeto». Otro es el sujeto. Otro actúa fundamentalmente. I a experiencia religiosa —nosotros diríamos la

4. Ante el mas alla de si mismo, el hombre, escribe K. Rahner, tiene dos posibilidades: no querer dejar la casa limitada de lo que se le da de forma aparentemente clara, o confiarse a ese mas alla, darse sin angustia a el para experimentarlo como paz unica, luz eterna . A este dejarse aprehender por el Misterio llama Rahner extasis. I a confianza fundamental ante este Misterio proximo e indisponible es el acto fundamental de la fe, que está por debajo de todas las posibles diferenciaciones. Cf. K. P. Fischer, *Gotteseifahrung. Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung*, Gunewald, Mainz, 1986.

fe— es la requisición de que yo soy objeto de parte de Dios: ahí yo no soy ya conciencia intencional, sino conciencia *convocada*'.

En esa confianza absoluta el hombre encuentra, además y al mismo tiempo, su última y suma posibilidad de realización, su salvación definitiva. En esa situación escucha a Dios: «todo lo mío es tuyo», y aceptando ser desde el fundamento del ser, encuentra —por gracia, más allá de sí mismo— el camino de su realización perfecta.

Tal aceptación afecta al propio ser de la persona. Confiar absolutamente no es un acto añadido al ser ya logrado, es la única forma lograda de ser, que repercute y se expresa en la voluntad del hombre, en su razón, y transforma el ejercicio todo de la vida. A eso se refieren las tradiciones religiosas cuando hablan de que el ejercicio de la actitud religiosa supone un nuevo nacimiento y supone la conversión del corazón. El nuevo ser vive de forma nueva. La razón creyente, más que explicar la realidad, se deja iluminar por su luz; la voluntad, más que dominar, reconoce y consiente. Y este reconocimiento, lejos de suponer el sometimiento a un principio exterior, es la condición para la reconciliación de un ser como el del hombre que se caracteriza por su apertura constitutiva a ese más allá absoluto de sí mismo que se ha llamado con razón «lo eterno en el hombre». Ese reconocimiento constituye, por tanto, la culminación de la libertad humana como vieron san Agustín y santo Tomás y formuló a su manera Unamuno:

El hombre es la conciencia de la naturaleza, y en su aspiración a la gracia consiste su verdadera libertad. Libre es quien puede recibir la divina gracia y por ella salvarse⁶.

5. J. Y. Lacoste, «Expérience, événement, connaissance de Dieu»: *Nouvelle Revue Théologique*, 106 (1984), pp. 854-855. Sólo con muchos matices hacemos nuestra la expresión: «soy objeto», ya que el descentramiento de la fe, en analogía a lo que sucede en la relación interpersonal, lejos de «objetivar» y privar de su condición de sujeto al hombre, le permite acceder al nivel de interlocutor de Dios, de destinatario de su condescendencia, haciéndose así posible la instalación en el *ordo amoris* que es la más alta posibilidad de la persona. Cf. nuestra *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, ⁵1993, pp. 142-152. También: *El encuentro con Dios. Una interpretación personalista de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 46-48.

6. *Diario íntimo*, Alianza, Madrid, 1970, p. 13. García Morente, tras el hecho extraordinario que dio lugar a su conversión, se refiere al mismo hecho en estos términos: «el acto más propio y verdaderamente humano es la aceptación libre de la voluntad de Dios... Querer libremente lo que Dios quiera. ¡He ahí el ápice supremo de la condición humana: hágase tu voluntad!» (en M. de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956).

Así descrita la actitud religiosa, no es difícil percibir que es la raíz de la experiencia religiosa y ella misma, experiencia. En ese sentido hay que afirmar sin ninguna vacilación que la fe comporta experiencia, requiere experiencia⁷ y es ella misma experiencia: «la fe que ama es experiencia de lo eterno». «Una experiencia que sólo puede adquirirse en la medida en que se hace...»⁸. De esta experiencia radical surgen las múltiples formas de experiencia religiosa o experiencia de Dios, todas ellas experiencias de la fe y que tienen lugar en el interior de la fe.

De esta actitud fundamental surge el hecho religioso en su conjunto, es decir, en sus múltiples manifestaciones y en la variedad de dimensiones, aspectos y elementos que lo componen. En ella está la raíz de la religión. Las religiones no son, en definitiva, más que «plasmaciones» personales y sociales de este reconocimiento por el hombre de su religación, de esta entrega por el hombre al poder de lo real (X. Zubiri).

Pero ¿cómo surge de una experiencia, en definitiva unitaria, de trascendimiento en el más allá absoluto de sí mismo, de toda la realidad mundana y de la historia en su conjunto, esa multiplicidad de realizaciones presentes en las diferentes tradiciones religiosas? ¿Qué relación guarda el reconocimiento del Misterio presente en toda persona, la aceptación de la luz que ilumina a todo hombre que viene al mundo con las mediaciones religiosas en las que los hombres reconocen esa luz y ese Misterio?

Siendo Dios trascendencia-inmanente en la entraña de lo real, que hace permanentemente ser a todo lo que es, resulta evidente que la experiencia de él no puede asemejarse en nada a la experiencia ni de los objetos ni de los sujetos mundanos. De manera análoga a como el sujeto no puede percibirse a sí mismo más que como conciencia y libertad que se hace presente en las manifestaciones de la corporalidad, de las acciones y relaciones con las realidades del mundo y con los otros sujetos, y que las acompaña como su incaptable interioridad, así —aunque las diferencias sean en esta analogía mayores que las semejanzas— la experiencia de Dios sólo puede darse en medio de y en contacto con determinadas experiencias mundanas. Es contemplando el cielo, o experimentando la fugacidad de su vida, o admirando los astros o disfrutando los bienes que le concede la tierra, o mirando hacia las

⁷ Cf G. Lohfink, *Glaube braucht Führung*, Fichter, Würzburg, 1977.

⁸ H. Urs von Balthasar, *Gloria Una estética teológica*, Encuentro, Madrid, 1985, vol I, pp 216-209, *passim*.

profundidades de la propia conciencia, o viendo reflejado en el rostro del otro el requerimiento de un reconocimiento incondicional como el hombre escucha la voz tan inconfundible como callada en la que reconoce la presencia de Dios.

En ese reconocimiento aparentemente simple intervienen dos elementos indispensables. Una Presencia, condensación de la relación creatural, sin la cual nada habría que reconocer. Y un «horizonte experiencial», una «tradición experiencial», condensada en arquetipos, imágenes, símbolos, matrices afectivas, categorías de pensamiento y, en definitiva, palabras, con las que configuramos nuestro mundo y nuestra propia condición y en las que se inscriben todas nuestras experiencias. En palabras de P. Ricoeur, toda experiencia es una «síntesis activa de presencia e interpretación»⁹. Nadie, podemos decir con el Evangelio, ha visto nunca a Dios, directamente y con sus propios ojos. Cada sujeto, al realizar el reconocimiento en el que consiste la experiencia de la fe, inscribe su vida con el caudal de experiencias que comporta en una tradición en la que existen ya las palabras «Dios» o «Brahman», o «Alah», etc., con las que se identifica ese más allá del hombre, interior a su conciencia y más grande que su corazón.

En estas tradiciones han sido determinantes las experiencias vivas y densas de personas extraordinarias a las que esas tradiciones se remiten como a sus fundadores. Con todo, ni siquiera los grandes *rishis*, videntes, fundadores, patriarcas, profetas y reformadores constituyen un origen absoluto. También ellos se han inscrito en una tradición anterior a la que han reformado y revitalizado, pero que en último término se pierde en los orígenes mismos del hombre. Todos ellos, sin embargo, son, de alguna manera, iniciadores y modelos del reconocimiento que han hecho posible en la tradición que inauguran, reforman o revitalizan.

Así pues, el reconocimiento en el que consisten las diferentes formas que cobra la actitud religiosa fundamental, vive de la doble escucha del testimonio de la Presencia en el interior de cada persona y del testimonio cristalizado en la tradición dentro de la cual se vive y se interpreta el primero. En las diferentes religiones resuena la misma Presencia originante modulada en los símbolos, categorías, cultos, doctrinas y sentimientos propios de cada tradición. El reconocimiento de esa Presencia, por tanto, está integrado inseparablemente por la aceptación del «testimonio que Dios da

⁹ Cit en J. Servais, *Faire l'expérience de Dieu - Nouvelle Revue Théologique*, 105 (1983), p. 413.

de sí mismo» (cf. 1 Jn 5,9-10) en la conciencia del creyente y por el testimonio que de su Presencia han dado los testigos fundantes de la propia tradición. La fe puede, pues, decirse, no se reduce a la experiencia interior del sujeto —una experiencia que, además, sería incomprensible sin la prioridad y la gratuidad de la Presencia que la origina—, pero tampoco se comprende sin ella, como si se redujera a mera escucha del anuncio de unos enunciados objetivos por unos testigos externos. De esta forma, en las experiencias que los hombres han hecho y hacen de Dios a lo largo de la historia intervienen de forma activa, en relación recíproca y en diálogo permanente, la experiencia del Misterio que envuelve y sostiene la realidad, las claves de interpretación de esa experiencia que proporciona el «horizonte experiencial» de la propia tradición y las experiencias humanas más significativas en la vida de cada persona en relación con las cuales descubre y reconoce la presencia «dante», gratuita, «condescendiente» y, por tanto, revelante, de ese Misterio que le origina¹⁰.

Esta estructura compleja de la actitud creyente explica las numerosas situaciones que en relación con ella se dan en la historia. Sucede, por ejemplo, con frecuencia, que la instalación en una tradición religiosa y el hecho de haber sido socializado en ella conduzca a situaciones en las que la persona «sabe de Dios de oídas»,

10. El tema a que nos referimos en estas líneas ocupa un lugar muy importante en las reflexiones actuales, tanto teológicas como filosóficas, sobre la experiencia de Dios. En él están en juego cuestiones tan importantes como la relación entre hecho e interpretación, revelación y fe, *te ex auditu* y experiencia de la fe, relación entre conciencia de la condición teándrica y Palabra de Dios. Entre los teólogos que la han abordado en el campo católico destaca, sin duda, E. Schillebeeckx, especialmente en *Jesus. I a historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1983; del mismo autor *Cristo y los cristianos. Gracia y liberación*, Cristiandad, Madrid, 1983, esp. pp. 21-57. También: «Experiencia y fe», en *Fe cristiana y sociedad moderna*, vol. 25, SM, Madrid, 1990, pp. 90-137. Cf. también W. Kasper, *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca, 1976. También aborda la cuestión el libro de M. Gelabert, *Valoración cristiana de la experiencia*, Sígueme, Salamanca, 1990. Desde el punto de vista filosófico, ha influido especialmente en el planteamiento del problema la teoría hermenéutica de H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984; cf. también M. Mullet, *Histoire et vérité*, I ouvain, 1959. Un planteamiento filosófico, radicalmente crítico de la relación entre experiencia religiosa e interpretación que termina reduciendo el significado del hecho a la interpretación religiosa de un estado fisiológico, en W. Proudfoot, *Religious Experience*, The University of California Press, 1985; cf. la crítica al mismo de G. W. Barnard, «Explaining the unexplainable. Wayne Proudfoot's Religious Experience»: *Journal of the American Academy of Religion*, 60 (1982), pp. 231-256. El problema, desde este último punto de vista, ha sido estudiado con profusión a propósito del fenómeno místico. Cf., por ejemplo, S. T. Katz, *Mysticism and philosophical Analysis*, OUP, Oxford, 1978; Id., *Mysticism and religious Traditions*, OUP, Oxford, 1983. Sobre la relación entre experiencia religiosa y afirmaciones doctrinales, Ph. C. Almond, *Mystical Experience and Religious Doctrine. An Investigation of the Study of Mysticism in World Religions*, Mouton, Berlin-New York, 1982.

cree, si cabe hablar así, «por procuración», con una fe que se reduce a aceptar los diferentes elementos: culturales, doctrinales, institucionales, de esa tradición. Para acceder de esa situación de fe heredada, poseída, «inercial», a una fe personal es indispensable que el sujeto se despierte a la experiencia de la fe, escuche personalmente el testimonio de la Presencia en su interior y en su vida y consienta a esa Presencia descentrándose en el movimiento de confianza absoluta. En esos momentos, provocados por experiencias muy diferentes, hace el hombre la experiencia de la fe y prorrumpe en expresiones como la de Job: «hasta ahora sabía de ti de oídas; ahora te han visto mis ojos», donde la visión consiste no tanto en ver a Dios como en reconocer personalmente que es el invisible, el Misterio a quien no cabe pedir cuentas, como él desde su religión anterior había pretendido¹¹.

II. DE LA ACTITUD TEOLOGAL A LAS EXPERIENCIAS DE DIOS

Pero este «ahora te han visto mis ojos» del sujeto religioso puede revestir muchas formas concretas. Ya hemos aludido a las diferentes formas de realización del núcleo mismo de la actitud en las diferentes religiones. Ahora nos referimos a otra cosa. La nueva forma de existencia en que consiste creer, para realizarse efectivamente necesita encarnarse en la totalidad de condiciones, aspectos y dimensiones de cada sujeto; necesita ser «vivenciado» poniendo en ejercicio la conciencia, la razón, la voluntad, el sentimiento de cada persona. Tal puesta en ejercicio está inevitablemente condicionada por las situaciones personales, culturales y sociales de cada una de ellas. Así, la inicial y radical opción creyente se difracta en la multitud de facetas de las diferentes personas y origina la incontable variedad de experiencias religiosas concretas.

11. Es bien sabido que la historia humana esta llena de «revoluciones» culturales y religiosas producidas por los cambios de paradigma. La época moderna ha conocido una de estas revoluciones en el terreno religioso, designada con la categoría de «secularización», que ha comportado la ruptura con la forma de presencia del factor religioso vigente en las religiones tradicionales. Eso esta haciendo posible una transformación en la experiencia religiosa, derivada del hecho de que la Presencia del origen y fundamento comienza a ser interpretada con terminos, simbolos y categorías tomadas de «horizontes experienciales» no identificados como religiosos. Esta situación esta conduciendo a la experiencia de la Trascendencia vivida e interpretada de forma no religiosa como fe filosofica, teísmo moral, experiencias cumbre, o formas variadas de mística profana, silvestre o salvaje. En relación con esto ultimo, cf. M. Hulín, *La mystique sauvage*, PUF, Paris, 1993.

Esta variedad se produce en el interior de cada una de las tradiciones religiosas y con frecuencia aparece incluso a lo largo de la vida de una misma persona. Basta leer con atención las páginas de los grandes libros sagrados de las distintas religiones, todos ellos resultado de las experiencias de los sujetos que las han «fundado», para percibir, incluso en el interior de la vida de un mismo personaje, una notable variedad de formas de «vivenciación» de su respuesta a la Presencia, la revelación y la vocación del Misterio. Recordemos, por ejemplo, la historia paradigmática del profeta Elías, a quien los relatos muestran, en un primer momento, haciendo bajar el fuego sobre el altar de las víctimas, utilizando el poder de Dios, cubriendo de ridículo a los sacerdotes de los baales; pasando, después, por la debilidad de tener que depender del puñado de harina de la viuda; temiendo, más tarde, por su vida ante la persecución de la reina; forzado a huir al desierto y pidiendo a Dios: «basta ya; llévame»; y, al final, purificado por ese prolongado paso por la prueba, percibiendo la presencia de Dios en el «susurro de una tenue brisa»¹².

Naturalmente, la variedad de experiencias refleja también las variadas circunstancias personales y psicológicas de las personas. Así, la psicología religiosa, siguiendo las pautas de la psicología diferencial y evolutiva, muestra con claridad las diferencias que acarrea a la experiencia religiosa el hecho de que su sujeto sea varón o mujer, niño o adulto, miembro de una clase social determinada, etc. La verdad es que las fuentes de posible variedad son tantas que se hace imposible una clasificación mínimamente aproximada de sus formas. Con todo, me parece indispensable aludir a algunas de ellas como punto de partida para una descripción de los rasgos comunes más importantes. En otro lugar he propuesto una posible clasificación en torno a sus formas más importantes¹³. Desde otros puntos de vista puede hablarse de experiencias bajo la forma de relación personal con el Misterio representado en términos fuertemente personalizados como sucede en el judaísmo, de relación vivida como abismamiento y extinción en la absoluta Trascendencia (budismo *theravada*) o como fusión del fondo del sujeto con el Brahman o absoluto (hinduismo brahmánico). Cabe también referirse a la variedad originada por el lugar en el que se

12 Cf. 1 Re 17-19. Excelente comentario en F. Varone, *El Dios sádico. ¿Ama Dios el sufrimiento?*, Sal Terrae, Santander, 1988, pp. 33-55.

13 Cf. *Experiencia religiosa*, en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo* (Irotta, Madrid, 1993), pp. 482-491.

producen las diferentes experiencias: el cosmos, la conciencia del sujeto, la historia y sus acontecimientos, la totalidad de lo real; y a la variedad que resulta de la forma de representarse a la realidad origen de la experiencia como Dios único (monoteísmo), como trinidad (monoteísmo cristiano), como totalidad indiferenciada que abarca al hombre, al cosmos y a lo divino (panteísmo), como pluralidad de poderes y de formas que dirigen los diferentes aspectos de la realidad y de la vida (politeísmo) o como vacío innominado del que no cabe representación alguna y cuya única palabra es el silencio más absoluto (budismo)¹⁴.

Dado que la fuente última de la variedad de formas está en la difracción de la opción radical que las origina en las diferentes dimensiones y facultades de la persona, intentaré destacar los rasgos comunes y diferenciales de todas las formas de experiencia religiosa en relación con las distintas facultades de la persona que intervienen en ellas.

Hay un primer rasgo común a todas las experiencias religiosas que se deriva de la forma peculiar en que el hombre es el sujeto de la experiencia en todas ellas.

El hombre se comporta en las experiencias religiosas, en primer lugar, como sujeto pasivo. Toda experiencia religiosa es en definitiva «teopática». El hombre, más que aprender a Dios, más que conocerlo, lo recibe, lo padece: *non discens sed patiens divina*, «no aprendiendo, sino padeciendo lo divino», decía el Pseudo-Dionisio¹⁵ en una expresión que santo Tomás asume y hace suya. Toda experiencia religiosa tiene carácter responsivo; en ella el sujeto es consciente de no ser la fuente de la iniciativa, sino de ser incitado desde sus primeros pasos. *Tu enim prior excitasti me ut quaererem te*, «tú me moviste primero para que te buscara», dice el autor de la *Imitación de Cristo*. «No me buscaríais —hace decir Pascal a Dios— si no me hubieseis encontrado»¹⁶. Como resumen de este primer rasgo que afecta a la forma en que el hombre es

14 Otras tipologías, siguiendo diferentes criterios, en mi estudio «Las variedades de la experiencia religiosa», en A. Dou (ed.), *La experiencia religiosa*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1989, pp. 34-38. Desde el punto de vista de la psicología, en relación con la experiencia religiosa, y entre una literatura abundantísima, cf. W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1986 (original inglés, 1902); G. W. Allport, *The Individual and His Religion*, Constable, London, 1951; A. Godin, *Psychologie des expériences religieuses*, Centurion, Paris, 1981; A. Vergote, *Religion, foi, incroyance*, Mardaga, Bruxelles, 1983.

15. Cf. Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, 2, cit. en *Summa Theologica*, I, 1,6, ad 3.

16 Otras referencias en nuestra obra *El encuentro con Dios*, Cristiandad, Madrid, 1976, pp. 34-38.

sujeto de la misma, se ha anotado que en todos los actos humanos referidos a Dios, conocimiento de Dios, deseo de Dios, amor de Dios, Dios, más que objeto del acto en cuestión, es su sujeto, de forma que ese «de Dios» es, no un genitivo objetivo, sino subjetivo. Así, san Pablo, hablando del conocimiento de Dios, dirá: «entonces conoceremos, o mejor, seremos conocidos por él» (Gál 4,9) y san Juan, hablando del amor de Dios, precisa: «en esto consiste el amor: no en que nosotros amemos a Dios, sino en que el nos amó primero» (1 Jn 4,10). Por ello, de forma general, puede decirse con razón que la expresión «experiencia de Dios» contiene un genitivo subjetivo, como expresión y consecuencia del hecho de que el hombre en ella sólo es sujeto activo en la medida en que previamente es sujeto pasivo¹⁷. «Habiendo salido en busca de Dios, el hombre —canta san Juan de la Cruz— se descubre hallado por Él: “que andando enamorada / me hice perdida y fui ganada”»¹⁸. Habiendo partido hacia las moradas interiores con la intención de encontrar a Dios en ellas, al final, descubre santa Teresa: «El Señor será nuestra morada»¹⁹.

En el mismo terreno de la forma en que el hombre actúa como sujeto en el caso de la experiencia de Dios hay que señalar que, aunque en ella intervengan las diferentes facultades humanas: conciencia, sentimiento, etc., el verdadero sujeto de esas experiencias —sobre todo cuando llegan a un determinado grado de intimidad— es el hombre todo, el centro mismo de la persona. Y es que el hecho ya anotado de que el origen de la experiencia está en la presencia constituyente del Misterio en el fondo del hombre, se transparenta en los actos concretos en que esa opción radical es vivenciada y «experienciada». Si ha podido decirse en ese nivel radical que el hombre no tiene o no hace sino que *es* experiencia de Dios²⁰, este hecho se refleja en los actos en que se encarna, y hace que en cada uno de ellos se vea comprometido el sujeto como Totalidad, que en ellos tomen parte todas las facultades del hombre, que cada acto de experiencia de Dios comporte amor y cono-

17 A este hecho se ha referido recientemente R. Panikkar en *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid, 1994, pp 46-48

18 *Cantico espiritual*, 29. Citaremos a san Juan de la Cruz siguiendo la edición de sus *Obras completas* preparada por José Vicente Rodríguez, con introducción y notas doctrinales de Federico Ruiz Salvador, Editorial de Espiritualidad, Madrid, 1988. De esa edición tomaremos el texto, la división, enumeración y, generalmente, las abreviaturas.

19 Santa Teresa, 5M 2,5. En las citas de santa Teresa seguimos la edición manual de sus *Obras completas*, preparada por Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink, Católica, Madrid, 1976. De esa edición tomamos el texto, las divisiones y, en general, las siglas.

20 X. Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza Fundación Zubiri, Madrid, 1984, p. 325

cimiento, teoría y práctica, decisión y claridad²¹, porque lo afectado por la Presencia de Dios, cualquiera que sea el medio utilizado, es la sustancia del alma, su más profundo centro, su ápice o cima más alta, la *scintilla* o chispa divina que la origina, el hondón de sí mismo, o su corazón. De ahí que, con frecuencia, las más desarrolladas experiencias de Dios acaezcan «secretamente a oscuras de la obra del entendimiento y de las demás potencias... por cuanto las dichas potencias no lo alcanzan, sino que el Espíritu Santo la infunde y ordena en el alma... por cuanto el Maestro que la enseña esta dentro del alma sustancialmente»²².

Esto hace que para las experiencias religiosas el sujeto deba proceder a una purificación, concentración e interiorización superiores a las que necesita para ninguna otra acción, y que en ellas el sujeto ejerza su condición de sujeto con una plenitud que supera incluso la que requiere la relación intersubjetiva. De ahí, también, que en las experiencias religiosas el hombre se sienta concernido como en ninguna otra experiencia, que en ella le vaya, más que la vida o la muerte, el ser mismo: *res tua agitur*, se trata de ti mismo, y que el lenguaje en que se expresan esas experiencias presente como ningún otro lenguaje humano la condición de autoimplicativo²³.

Pero la orientación de la opción radical que constituyen las experiencias religiosas suponen, además, la puesta en ejercicio de las facultades humanas. Veamos cómo se produce ese ejercicio. Toda experiencia religiosa supone la puesta en ejercicio de la conciencia del hombre, de su razón; se resume, en un primer momento, en «advertencia amorosa de Dios»²⁴. Esta advertencia puede presentar formas diferentes. En algunos casos se presenta como toma de conciencia directa, en algún sentido, de Dios presente, que se traduce en expresiones como: «ahora te han visto mis ojos» o tantas otras equivalentes. En otros casos las experiencias originan una toma de conciencia indirecta, bajo la forma de la repercusión o el eco y se traduce en expresiones de este estilo: «sólo puede ser Él»; «nada más podría suscitar la nostalgia, el

21 J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, Aubier, Paris, 1954

22 San Juan de la Cruz, 2N 17,2

23 Sobre el carácter autoimplicativo del lenguaje religioso, cf. entre otros, J. Adriere, *Langage des spirituels*, en *Dictionnaire de spiritualité* Beauchesne, Paris, vol. IX, 1976, pp. 204 ss.

24 Expresión con la que San Juan de la Cruz define muy frecuentemente la contemplación, cf. 1N 10,4, 1B 3,33,34,35,65. Nos captamos en relación con Dios en esto consiste la experiencia religiosa repite J. Mouroux, *o.c.* pp. 21, 45, 48, y otros muchos autores tras el

anhelo de otra cosa que me inunda»; «¿de quién, si no, podrían venirme estas fuerzas cuando mis fuerzas hace tiempo que se agotaron?». En todo caso, se trata de una conciencia que en muchos casos se caracteriza por ir acompañada de la más perfecta de las certezas: «yo he sido visitado»; «era él: estoy más seguro que del testimonio de mis sentidos». En otros casos la conciencia, sin perder la certeza como trasfondo, se ve sacudida por la vacilación y la duda que caracteriza las horas de crisis: «todo es para mí un sueño»; «¿serás para mí un espejismo, aguas engañosas?»²⁵. Tal conciencia o advertencia de la presencia aparece en algunos momentos acallando preguntas y anhelos; en otros, se hace presente bajo la forma de la ausencia padecida: «¿adónde te escondiste...?» «habiéndome herido...», que ahonda las preguntas y los deseos y los orienta hacia la pregunta radical que es el hombre y, por debajo de los muchos deseos inmediatos del hombre, hacia «lo que de verdad desea el corazón»; la conciencia, por último, puede presentarse como conciencia de una presencia perfectamente identificada o como conciencia de una presencia solo sospechada.

Porque realmente esa «advertencia» puede revestir un sinnúmero de formas concretas. Siempre, eso sí, se trata de la conciencia de una Presencia invisible, elusiva, no objetivada ni objetivable, no accesible directamente a los sentidos, la imaginación, ni la mente y sus conceptos. Pero, al mismo tiempo, y justamente por eso, se trata también de una Presencia inconfundible, más cercana que la propia conciencia: *interior intimo meo*, y de la que pueden dar testimonio la propia interioridad, la razón, e incluso la contemplación de los objetos por los sentidos corporales²⁶. Tal vez pueden resumirse todos estos rasgos paradójicos que caracterizan la conciencia que acompaña a toda experiencia de Dios en estos tres pares de propiedades aparentemente contrarias: conciencia cierta y oscura; conciencia imperiosa de realidad, pero que no se impone como un dato objetivo, sino que se presenta como una invitación que reclama el consentimiento; y conciencia inmediata, pero adquirida en la mediación de un signo.

A su certeza nos hemos referido hace un instante, pero esa certeza no se basa en los medios ordinarios: testimonio de los senti-

25 Cf. Santa Teresa, CC 1,29, Jer 15,28

26 R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*, Cristiandad, Madrid, 1965, del mismo autor *Religion y revelación* Guadarrama, Madrid, 1964, H. Urs von Balthasar, *Gloria*, cit., pp. 345-348

dos, o evidencia de una proposición, que sostienen nuestras certezas objetivas; de ahí que el sujeto deba confesar a un tiempo: «¡Que bien se yo la fonte que mana y corre, aunque es de noche!».

Todos los testimonios de experiencia de Dios subrayan —en segundo lugar—, de muchas maneras, que en ella se da alguien cuya existencia se impone al sujeto. Es, repiten esos testimonios una y otra vez, subrayando la intensidad del ser experimentado y la fuerza con que se autorrevela. Por eso las experiencias *acaecen* al sujeto y no son el resultado de sus esfuerzos por conseguirlas, aunque el hombre este llamado interiormente a disponerse a ellas. Pero se trata de una existencia que por reclamar una adhesión para su descubrimiento no posee el grado de universalidad objetiva propia de los objetos sometibles a control intersubjetivo.

Por último, las experiencias de Dios comportan una «advertencia», una conciencia, que no es el resultado del testimonio de otros sujetos o de un encadenamiento de conceptos en un razonamiento. Responden de alguna manera, sobre todo en el caso de las experiencias más intensas y más desarrolladas, al deseo: «descúbreme tu rostro / y mateme tu vista y hermosura / mira que la dolencia de amor que no se cura / sino con la presencia y la figura». «Apaga mis enojos... y véante mis ojos». Dios se da en ellas como presente en persona. Pero por ser Dios, no puede darse con la inmediatez de los objetos mundanos, sino con una ciertamente mayor, pero que pasa por la huella que produce en el sujeto su paso y su presencia²⁷ con una inmediatez mediada, semejante sólo en alguna medida a la que se produce en el encuentro inmediato, pero mediado en el gesto y la palabra, de dos personas. «Llega a la cumbre de la santa montaña, dice el Pseudo-Dionisio refiriéndose a Moisés, pero todavía no encuentra al mismo Dios. Contempla no al Invisible, sino el lugar donde Él mora»²⁸.

Las experiencias de Dios se encarnan también en la zona más oscura del corazón y la voluntad como sede del amor, los deseos y los sentimientos del hombre. Podríamos resumir este lado de la experiencia en el segundo elemento de la expresión con que san Juan de la Cruz define la contemplación: «advertencia *amorosa* de Dios».

Pero antes de entrar en la descripción de este nuevo aspecto, ¿se trata de un aspecto secundario que califica el aspecto sustancial expresado como conciencia, conocimiento y advertencia, como parece indicar el hecho de que lo expresamos con un adje-

27 J. Mouroux, *L'expérience chétienne*, cit., p. 67

28 *Teología mística I* en *Obras Completas*, Católica, Madrid, 1990, p. 373

tivo? No es cuestión de entrar aquí en la discusión clásica en teología de cuál de las facultades, o los actos, la mente y el conocimiento, o la voluntad y el afecto, desempeñan el papel preponderante en la relación del hombre con Dios. Desde el momento en que el sujeto de la relación es la totalidad de la persona, es normal que en ella intervengan todas sus facultades ejercitando sus diferentes actos. Advirtamos en todo caso, que si, en la relación con los objetos, el conocimiento a través de los sentidos constituye el primer paso a partir del cual se ponen en marcha las posibilidades de su utilización, dominio y disfrute, en el terreno de las relaciones entre las personas se observa ya que es la inclinación y el afecto lo que origina la frecuentación y el trato del que se sigue la familiaridad y el conocimiento interior.

No faltan datos en las tradiciones religiosas, y de forma especial en el cristianismo, que nos llevan a sospechar que ese puede ser también el camino de la relación del hombre con Dios. «El que no ama, resume perfectamente san Juan, no conoce a Dios, porque Dios es Señor» (1 Jn 4,8). Y la carta a los Efesios pide para los fieles: «que vivais arraigados y fundamentados en el amor. Así podréis comprender... cual es la anchura, la longitud, la altura y la profundidad del amor de Cristo: un amor que supera todo conocimiento» (3,17). De esos textos brota toda una corriente en la teología y la espiritualidad cristiana que presenta el amor como principio del conocimiento²⁹ y que se plasma en expresiones como las de san Ignacio. «no es el mucho saber lo que sacia el alma, sino el gustar y sentir las cosas interiormente³⁰. O, como dice san Juan de la Cruz, en «la teología mística se conoce por amor, en el cual las cosas no sólo se conocen, sino que juntamente se gustan»³¹. Pero ninguna expresión tan clara del componente amoroso de la experiencia de Dios como el hecho de que su relación hacia el hombre y, consiguientemente, la relación de éste con el sea descrita en términos de relación amorosa y expresada, como sucede con frecuencia en los místicos, por medio de espléndidos poemas amorosos³².

29 Testimonios en H Urs von Balthasar, *Gloria*, cit., pp 257 ss. Probablemente sea en san Bernardo donde se encuentran las expresiones más explícitas del amor como raíz, camino y meta de todo el itinerario espiritual. Sobre su comprensión de la experiencia de Dios, cf I van Hecke, *Je desir dans l'expérience religieuse. L'homme unifié. Relecture de saint Bernard*, Cerf, Paris, 1990, esp pp 119-209.

30 *Ejercicios Espirituales* 2.

31 *Cantico*, prólogo, 3.

32 Baste recordar, junto con *El cantar de los cantares* los tres grandes poemas de san Juan de la Cruz, así como los poemas de los místicos sufíes.

De hecho, el origen de toda posible experiencia de Dios, su presencia constituyente en el fondo de la realidad y en el centro de la persona no es la presencia neutra de la primera causa o del ser necesario de los filósofos; es el amor originario, raíz de todo el proceso creador y salvador, que deposita en el hombre la semilla del amor, la tendencia constituyente que forma el peso, la fuerza de gravedad —*amor meus, pondus meum* (san Agustín)—, que orienta irreprimiblemente al hombre hacia Dios como unico termino posible de ese amor. «El sello de Dios en el alma, dirá en ese sentido un autor medieval, se imprime tanto más profundamente en tu sustancia cuanto mas fuertemente le haya atraído hacia sí el peso del amor»³³. Pero ¿cómo entender el amor de Dios como componente de su experiencia por el hombre?

«El amor procede de Dios» (1 Jn 4,7); «el amor consiste no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que el nos amó a nosotros» (1 Jn 4,10). Es decir, que en el terreno del amor, cuando se refiere a Dios, ha de producirse la misma «inversión intencional» que aplicábamos a su conocimiento. En el amor de Dios se hace presente, sin duda, el elemento del deseo, sin el que resulta imposible un amor humano. Pero el deseo humano referido a Dios necesita de una radical conversión para que oriente al hombre hacia Dios, le permita trascenderse hacia Él, descentrarse en Él, condiciones indispensables para que lo deseado sea verdaderamente Dios. Esa conversión supone que Dios no sea mero objeto del deseo del hombre —con lo que estaria en función de él y se veria limitado a sus capacidades y por tanto necesariamente finitizado—, sino raíz que lo origina y así lo configura a su dimensión divina, y peso que lo orienta, desde una presencia de verdadera *preponderancia*, que, lejos de girar en torno al hombre, sitúa al hombre en la órbita de lo divino, le capacita para la posible llamada de Dios, le dilata el corazón para hacerle capaz de recibirle. Porque como se ha dicho del conocimiento, puede decirse también: «sólo Dios ama a Dios»³⁴.

Así, la «inversión intencional» que interviene en el amor de Dios hace que éste consista fundamentalmente en dejarse amar por él, en aceptar ser amado, en acoger su amor, o en corresponder a un amor previo de Dios a nosotros que suscita nuestro amor por Él. Gracias a esta previa presencia del amor de Dios en la raíz

33 Guillermo de St Thierry, citado en H Urs von Balthasar, *Gloria*, cit., p. 258

34 S. Weil, *Pensamientos desordenados*, Trotta, Madrid, 1995, p. 72

y el centro de la persona, el amor del hombre a Dios —siendo Dios la Trascendencia-inmanencia absoluta en el hombre— consiste en sintonizar con la llamada que nos constituye, y ese amor nos concede una «connaturalidad», una «familiarización» con Dios que es lo que hace posible el conocimiento inmediato que comporta toda verdadera experiencia.

Pero para que esta connaturalidad sea efectiva el hombre debe renunciar a interponer entre Dios y él mismo su pretensión egocéntrica: la tendencia a hacer de su yo el centro de todo, la tentación de disponer por sí mismo de esa corriente de ser y de amor, anterior a él mismo, que le constituye y le trasciende. Ya que el amor viene de Dios, ya que el amor es Dios mismo dado al hombre, el amor del hombre consiste sólo en consentir a ese amor... Como ha escrito S. Weil:

Nosotros podemos sólo consentir perder nuestros sentimientos propios para dar paso en nuestra alma a este amor. Esto es negarse a sí mismo. Nosotros somos creados sólo para ese consentimiento³⁵.

Esta breve descripción del amor de Dios nos permite comprender que comporte una doble cara en su realización. Por una parte, la conformidad de la voluntad del hombre a la voluntad de Dios: «el que me ama, cumple mis mandamientos» (Jn 15,10; 1 Jn 2,3-6), como expresión en la vida de la «connaturalidad» presente en el interior de la persona y del descentramiento del sujeto hacia el centro de gravitación que origina el amor de Dios en él. Por otra, la presencia de unos sentimientos peculiares que acompañan de ordinario y en algún momento toda verdadera experiencia de Dios. La importancia de este nuevo elemento nos invita a detenernos un momento en su análisis.

La existencia de una amplia gama de sentimientos que acompañan a las diferentes formas de experiencia de Dios es un hecho que no deja lugar a dudas. Cuatro veces aparece la palabra «alegría» en una misma línea del «memorial» de Pascal: «Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría»³⁶. «Mi alma, escribe santa Teresa, no podía sufrir en sí tanto gozo»³⁷; «era tanto el gozo que tenía mi espíritu, que no me hartaba de dar gracias a nuestro Señor»³⁸. San Juan de la Cruz, en el más perfecto resumen de tales sentimientos, escribe en *Llama de amor viva*:

35. *Ibid.*, pp. 102-103.

36. *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1954, pp. 553-554.

37. V 34,17.

38. E 24,2.

¡Oh c uiterio suave!
 ¡Oh regalada llingua!
 ¡Oh mano blanda!
 ¡Oh toque delicado!
 ¡Que a vida eterna sabe!
 ¡Y toda deuda paga!
 Matando muerte en vida la has trocado

El contenido de estos testimonios nos permite destacar algunas propiedades comunes a este nuevo aspecto de la experiencia religiosa. Como nos sucedía al hablar del aspecto de advertencia o conocimiento que posee la experiencia, descubrimos aquí la presencia de sentimientos contrapuestos que configuran una especie de armonía de contrastes que esta presente en todos los aspectos del fenómeno religioso. La vivencia de la experiencia comporta en la zona de las emociones y los sentimientos alegría y padecimiento, exultación y serenidad, entusiasmo que saca de sí y reconciliación interior, sobrecogimiento y fascinación, respeto reverencial y amorosa intimidad, seguridad absoluta y exposición al máximo riesgo, sentimiento de plenitud y radical vaciamiento, sentimiento de indignidad y autoestima agradecida. ¿Cual puede ser la raíz de esta ambivalencia afectiva? Probablemente constituye la repercusión emotiva de la fundamental armonía de contrastes que comporta para el hombre la presencia del Misterio trascendente immanente, superior a lo más alto y más íntimo que la propia intimidad, realidad por excelencia y nada de ser mundano, que por eso constituye para el hombre la posibilidad suprema de realización, solo alcanzable a través del trascendimiento y la negación de sí mismo. Los sentimientos contrapuestos de la experiencia religiosa reflejarían, pues, el paso por el hombre de una forma de vida —gratificante, tranquila, en cuanto vertida a los objetos que satisfacen sus deseos inmediatos, pero radicalmente insatisfactoria y fundamentalmente truncada, por haber renunciado a lo que de verdad desea su corazón, al infinito depositado en su centro como germen y exigencia— a otra, en la que renuncia a la realización de sí mismo desde su yo convertido en centro, para consentir al ser y al amor infinito que le permiten realizarse más allá de sí mismo. Reflejarían, pues, la condición pascual de toda experiencia de Dios que exige del hombre atreverse a perder su vida para salvarla⁴⁾

Por otra parte, es posible también que los elementos negativos presentes en los sentimientos más positivos que acompañan las experiencias de Dios sean un reflejo del fermento purificador que nunca abandona al proceso religioso, que le permite superar la tentación de confundir esos sentimientos con Dios mismo, y facilitan el indispensable desasimiento o despego de todos los bienes finitos y del propio yo.

En definitiva, es posible que los sentimientos que acompañan la experiencia religiosa no sean más que la repercusión afectiva de la originalidad del amor de Dios que hemos intentado desentrañar más arriba. Por eso no sólo la existencia de sentimientos contrapuestos, sino la condición misma, enteramente original, de cada uno de ellos es un indicio de la radical «originalidad» de la Presencia que los provoca. Así, la alegría que acompaña la experiencia de Dios se distingue de la que procura la posesión de bienes mundanos y la mera satisfacción de deseos por su carácter «inmotivado» —san Ignacio dirá «consolación sin causa precedente»—, por su completa gratuidad, por el hecho de no ser dominada por el hombre, dado que procede de mas allá que él mismo, y, por eso mismo, no verse tampoco amenazada como lo está la que se deriva de la posesión de objetos o de la satisfacción necesariamente transitoria de deseos. Así, la exultación y el entusiasmo sacan ciertamente al sujeto religioso de sí mismo, porque le hacen descubrirse «lleno del Espíritu», pero al ser este Espíritu el principio más profundo de su vida, el consentir a él le hace sentirse, al mismo tiempo, en paz y plenamente reconciliado.

Como a lo largo de toda la descripción de la experiencia de Dios, el análisis de los sentimientos que la acompañan remite más allá de ellos mismos a la actitud, a la opción fundamental que los suscita y a la Presencia a la que esa actitud responde. Eso explica que los sujetos religiosos los relativicen en relación con la conformidad de la propia voluntad con la de Dios, expresión más originaria de esa opción, y renuncien a hacer de ellos el criterio de la autenticidad de la experiencia. «La perfección verdadera, resumirá santa Teresa, es amor de Dios y del prójimo»⁴¹.

Inscritos así los sentimientos en el conjunto de la experiencia, aparece con claridad que ésta no tiene como órgano y principio

giosa, según W. James —un estado de ánimo solemne no es nunca ordinario ni simple y parece que contiene en cierta medida su opuesta— grave, serio, tierno, entre serenidad gozosa y alegría entusiasta (*Las variedades*, cit., pp. 38-49)

una facultad afectiva separada de y, mucho menos, contrapuesta al pensamiento y la voluntad, como quería la teología romántica de Schleiermacher y algún modernismo católico de principios de siglo. El sentimiento aparece, más bien, integrado en un sujeto dotado de múltiples dimensiones en constante y recíproca relación. Esta integración de las facultades en el único sujeto, la persona como totalidad, explica que en la experiencia de Dios intervenga un amor que dota al sujeto de ojos y le hace capaz de penetrar la realidad —la fe, escribe hermosamente B. Lonergan, «es el ojo interior del amor»—, un saber transido de fruición que se convierte en sabiduría y concede al hombre gustar lo que conoce, una decisión de la voluntad que consiente a una llamada amorosa y, lejos de ser vivida como imposición voluntarista, es incardinada en el movimiento más connatural a la persona; y un amor que, lejos de ser sólo un vago sentimiento afectivo, se concreta en conformidad de la propia voluntad con la voluntad divina.

La atención a los distintos momentos o aspectos de la experiencia de Dios confirma algo que ya mostraba el análisis de lo que constituye su raíz y su centro: la actitud religiosa fundamental, la actitud teológica que en el cristianismo designamos como fe, esperanza, caridad. La experiencia de Dios no consiste en actos aislados: fogonazos de certeza que invaden la conciencia del creyente; efusión de afectos y sentimientos que puedan inundarlo en un momento determinado. Tales actos pueden ocurrir y ocurrirán de ordinario en las personas que progresan en la realización de su adhesión y consentimiento al Misterio, como «vivenciaciones» localizadas, momentáneas y esporádicas de esa adhesión de la persona. Pero la experiencia de Dios es más bien el resultado del recorrido, del itinerario⁴² que recorre el hombre cuando, consintiendo a su origen, encarna en su vida ese consentimiento y adquiere así la sintonía, la connaturalidad, la familiaridad, el «aclimata-miento» del propio ser a Dios y con Dios, que le permiten descubrirlo en todas las realidades del mundo, en todos los acontecimientos de la historia y en todas las experiencias de la propia vida.

42. Experiencia en alemán *Erfahrung*, procede de *Er-fahren* vivir, y contiene como uno de sus significados el conocimiento que otorga el contacto con la realidad, producido gracias a un vivir a través de ella.

Capítulo 3

CRITERIOS, LUGARES Y FORMAS DE LA EXPERIENCIA DE DIOS: «¿DÓNDE ESTÁ TU DIOS?» (Sal 42,11)

La formulación con la que introducimos este aspecto importante de la consideración de la experiencia religiosa restringe muy considerablemente el punto de vista adoptado y el alcance de la misma. No pretendemos aquí entrar en la cuestión crítica de la validez de la experiencia humana de Dios. La descripción que venimos ofreciendo insiste en la referencia intencional de la experiencia a una realidad otra que el hombre, que se le ofrece dotada de un altísimo índice de realidad y se le impone como efectivamente existente y como razón de ser y fundamento del propio existir. Pero establecer si tal realidad existe efectivamente y los criterios a aplicar para establecer esa existencia como efectiva exige entrar en el terreno de la filosofía de la religión y va más allá de los objetivos de estas páginas¹. Tampoco estudiaremos aquí el pro-

1. Tampoco desarrollaremos, por tanto, la cuestión, inmediatamente anterior a esta última y aludida anteriormente, de la interpretación de la experiencia, de la relación en ella entre hecho e interpretación, y de la relación entre experiencia y conocimiento fundado o demostración de la existencia de Dios. La literatura sobre esta cuestión es copiosísima, sobre todo en el ámbito anglosajón, debido sin duda al predominio en él de la mentalidad empírica y a la radicalidad de las críticas sobre la validez de tales experiencias por la filosofía analítica. Como resumen o, mejor, planteamiento y presentación de la cuestión, anotare que, aunque la experiencia engendra en el sujeto que la vive una certeza muy arraigada y comporta para él una especie de autoautenticación, la insuperable oscuridad que acompaña esa certeza, por una parte, y su condición de certeza personal e incommunicable de forma adecuada, por otra, privan de la posibilidad de obtener la coincidencia universalizable o, al menos, inter-

blema teológico de la posibilidad de conocer con certeza la propia fe, el estado de gracia, la situación de justificación². El objetivo de este apartado es mucho más modesto. Situados en el interior del vasto mundo de las experiencias religiosas, nos preguntamos por los criterios de que se sirven los propios sujetos que las padecen para discernir las experiencias auténticas de las que ellos mismos consideran inauténticas o engañosas. Y lo hacemos con la finalidad, declarada desde las primeras páginas de este estudio, de ayudar a identificar, realizar o reconstruir la propia experiencia de Dios.

I. CRITERIOS PARA EL DISCERNIMIENTO

En nuestra descripción anterior hemos anotado la presencia simultánea de una certeza inquebrantable, basada en la especie de evidencia con que la realidad «objeto» de la experiencia se impone al sujeto y de una oscuridad insuperable, derivada del hecho de que esa realidad se manifiesta como trascendente al mundo y al sujeto. Esta situación obliga al sujeto de la experiencia a un trabajo interminable de apropiación, interiorización e identificación de la realidad, que se le ha hecho presente sin dejarse captar por los conceptos de su razón, las representaciones de la imaginación y los datos de los sentidos, siempre a través de señales, mociones o huellas. En esta situación es inevitable que el sujeto se pregunte, a veces con angustia, si la presencia de la realidad que se le ofrece no será fruto de un «antojo» —«acaecídome ha muchas veces...

subjectivamente participable, que requiere una fundamentación rigurosa. Con todo, tal experiencia personal constituye el fundamento de una reflexión capaz de mostrar, por toda una serie de indicios convergentes y de razones, lo razonable de la adhesión a la realidad que en ella se hace presente y de la afirmación de su existencia. Ese me parece en realidad el papel y la forma de «funcionamiento» de las mejores «pruebas» de la existencia de Dios. Además, el hecho humano de la experiencia de Dios, compartida por tantos sujetos de las más variadas tradiciones y dotado de una admirable convergencia de propiedades, aunque por sí solo no constituya un argumento irrefutable, sí contiene elementos que apoyan la postulación de la existencia de la realidad que se hace presente a la experiencia como explicación más plausible de ese hecho humano que ciertamente requiere una interpretación. A esto último se refiere H. Bergson cuando escribía en *Les deux sources de la morale et de la religion*. «El acuerdo profundo (de las múltiples experiencias) es signo de una identidad de intuición que se explicaría de la forma más simple por la existencia real del ser con el que creen entrar en comunicación». Interesante planteamiento del problema, tal vez excesivamente pragmático, en J. A. Laber, «The Philosophical Evaluation of Religious Experience: *International Journal for Philosophy of Religion* 19, (1986), pp. 43-59.

2. Para esta cuestión remitimos a H. Urs von Balthasar, *Gloria Una estética teológica*, Encuentro, Madrid, 1985, vol. I, pp. 204-212.

pensar si se me antojó»³—, de un sueño, de un espejismo o de la debilidad de la persona, de su «melancolía» o enfermedad, y si los efectos que la experiencia comporta en el terreno del conocimiento: representaciones, imágenes, visiones, y en el de los sentimientos: gozo, temor, etc., serán el resultado de su propia fantasía movida por sus deseos, o de la acción de un principio sobrehumano, pero maligno, identificado como el demonio.

Tales preguntas surgen especialmente en las personas que, por la insuficiencia de su formación teológica, por «no tener letras», como diría santa Teresa, se encuentran desprovistas del marco interpretativo vigente en la propia tradición para identificar las experiencias. La situación se produce, sobre todo, cuando éstas, por su intensidad o por su novedad, representan el paso de un umbral en relación con las del medio en que se vive o con las experimentadas por la propia persona hasta ese momento. La situación de incertidumbre se agudiza cuando las nuevas experiencias van acompañadas de fenómenos extraordinarios, psíquicos —gozo o desolación—, físicos —visiones, levitaciones, «hablas», etc.—, con el peso y la ambigüedad que comportan.

Un primer criterio, negativo, aparece con toda claridad en el discernimiento de las personas más experimentadas: el valor de la experiencia no depende de los fenómenos extraordinarios que las acompañan.

Aunque la presencia de tales fenómenos no sea indiferente y aunque el análisis de la naturaleza de los mismos no deja de intervenir en el juicio sobre la autenticidad y el valor de la experiencia, ésta no depende de forma decisiva de la presencia o ausencia de los mismos, sobre todo cuando éstos son corporales. Baste recordar como testimonio de una doctrina unánime un texto particularmente severo y tajante de san Juan de la Cruz. Refiriéndose a las representaciones y objetos sobrenaturales que pueden sobrevenir a los espirituales en los cinco sentidos corporales, escribe:

Y es de saber que, aunque todas estas cosas pueden acaecer a los sentidos corporales por vía de Dios, nunca jamás se han de asegurar en ellas ni las han de admitir, antes totalmente han de huir de ellas, sin querer examinar si son buenas o malas... y así, yerra mucho el que tales cosas estima, y en gran peligro se pone de ser engañado, y por lo menos tendrá en sí total impedimento para ir a lo espiritual⁴.

3. V 25,7; en otros lugares se refiere la santa a la «melancolía», la enfermedad, como posible explicación de los fenómenos.

4. 2S 11,2.

Aun así, es decir, a pesar de la radical relativización de los fenómenos sensibles, con frecuencia la persona que los sufre encuentra en ellos indicios de su origen divino y se ve conducido por ellos hacia la Presencia que los origina. Baste recordar, como lugar prototípico de fino ejercicio de discernimiento, los capítulos 28 y 29 de la vida de santa Teresa escrita por ella misma. Tras haber relatado en el capítulo 27 una experiencia de Presencia del Señor sin el apoyo de ninguna imagen, se refiere a experiencias de la misma Presencia a la que acompañan visiones no corpóreas sino imaginarias. Observa con toda precisión en un primer momento su temor de que se le haya «antojado», o en términos modernos, de haber padecido una alucinación; plantea también la hipótesis de que se trate del producto de una intervención del demonio, y en un texto modelo de penetración psicológica y de finura espiritual va eliminando esas dos explicaciones. Excluye que las imágenes sean fruto de la propia imaginación, en primer lugar, por la ausencia total de trabajo personal para fabricarlas —las imágenes le vienen al alma—, por la naturaleza misma de las imágenes: su claridad, su belleza, su resplandor, y el poder y la majestad que comportan, y la eficacia que tienen sobre el alma. Descarta que su autor pueda ser el demonio por los efectos que produce, hace crecer el amor —las joyas de virtudes que deja—, y la calidad enteramente peculiar del gozo y gusto que produce en el alma, que contrasta con el desabrimiento, la inquietud y la pérdida de devoción que acompaña la acción del maligno⁵.

También las experiencias que no van acompañadas de fenómenos extraordinarios necesitan ser sometidas a un cuidadoso discernimiento exigido por el carácter profundo y global de la experiencia, por la calidad de la Presencia que en ella se ofrece, por la existencia de una serie de estados de ánimo, de afecciones de la conciencia y del sentimiento, de mociones interiores que produce la Presencia invisible y en los que se difracta la opción radical de la persona en relación con ella.

Tomando como punto de partida los aspectos subjetivos interiormente experimentables por el sujeto, los autores espirituales

5. Como lugar paralelo, a propósito de otro fenómeno extraordinario: las «hablas», cf. 6M 3, donde, como señales de autenticidad, se refiere al «poderio y señorío» que comportan, su capacidad de traer el sosiego, la quietud y el recogimiento que operan, y su permanencia en la memoria. Para la interpretación psicológica de los fenómenos extraordinarios, cf. H. Thurston, *Le phénomène physique du mysticisme*, Rocher, Monaco, 1986; una cuidadosa «explicación» psicológica de las visiones o apariciones en A. Veigote, «Visions et apparitions. Approches psychologiques», *Revue Théologique de Louvain*, 22 (1991), pp. 202-225.

han elaborado una serie de criterios que permiten clarificar la naturaleza y el valor de las experiencias en las que intervienen.

Atendiendo a la repercusión en la conciencia, se insiste con razón sobre la «certidumbre» que las experiencias de Dios producen y que constituye una especie de autofundamentación. No es raro que a la hora de describirlas se recurra a la comparación con las experiencias más ciertas —las que proceden del testimonio de los sentidos— para declarar la certeza que produce la experiencia de Dios, más firme que todas ellas. La Presencia invisible se impone de tal forma a la propia conciencia que esta percibe de manera inmediata que tal certeza no puede ser obra suya. «Queda —dirá santa Teresa— por una parte gran certidumbre, que no tiene fuerza la duda», «no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma»⁶. En la aplicación de este criterio tiene especial importancia discernir si por debajo de la certeza actúa el deseo propio de que sea cierto o incluso la propia voluntad de ganar tal Presencia, o, por el contrario, si, desde una situación de indiferencia del sujeto, la Presencia se impone y el sujeto se descubre comportándose de forma pasiva⁷.

La experiencia repercute también en la voluntad humana bajo la forma de mociones en la afectividad con los sentimientos intensos a los que anteriormente aludimos, y es en el análisis de estas mociones y estados de ánimo donde los maestros espirituales han afinado con mayor penetración los criterios de discernimiento. Recordemos, como ejemplos, los análisis de santa Teresa sobre los gustos y contentos. Los primeros son el resultado de nuestra acción: la meditación, la petición al Señor, las mismas obras virtuosas que hacemos; por eso van envueltos en nuestras pasiones y estas dejan su huella clara en ellos; los segundos, los contentos, comienzan en Dios y sientelos el natural, pero, surgidos de la inmediatez de la Presencia, la transparentan de alguna manera, ensanchan el corazón a la medida de Dios, es decir, colaboran en el trascendimiento del propio yo, por eso reflejan con frecuencia la ambivalencia afectiva: «tormento sabroso», «muerte tan sabrosa», que comporta la adhesión al Bien que está más allá de todos los bienes finitos, el amor hacia Dios por Dios mismo, y constituye un gusto diferente de todos los gustos que procura el mundo⁸.

⁶ 6M 3,4, 5M 1,10

⁷ No hay que quitar ni poner ni para verlo cuando queremos ni para dejarlo de ver queriendo más algo particular se pierde (santa Teresa, V 29,2-3)

⁸ 4M 2,2 ss. Tenemos un modelo de discernimiento de la experiencia, a partir de las

Pero la lectura atenta de todas las reglas propuestas hasta ahora muestran que no son las repercusiones sobre la conciencia ni los estados de ánimo que procuran lo definitivo para el discernimiento de las experiencias verdaderas, ni los fenómenos extraordinarios las hablas no hacen mejores⁹, ni el mayor conocimiento¹⁰, ni los efectos sensibles «no pensemos que esta todo hecho en llorando mucho»¹¹, ni los sentimientos no esta la perfección en los gustos¹² El criterio decisivo lo constituye el amor

Para aprovechar mucho en este camino y salir a las moradas que deseamos no esta la cosa en saber mucho, sino en amar mucho, y así lo que mas os despertare a amar, eso haced [] No esta la perfección en los gustos sino en quien ama mas

La razón de estas afirmaciones es obvia La experiencia no es mas que la «vivenciación», a través de todas las facultades, de la opción radical Y esta consiste en ese radical descentramiento que es la actitud teológica cristianamente descrita como fe-esperanza-amor De ahí que la señal inequívoca de la existencia de una experiencia verdadera sea la presencia del amor Pero, como recuerda

Ignacio en la primera y segunda semanas de sus *Ejercicios Espirituales* 31 y 36 en las que analiza con gran finura los estados de consolación y desolación descubre como actúan en cada uno de ellos el bueno y el mal espíritu indica como ha de haberse el sujeto en cada situación y describe cual es la forma de actuar de Dios y sus ángeles en sus mociones y la del mal espíritu destacando como muestra de la acción de Dios la verdadera alegría y gozo espiritual y la consolación de ánima sin causa precedente Para toda la cuestión remitimos a S. Arzubialde *Ejercicios Espirituales de Ignacio Historia y análisis* Mensaje S. Sal Terrie Bilbao Santandea 1991 pp 586-752

9 6M 54

10 4M 17

11 6M 69

12 2M 17

13 4M 17 Tras haber referido que también el había sido visitado por el Verbo y haber insistido en la imposibilidad de percibir su presencia sin Bernabé indicó me preguntaras si sus caminos son hasta tal punto indiscernibles como he sabido que estaba presente Cuando entro algunas veces en mi alma el Verbo Esposo no hizo conocer su entrada ni por la voz ni por la figura ni por sus pasos No se descubrió a mi por ninguno de sus movimientos Ninguno de mis sentidos le vio deshizise en lo secreto de mi mismo Simplemente por el movimiento de mi corazón conocí su presencia Por la huida de los vicios y la expresión de las pasiones reconocí el poder de su fuerza Por el examen y la reprobación de mis faltas ocultas he admirado la profundidad de su sabiduría por el progreso líquido de mi vida experimenté su dulce bondad por la renovación y la regeneración de mi espíritu y en su centro descubí un poco el rostro de su bondad Y captando con la mirada todo esto en su conjunto me puse a temblar ante el exceso de su grandeza (*In Continentium* sermo 74 cit en J. Mouloux *L'expérience chrétienne* pp 351-52) Para el problema del discernimiento de la experiencia cristiana Bernabé cit I. van Hecke *Je desir d'une expérience religieuse* pp 211-270

muy realistamente santa Teresa, «quiza no sabemos que es amar». De ahí que los maestros espirituales se vean en la necesidad de precisar los indicios inequívocos del verdadero amor. Estos van a encontrarse en una triple dirección: la conformidad de la propia voluntad con la voluntad de Dios¹⁴, la práctica de las virtudes «no pensemos que esta todo hecho en llorando mucho, sino que echemos manos del obrar mucho y de las virtudes»¹⁵ y, sobre todo, el amor del prójimo «¿Que pensais que es su voluntad? Que seamos del todo perfectas». «Aca solas estas dos (cosas) nos pide el Señor: amor de su Majestad y del prójimo es en lo que hemos de trabajar». «La mas cierta señal que . hay de si guardamos estas dos cosas es guardando bien la del amor del prójimo», aunque «segun es malo nuestro natural que si no es naciendo de raiz del amor de Dios que no llegaremos a tener con perfeccion el del prójimo»¹⁶, o con una expresión todavía más rotunda «que no, hermanas, obras quiere el Señor y que, si ves una enferma a quien puedes dar algun alivio, no se le de nada de perder esa devocion y te compadezcas de ella, y si tiene algun dolor, te duela a ti; y si fuese menester, lo ayunes porque ella lo coma.. »¹⁷.

La cuestión del discernimiento de la experiencia de Dios nos conduce así a la consideración de un nuevo aspecto, importante

14 Sin Juan de la Cruz se expresa en estos terminos inequívocos «porque el estado de esta divina union consiste en tener el alma segun la voluntad con tal transformacion en la voluntad de Dios de manera que no haya en ella cosa contraria a la voluntad de Dios» (3S 11 2) Santa Teresa por su parte escribe «porque no está [el amor] en el mayor gusto sino en la mayor determinacion de desear contenta en todo a Dios y procurar en todo no le ofender» (4M 1 7)

15 6M 6 9

16 5M 3 7 9

17 *Ibid.* 11 también 7M 4 6 Para esto es la oración hijas mías de esto sirve este matimonio espiritual de que nace in siempre obras obras Cabe recordar en este momento importante un testimonio paradigmático de una tradición tan distante del cristianismo como el budismo habiendo el Sakyamuni descubierto en un monasterio a un pobre monje enfermo y abandonado lo hizo lo puso sobre su propio lecho y dijo a los monjes «oh monjes mendicantes vosotros no tenéis ya padre ni madre que puedan cuidaros Si vosotros no os cuidáis unos a otros quien va a hacerlo Quien quiere preocuparse de mi que se preocupe de los enfermos» Cit con referencia a numerosos lugares del canon budista en F. Lamotte *Histoire du Bouddhisme indien* Publications Universitaires Louvain 1958 p 67 El valor del amor como centro de la relación con Dios y criterio de discernimiento ha sido hermosamente expresado por Th. Merton «afortunadamente se nos ha dado el amor a nuestros hermanos como medio de realizarlo y a que el amor de nuestro hermano de nuestra hermana de nuestros amigos de nuestra esposa de nuestros hijos nos está mostrando con la claridad del mismo Dios que somos buenos Es el amor del que me quiere de mi hermano o de mi hijo el que descubre a Dios en mí el que hace que yo reconozca a Dios en mí mismo Y es mi amor a la persona que quiero a mi hijo a mi hermano el que me capacita para que les descubra a Dios en ellos El amor es la epifanía en Dios en nuestra pobreza» (*El camino monástico* Verbo Divino Estella 1986 p 224)

para su identificación en nuestra vida y para la reconstrucción de su identidad, objetivo último de nuestra exposición.

II. LOS LUGARES DE LA EXPERIENCIA DE DIOS Y SUS FORMAS PRINCIPALES

El hecho de que al hacer el análisis de la experiencia de Dios hayamos remitido con profusión al testimonio de algunos místicos, puede hacer pensar que sólo éstos son sujetos de tales experiencias. Por otra parte, aun cuando acabamos de ver que los místicos declaran que el fin último de su vida espiritual es la obtención de la perfección que consiste en el amor y se expresa primariamente en el amor realista y servicial al prójimo, no deja de ser un hecho que sus relatos privilegian la oración y la contemplación como forma primaria de ejercicio de la experiencia. De ahí que nuestra descripción pueda producir la impresión de que la experiencia de Dios se confunde con la vida de oración tal como la desarrollan esos sujetos privilegiados que conocemos como místicos. Esto llevaría al error de pensar que la experiencia sólo se produce en el círculo cada vez más estrecho de las personas que se definen como religiosas, y que se reduce en la vida de estas personas al ámbito de la oración y la contemplación muy desarrolladas. Así, un número muy considerable de hombres y mujeres —los que se definen como no religiosos, por una parte, y, dentro de los religiosos, los que se denominan simples creyentes— estarían condenados a verse irremediabilmente privados de tales experiencias. Ellos, como ya hemos indicado en otro lugar, se verían reducidos o a vivir sin ningún contacto con la Trascendencia —los no creyentes— o a creer apoyándose en el testimonio de los que en virtud de unas gracias extraordinarias habrían tenido el privilegio de «ver» o experimentar.

Tampoco en esta cuestión podremos aquí abordar los muchos aspectos que contiene. Pero creemos indispensable referirnos a aquellos que nos permitan identificar de forma concreta la experiencia de Dios y las posibilidades de su realización por los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

Es un hecho que la oración es un lugar privilegiado para la experiencia de Dios. Ha sido descrita con razón como *religionis actus* (santo Tomás), es decir, con una traducción que fuerza los términos pero no es infiel a su significado, como «la puesta en acto de la religión». La religión, decía Novalis, ora, como el pensamiento piensa. La oración, han añadido otros, es el centro, el alma, el

corazón de la religión¹⁸. Pero el problema comienza cuando se quiere definir en qué consiste la oración. En la oración se distingue, en primer lugar, la actitud orante, la primera plasmación del reconocimiento de la Presencia en que consiste la fe, de las muchas formas concretas de oración: invocación, petición, alabanza, confesión de fe, etc. Y dado que esa actitud consiste fundamentalmente en la radical aceptación de la propia existencia como dada, es bien posible, como los propios místicos acaban de confesarnos, que esa aceptación se exprese también en comportamientos que no se sitúan de forma expresa en el terreno de las formas tradicionales de la oración.

Es verdad que actos concretos son indispensables para que se pueda vivir una opción y actitud radical. En ese sentido los actos expresos de oración parecen requerirse para que tal actitud no se atrofie por falta de ejercicio. Por otra parte, al tratarse en ella del reconocimiento del Absoluto, de lo absolutamente valioso, del *unum necessarium* para el hombre, resulta indispensable para su reconocimiento la salida del hombre de las formas de vida centradas en la utilidad, la función, la posesión, que constituyen la vida ordinaria, y el paso, a través de una cierta ruptura de nivel, al orden de lo sagrado. De ahí la importancia de la oración —expresamente cultivada— para el ejercicio efectivo de la experiencia de Dios. De ahí que la oración bajo todas sus formas y especialmente la oración mental se tenga desde siempre como un lugar privilegiado de experiencia de Dios¹⁹. En realidad, nunca se insistirá bastante en ello, la oración, algunas formas de oración, resulta medio indispensable para la toma de conciencia, la escucha y la respuesta a la Presencia que origina toda posible experiencia suya. ¿Cómo podría el hombre prestar atención, hacer suya, asumir la relación desde la que existe sin ejercitar efectivamente, o en actos destinados sólo a eso, las facultades gracias a las cuales ejerce su existencia? Sería tanto como pretender desarrollar la dimensión estética sin el ejercicio de la contemplación o la realización de obras de

18. Cf., Fr. Heiler, *Das Gebet*, traduc. francesa, *La prière*, Payot, Paris, 1931, pp. 7-10. La expresión sobre la oración como «puesta en acto de la religión» procede de A. Sabatier, cit. en W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 347. Sobre la oración en las religiones, cf. J. Ries y H. Immet (eds.), *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Centre d'histoire des Religions, Louvain-la-Neuve, 1980.

19. Cf., por ejemplo, L. Boros et al., *La meditación como experiencia religiosa*, Herder, Barcelona, 1980; K. Graf Durckheim, *L'expérience de la Transcendance*, Cerf, Paris, 1984; Hugo M. Enomiyá-I asalle, *La meditación, camino para la experiencia de Dios*, Sal Terrae, Santander, 1981.

arte; o como amar a una persona sin la frecuentación y el trato con esa persona. Es verdad que la experiencia puede y debe darse también por otros medios; pero, para que esa posibilidad sea efectiva, el hombre necesita un ejercicio de sus facultades: mente, voluntad, afecto, que tiene en la oración un lugar ordinario y originario. Más radicalmente, tal vez pueda decirse, como ha escrito Lévinas, aunque en otro contexto, que «el llamamiento se percibe en la respuesta» y «la “provocación” que viene de Dios consiste en su invocación». Naturalmente, esa oración puede revestir las múltiples formas de la oración personal y puede también encarnarse en la oración comunitaria de las celebraciones litúrgicas. Con todo, es muy probable que sin una asidua e intensa oración personal que, independientemente de sus formas: vocal, mental, etc., desemboque de alguna manera en la contemplación entendida como «advertencia amorosa de Dios», resulta extraordinariamente difícil hacer la experiencia de Dios en las celebraciones comunitarias y en el desarrollo de la vida ordinaria.

Pero no se trata de oponer la oración a la vida, la contemplación a la acción, y de limitar la experiencia de Dios a uno de esos ámbitos o a una de esas acciones. De hecho las tradiciones religiosas han llamado siempre la atención sobre la insuficiencia del cultivo de lo sagrado, entendido como separado de la vida y sus responsabilidades, para asegurar la experiencia de Dios: «Misericordia quiero y no sacrificio», han proclamado los profetas. «No todo el que dice: Señor, Señor, entrará en el Reino de los Cielos», añade el Evangelio, y han remitido a experiencias humanas: «los ciegos ven, los cojos andan...», «a mí me lo hicisteis», como señales de la presencia del Reino de Dios y momentos del encuentro con él. Pero esas mismas tradiciones contienen espléndidas expresiones de momentos explícitos de experiencia de Dios en el culto, la plegaria y la devoción. Se trata, pues, más bien, de captar la posibilidad de realizar la experiencia de Dios en todos los lugares y momentos de la vida y de articular de la forma más efectiva las distintas experiencias de Dios en la unidad de una vida toda ella acompañada por la Presencia de la que procede y a la que se orienta. Esta articulación producira realizaciones de la vida humana dotada en todas sus dimensiones y acciones de la hondura y el sentido que confiere la atención a esa Presencia, sin que pierda la variedad, riqueza y realismo que otorga la atención y el cuidado hacia el mundo y la relación con los hermanos.

Y es que lo que sucede en la experiencia, lo hemos dicho en más de un momento de la reflexión, es que, por ser tocado el centro de

la persona, ésta se ve enteramente transformada. «No es este o aquel órgano sensible, o espiritual, el que ella ha de ejercitar. Es ella misma la que, respondiendo al toque íntimo, pone su ser en una actitud especial»²⁰. De forma que, siendo verdad que Dios no puede ser objeto de ningún acto y que se hace presente como invisible, puede afirmarse que, tras esa transformación, todo el hombre, hasta sus sentidos corporales, intervienen en la experiencia de Dios. «Las raíces del ojo están en el corazón»... En último extremo, «el ojo ve a partir del corazón». A ello alude san Agustín cuando dice que «sólo el amor es capaz de ver»²¹. Por eso, transformado el corazón, los ojos, los sentidos, sufren un ahondamiento que les hace percibir en las formas sensibles no sólo realidades, sino huellas de Dios y, por tanto, a Dios mismo: «vestidas las dejó de su hermosura»; «mi amado las montañas...». Para dar a entender de una forma más precisa la posibilidad de esa integración, me referiré a un lugar, a una forma de experiencia de Dios, que muestra de forma especialmente palpable la realización de tal integración: las experiencias de Dios en medio de la vida.

Desde una comprensión del hombre como subjetividad trascendental, constitutivamente abierto a la trascendencia, que lleva la huella de esa apertura en todas sus facultades: la conciencia, la volición, y en el ejercicio de las mismas, K. Rahner ha escrito en repetidas ocasiones hermosas páginas sobre la experiencia de Dios, del Espíritu, de la gracia, en medio de la vida, que constituyen lo que él denomina «la mística de la cotidianidad». Tales experiencias tendrían lugar cada vez que el hombre, en acciones que pueden no estar inscritas en el ámbito de lo religioso y que pueden no ser identificadas temática y reflejamente como dirigidas a Dios como su término, deja actuar la profundidad radical desde la cual existe, deja aflorar la generosidad que permanentemente le da de ser, y toma conciencia, aunque sea oscura, de esa Presencia que, aunque no interpretada como Dios, puede ser ejercida en ese «reconocimiento real» que supone darle paso en la vida, hacerse transparente a ella.

Momentos de esa naturaleza pueden ser aquellos en los que, llevando sus preguntas radicales hasta sus últimas consecuencias, el hombre se descubre puesto en cuestión, falto de suelo en el que

20 P. Claudel, cit. en H. Urs von Balthasar, *o. c.*, p. 354

21 R. Guardini, *Los sentidos y el conocimiento religioso*. Guadalupe, Madrid, 1965, pp. 42-43. Cabe recordar la hermosa expresión de ese carácter integrador de la experiencia de Dios en san Agustín, *Confesiones*. X 6

descansar y remitido más allá de sí mismo; o aquellos otros en los que, falto de razones humanas para confiar, porque todas las que tenía se han derrumbado, se ve movido a confiar apoyado en una razón superior que no se deja captar; o aquellos otros en los que, consciente de su indigencia, su contingencia y su finitud, percibe al mismo tiempo la dignidad, la densidad y la consistencia que se hace presente en el «yo existo». Tales momentos pueden desplegarse en situaciones de la vida diaria vivida con suficiente hondura, tales como una relación generosa con los demás, el contacto con el sufrimiento sin desesperar, la confrontación serena con la muerte, el sacar inesperadamente fuerzas de flaqueza, etc., etc.²².

Cabría preguntarse en qué medida puede hablarse de experiencia real de Dios «sin saber que es a Dios a quien experimentamos»²³. Pero la verdad es que, como hemos mostrado anteriormente, nunca la experiencia de Dios permite al hombre hacer a Dios objeto directo de un acto de conocimiento o de deseo. Por lo que la diferencia entre estas experiencias y las más altas experiencias místicas no está en que en unas se conoce a Dios y en otras no se le conoce, sino más bien en el hecho de que experiencias humanas —porque de eso se trata siempre— que tienen su origen en la Presencia fundante que constituye al ser humano sean vividas desde el consentimiento a ese origen o desde la autosuficiencia y la referencia exclusiva al propio yo, y sean interpretadas a la luz más o menos clara y expresa de ese reconocimiento, apelando de forma más o menos vaga a alguna trascendencia, o recurriendo a explicaciones naturales: psicológicas o de otro orden, que las reducen a experiencias meramente humanas.

Sucede en la vida de los creyentes que el cultivo intenso y asiduo de las predisposiciones, el ejercicio de la opción radical por el amor y la confianza, la intensidad de la «vivenciación» de la actitud teologal en alguna de esas experiencias, conduzca a situaciones en las que el sujeto se vea llevado a decir: «eso fue para mí una revelación», «yo fui visitado», «ahora te han visto mis ojos». Cuando esto se ha producido, tales hechos ahondan la mirada, la razón y el sentir de la persona y le facilitan que su «tener que ver

22. Cf. referencias detalladas a tales situaciones en K. Rahner, «Experiencia de la gracia», en *Escritos de teología*, vol. 3, Taurus, Madrid, 1961, pp. 103-107; *Experiencia del espíritu*, Narcea, Madrid, 1977, pp. 50-53; otros lugares de su obra y discusión teológica de su postura en J. I. Ruiz de la Peña, *El don de Dios. Antropología teológica*, Sal Terrae, Santander, 1991, pp. 394-402; también J. I. González Faus, *Proyecto de hermano*, Sal Terrae, Santander, 1987, pp. 691-730.

23. J. I. Ruiz de la Peña, *o. c.*, p. 398.

con todo divinamente», que es donde «esta la experiencia de Dios»²⁴ o tal vez, mejor, el hecho que la hace posible, se desgrane en tomas de conciencia y sentimientos de esa presencia con ocasión de determinadas experiencias de la vida cotidiana²⁵.

Pero también existen creyentes que se quejan con amargura de la falta en su vida de tales «experiencias», es decir, de momentos de intensa «vivenciación» o repercusión en la conciencia y en la afectividad de su opción teológica. Mas adelante transcribimos una queja de ese estilo formulada por H. Bremond. Al texto ahí citado añadía en otro lugar.

En mi noche, en mi trialdad, os grito, Señor, con toda mi alma que me bus-
tus. Voy a Vos sin sentir nada, sin ver nada, pero voy. Señor, visitadme
en esta angustia. Todo me pesa y estoy desesperado. ¡Si Vos viésteis! Yo
estoy ahí. no me buscáis si no me hubieseis encontrado. Vos estis ahí.
¡Yo se! Yo se con una fe muerta.

¿Que sucede en la vida de estos creyentes con los que es posible que todos nos identifiquemos en alguna medida?²⁶ Cabe, en algunos casos, que se trate de etapas de oscuridad, muy frecuentes precisamente en el itinerario de los místicos, a los que sucedan momentos o etapas en las que la luz y el consuelo pedidos inundan el alma. Pero puede suceder también que se trate de una situación permanente en la que el creyente tiene que acostumbrarse a reconocer la Presencia solo en la experiencia del dolor por la ausencia, sin pedir señales como la generación incredula que mereció los reproches del Señor (Mc 8,2, 9,19) y a la espera — «como tierra reseca, agostada, sin agua» — de su venida, cuando el quiera. Esta situación no elimina de la fe de estos creyentes la dimensión de experiencia. Impone tan solo una modalidad especial en la que ocupa prácticamente todo el espacio la noche, que es, como sabe-

24 Cf. X. Zubiri *El hombre y Dios*. Alianza-Fundación Zubiri, Madrid, 1984, p. 333.

25 Cf. E. Schillebeeckx, *Experiencia y fe en la cristiandad y sociedad moderna*, vol. 25 SM, Madrid, 1990, pp. 92-93.

26. Quien no se sentirá reflejado, al menos con alguna frecuencia, en estas líneas de M. de Certeau. Al decirse se a aquel a quien conocen, los creyentes tienen siempre un día u otro el sentimiento del vacío, abrazar una sombra. Creer en encontrarle a un tiempo hacia el pero ya no está allí. Le buscan en algún lugar dentro de sí mismos, escrutan en su interior el lugar en el que podría estar. Pero no está en ninguna parte. Y entonces pueden decirse de hecho yo no tengo la experiencia ni de su existencia ni de mi transformación en él. Yo creo y punto. Afirma sin más y es la representación que me he hecho de él. Le he perdido o me he perdido a mí mismo, yo no sé y estoy solo. L'expérience religieuse: commissio nec eque dans l'Église. *Kelches de Science Religion* 76 (1958) p. 157.

mos, un rasgo estructural de la misma. Bastarán, sin embargo, la fidelidad a la opción creyente, la atención a la propia condición de imagen de Dios, el aprecio a su Presencia, la aceptación práctica del don de la propia vida —es decir, el ejercicio efectivo de la actitud teologal— y alguna dedicación al ejercicio expreso de esa actitud radical en la oración bajo alguna de sus formas para que en el desarrollo de la vida ordinaria: «andar, comer, llorar, tener hijos...», se le transparente a ese hombre «la condición divina en que consiste»²⁷.

En situaciones culturales como la actual, en la que a la secularización de la sociedad y la cultura ha sucedido la tendencia de muchas personas a interpretar su propia vida independientemente de la referencia a la religión, es muy frecuente una situación personal nueva en relación con la experiencia de Dios. En efecto, muchos de nuestros contemporáneos, desligados de toda adscripción religiosa, viven su vida sin referirla para nada a los símbolos y las categorías con que se interpretan los sujetos religiosos. ¿Están esas personas condenadas a la carencia absoluta de toda experiencia de Dios? Para los que, desde los datos que ofrece el análisis de la condición humana, la historia de la humanidad y nuestra propia experiencia, concluimos que el hombre no se comprende sin la apertura y la referencia al infinito, esta referencia no falta desde luego sólo por el hecho de que no sea «identificada». Pero si falta el reconocimiento de la condición divina del hombre, de su naturaleza teándrica (R. Panikkar), sí habrá que concluir que falta la opción en la que descansa cualquier experiencia de lo divino. Sólo que un análisis de las experiencias de tales personas muestra que muchas de ellas, que ignoran o rechazan designar como Dios a la realidad trascendente, reconocen en cambio en determinados ámbitos de la experiencia humana la presencia de una realidad que se impone al hombre y que impone una determinada orientación a su vida. Así sucede, por ejemplo, cuando ese hombre se encuentra ante valores cuya dignidad no puede dejar de reconocer, o cuando se enfrenta ante acciones que, por más ventajas que le reporten, le imponen un «no debes» absoluto, y con otras que, por más inconvenientes que le procuren, se le imponen si quiere vivir de forma digna. En tales situaciones realiza el hombre un acto de trascendimiento que le lleva a reconocer en el Bien que se le impone una realidad absoluta. Y situaciones análogas de

reconocimiento del Absoluto pueden producirse, en el terreno propio de la filosofía, en la experiencia del ser y de su desvelamiento en la verdad, y en el de la experiencia estética y el de la relación de respeto y de amor del otro²⁸.

Es evidente que tales experiencias presentan una clara diferencia fenomenológica entre sí y en relación con la experiencia religiosa de Dios²⁹. Pero la semejanza estructural en lo que constituye el momento central de la experiencia religiosa: su movimiento de trascendimiento, su radical descentramiento —de hecho se habla de fe filosófica y de teísmo moral para designar a algunas de ellas— y el hecho de que las mismas religiones incorporen la experiencia ética y el amor a los otros como criterio de autenticidad de la experiencia religiosa, parecen indicar que a través de ellas el hombre secularizado puede estar encaminándose al mismo término absoluto al que el hombre religioso identifica como Dios. Parecen indicar que, bajo forma no religiosa, el hombre secularizado puede estar haciendo una experiencia de Dios.

28. Para la búsqueda de otros lugares, junto a la experiencia ética, para la experiencia de Dios, cf., por ejemplo, J. Moltmann, *Sobre la libertad, la alegría y el juego*, Sígueme, Salamanca, 1978. Sobre la relación entre experiencia de Dios y experiencia estética ha escrito páginas justas y hermosas H. Urs von Balthasar, *o. c.*, pp. 219-231. Sobre otros lugares de la experiencia de Dios, el mal, la transgresión, el tu, cf. R. Panikkar, *o. c.*, pp. 77-94. Sobre ese lugar privilegiado que es el pobre, cf. por ejemplo, J. Sobrino, «Espiritualidad y seguimiento», en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium Liberationis II*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 449-476. También J. Lois, «Espiritualidad», en C. Floristán y J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 413-431.

29. Descripción de esa diferencia en mi *Introducción a la fenomenología de la religión*, Cristiandad, Madrid, 1993, pp. 189-202; también «¿Eclipse de lo sagrado en el arte? Reflexiones sobre arte y cristianismo», en *El malestar religioso de nuestra cultura*, Paulinas, Madrid, 1993, pp. 119-148.

Capítulo 4

LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS: «SE ALEGRARON LOS DISCÍPULOS AL VER AL SEÑOR» (Jn 20,20)

El hecho de que hayamos tomado como base principal para la descripción de la experiencia de Dios relatos y testimonios procedentes de la experiencia cristiana o asumidos por ella, hace que en lo que hemos dicho hasta ahora hayamos hablado ya de la experiencia cristiana de Dios. Pero, en lo anterior, nos hemos referido sobre todo a aspectos que la experiencia cristiana comparte con la experiencia de Dios tal como aparece en las religiones de la humanidad. De ahí que creamos útil terminar nuestra reflexión refiriéndonos a algunos rasgos concretos que reviste la experiencia de Dios realizada en el seno de la tradición cristiana.

Es un hecho, puesto de relieve por quienes se han ocupado de los orígenes del cristianismo, que éste, como fenómeno histórico, tiene su origen en la experiencia pascual de los discípulos de Jesús de Nazaret, es decir, en el encuentro de éstos, tras la muerte de Jesús en la cruz, con Jesús resucitado, con Jesús reconocido como Señor¹. En efecto, comienza a haber cristianos cuando, tras la dis-

1. La experiencia pascual, dice por ejemplo M. Goguel, constituye el «acta de nacimiento del cristianismo»; con ella se produce la creación de un «objeto religioso nuevo» (*La naissance du christianisme*, Pavot, Paris, 1946, pp. 41-51). Para más datos y referencias sobre esta cuestión, me permito remitir a mi estudio «Jesús de Nazaret, fundador del cristianismo, y los fundadores de otras religiones», en *Jesucristo, hoy*, Universidad Complutense, Madrid, 1989, pp. 43 ss. Para el conjunto de la relación entre experiencia religiosa y cristia-

persión de los discípulos que produce la pasión y la muerte de Jesús, él va saliéndoles al encuentro, llamando a cada uno por su nombre —María, Pedro ¿me amas?, Tomás—, reuniéndolos en una nueva comunidad, y ellos van respondiendo a esa iniciativa, a esa llamada, reconociéndole como el Señor: ¡Maestro, tú lo sabes todo!, ¡es el Señor!, ¡Señor mío y Dios mío!

¿En qué consiste ese encuentro? Desentrañar toda la riqueza de aspectos que comporta exigiría una lectura detenida de todos los momentos y aspectos del hecho cristiano y su surgimiento reflejado en los escritos del Nuevo Testamento². Aquí nos contentaremos con exponer los rasgos esenciales de lo que nos parece la estructura de ese hecho que supuso un momento de mutación en la historia religiosa de la humanidad.

Comencemos por excluir algunas visiones del hecho que nos parecen claramente equivocadas. No consistió, desde luego, en encontrarse —revivido— con el Jesús al que la muerte les había arrebatado. Ni en encontrarse físicamente con un ser humano, pero dotado de propiedades que le convertían en una aparición divina. La experiencia del resucitado se sitúa en otro régimen que la visión corporal. Se sitúa en el terreno de la fe. Los discípulos pudieron ser destinatarios de «apariciones» de Jesús después de su muerte, pero para encontrarse con el Resucitado tuvieron que creer en él como Señor, es decir, entablar con él una relación nueva que se situaba en otro régimen que la visión y el encuentro con Jesús antes de su pasión. ¿En qué consiste esa nueva relación? Tampoco consistió en aceptar, simplemente, que Jesús había resucitado, a partir del testimonio de los que lo anunciaban o de las palabras de la figura que se hacía presente en las apariciones. La fórmula «Jesucristo ha resucitado» es la expresión de un encuentro con él y no un enunciado, una verdad, cuya aceptación lo supla.

Para acercarnos al secreto de este hecho único es, sin duda, necesario situarlo en la amplia secuencia de hechos en que se inscribe, como clave para penetrar en el interior del acontecimiento que tiene lugar en las personas que intervienen en él.

nismo es indispensable referirse a X. Pikaza, *Experiencia religiosa y cristianismo*, Sigueme, Salamanca, 1981

2 Para una visión del conjunto de la cuestión cabe remitir al tratamiento que ofrece E. Schillebeeckx en *Jesús: la historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid, 1983, esp. pp. 351-367, con las reacciones que provocó, recogidas y discutidas en *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología*, pp. 103-208

En el origen más remoto hay una expectación, presente a lo largo de toda la historia de Israel, que coincide con una experiencia compartida por la humanidad a lo largo de toda su historia. Es la experiencia del hombre de todos los tiempos que desea, que anhela una vida mejor, que aspira a una plenitud que el mundo le niega; que sueña con otra cosa que lo que la vida le ofrece. Esa experiencia ha sido en realidad el motor de la historia. Ese anhelo trabaja a todo hombre en su interior y se manifiesta en todas las religiones —pero no solo en ellas— bajo la forma del anhelo de salvación, es decir, de una plenitud, solo realizable mas allá de uno mismo, venida de arriba, traída por un salvador³.

Esa esperanza recorre toda la historia del pequeño pueblo de Israel. Toda ella está traspasada por la conciencia de una promesa, que va alimentando al mismo tiempo que responde a ella y que aparece bajo formas concretas múltiples: como descendencia numerosa que dará lugar a un gran pueblo; como era feliz en que todos los pueblos confluirán con sus dones a Jerusalén, la capital, convertida en luz de las naciones; como día de Yahvéh en el que el hará descender su espíritu sobre todo el pueblo; como momento en el que Dios sacará a los muertos de sus sepulcros. Toda la historia de Israel es una mirada vuelta permanentemente hacia Dios: «si los cielos se rasgasen» (...) «si de ellos descendiese la salvación de Dios...». Esas esperanzas se condensan en una esperanza que las resume todas: el pueblo de Israel vive literalmente pendiente del Mesías, el salvador de parte de Dios.

En tiempos de Jesús esta expectación del pueblo parece estar en carne viva, exacerbada por la situación política y social: todo el pueblo parece participar de la inquietud que revelan las preguntas de unos mensajeros de las autoridades a Juan el Bautista: «Tú, ¿quién eres?», a las que él responde: «yo no soy el mesías» (Jn 1,19-20). Todos los grupos: esenios, fariseos, zelotas... y el mismo pueblo llano parecen estar pendientes de alguien a quien preguntar: «¿eres tú el que ha de venir?».

En este contexto aparece Jesús de Nazaret, de la familia de José y María en la que se cuentan otros hermanos. Un personaje suficientemente conocido para que pueda afirmarse sin lugar a dudas que existió realmente, que no es un mito ni una invención, que es un «hombre verdadero». ¿Quién es este Jesús? ¿Como se presenta?

3 No creo necesario observar que ese anhelo presente en el hombre da, por su propia naturaleza, muestras de ser no un simple desecho del hombre, sino el eco de una llamada, la huella de su origen, y, por tanto, enteramente sobrenatural

Jesús aparece predicando en el entorno de otro predicador y profeta: Juan el Bautista. Hay en él, desde el principio, rasgos que llaman la atención y que hacen que la expectación reinante se polarice hacia él: habla con autoridad, hace signos; no es, pues, extraño que suscite la pregunta que le dirige el Bautista: «¿eres tú el que ha de venir?». Pero Jesús no responde directamente. Parece que nunca utilizó para sí el nombre de «mesías». Cuando le quieren hacer rey, se retira a la soledad. Manda que no divulguen los milagros. Parece ser que se le ha sugerido que realice su misión tal como muchos la esperaban: utilizando el poder para sí y los suyos; dejando a todos boquiabiertos con sus prodigios; pero que él ha tomado y rechazado esa sugerencia como tentación.

Jesús aparece llevando una vida nada convencional para un profeta: busca las ovejas perdidas de la casa de Israel; dirige su atención a los pobres, los ciegos, los lisiados, los leprosos, los hambrientos, los pecadores, los recaudadores de impuestos, las mujeres, incluso las más marginadas, los poseídos por espíritus inmundos, la plebe. Él se llama a sí mismo Hijo del hombre.

¿Quién es este hombre? Algo más nos dicen de él sus palabras, sus enseñanzas. Porque Jesús aparece predicando, anunciando la buena noticia: «El Reino de Dios está cerca»; «convertíos y creed en el evangelio». Jesús habla de Dios con palabras y con gestos que son tan elocuentes como sus palabras. Y habla de Dios de una forma nueva. Vive en su presencia, le invoca, le conoce, le obedece, se fía de él, le trata como Padre y le invoca como *abbá*. Realmente, «Jesús es la persona para la que Dios ha sido Dios como no lo ha sido para nadie». El profeta Jesús se presenta como un verdadero creyente. Por eso un texto posterior le llamará «pionero y consumidor de la fe» (Heb 12,2),

Una originalidad evidente de la predicación de Jesús es hablar de Dios hablando de su Reino. Así se inscribe en la concepción de Dios propia del Antiguo Testamento. Un Dios con presencia e influencia social. Que reúne a un pueblo, lo libera, lo guía, lo salva. Un Dios que ha ligado su causa a la causa del pueblo y en especial a la causa de los pobres. Así se refiere a textos de Isaías como cumplidos en su persona: «me ha enviado para anunciar la buena noticia a los pobres», «para curar los corazones desgarrados, para liberar a los cautivos, para hacer ver a los ciegos» (Lc 4,18-19; Is 61,1-2). Así queda patente el significado de su predicación del Reino: es la proclamación de una nueva sociedad constituida según la voluntad y los designios del Padre. Una nueva sociedad compuesta por personas que creen en Dios como Padre,

se confían a su bondad, acogen y aceptan su voluntad y viven de acuerdo con los nuevos valores resumidos en el sermón del monte.

Pero Jesús no sólo predica el Reino como algo futuro, inminente. Lo hace presente como una situación ya inaugurada y ligada a su persona. Los indicios de esta relación del Reino con su persona son muy numerosos: la autoridad de Jesús ante la ley: «se os ha dicho, pero yo os digo»; la realización de signos que muestran que la bondad, la misericordia y el perdón de Dios están ya presentes en él; la celebración de banquetes a los que son invitados los excluidos; la llamada incondicional a seguirle; el uso del «yo soy» reservado a Dios, etc. Todos estos indicios muestran el significado que tenía el título de Hijo del hombre con que Jesús se designaba, título que también tenía connotaciones mesianicas.

La unión de las dos series de datos que acabamos de ofrecer: Jesús no se dice Mesías y Jesús predica el Reino ligado a su persona, tal vez nos ofrezcan una pista para acercarnos al misterio de Jesús. Jesús no ha dicho: «yo soy el Mesías» por no alentar los mesianismos políticos tan frecuentes en su tiempo. Su nueva representación de Dios comporta una nueva realización del mesianismo y de la salvación. No bajo la forma del poder, sino bajo la forma del amor que se entrega, de la donación de sí como rescate para la salvación.

Esto, por otra parte, permite comprender el curso de los acontecimientos de su vida. La predicación de Jesús le lleva a entrar en confrontación con los poderes fácticos de su tiempo y con las mismas expectativas del pueblo. Este enfrentamiento es el que conduce a Jesús a la condena de la muerte en cruz. ¿Comprendió esto así Jesús mientras vivía? Hay indicios de que sí, porque el enfrentamiento que provoca su misión tuvo que llevar a Jesús a contar muy pronto con la posibilidad de la muerte, y es normal que hiciese de este hecho una «lectura teológica» que pudo concluir en la atribución a su muerte —entrega de la propia vida como rescate por muchos— de una virtud expiatoria.

En todo caso, esa es la conclusión a la que llegan los discípulos después de la muerte de Jesús. Por eso el momento clave de toda la historia narrada en el evangelio es la muerte de Jesús en la cruz. ¿Será verdad que en Jesús se ha hecho presente el Reino de Dios, que en él las esperanzas de Israel y las de los hombres van a tener perfecto cumplimiento? Los relatos de la pasión remiten constantemente a Dios como el único que puede dar respuesta a esta pregunta decisiva. Cuando Jesús está en la cruz, el pueblo se dice: «salvó a otros, que se salve a sí mismo si es el mesías de Dios»; «si

tú eres el rey de los judíos, sálvate a ti mismo»; «¿no eres tú el mesías? sálvate a ti mismo y a nosotros» (Lc 23,35-36.39). La respuesta de Dios a Jesús parece ser la clave del misterio de Jesús. Ahora sabremos, por fin, si es o no el Mesías.

El hecho es que Dios, aparentemente, calla y hace sentir al Mesías su abandono. Por eso con la cruz todo parece terminado. Los discípulos, congregados por Jesús en torno a sí como primicias del Reino, se dispersan. Las esperanzas que había suscitado el profeta de Nazaret parecen haber quedado frustradas. Los discípulos de Emaús resumirán la situación: «nosotros esperábamos...».

Así habría terminado la historia de Jesús si todo hubiese terminado en la cruz. Pero en ese momento interviene un acontecimiento nuevo. Muy poco después de la muerte de Jesús, encontramos de nuevo a los discípulos reunidos en Jerusalén anunciando que Jesús, al que habían crucificado, vive con una vida nueva, la vida de Dios que le ha hecho Mesías y Señor. No sabemos cómo ocurrió el hecho que los evangelios nos narran. Sabemos que los discípulos, comenzando por las mujeres, Pedro, los once y otros «han visto al Señor», se han encontrado con él y la verdad es que, aunque no sepamos cómo ocurrió el acontecimiento, sólo una experiencia así explica el cambio operado en los discípulos.

¿En qué consiste ese encuentro? Ahora sí disponemos de claves para comprenderlo. Consiste, en primer lugar, en la experiencia de que la esperanza, el estado de expectación en que vivían, ha tenido la respuesta definitiva de Dios en Jesús. La experiencia de que en él: su vida, su pasión, su muerte, se ha hecho presente para ellos Dios y su salvación; que en él se ha inaugurado el reinado de Dios, que en él se ha consumado la alianza de Dios con su pueblo; en él el Dios que había prometido «yo seré vuestro Dios» ha comenzado a ser «Dios con nosotros»; en él se ha producido la reconciliación con Dios y la efusión de su Espíritu sobre toda carne; en el Dios ha iniciado el cumplimiento de su promesa de sacarnos de nuestros sepulcros.

Es evidente que lo central de este encuentro es una nueva experiencia que orienta, como única explicación posible a un acontecimiento. *Experiencia*, porque los discípulos, agraciados con la efusión del Espíritu, ayudados por la meditación de la Escritura, guiados por la enseñanza de Jesús durante su ministerio, iluminados por algún tipo de cristofanía como las contenidas en los relatos de las apariciones, han reconocido en Jesús al Señor presente entre ellos, se han sentido amados y le han correspondido con su

amor, se han sentido llamados y le han respondido, es decir, se han convertido y han creído en él con todo el corazón. *Nueva* experiencia, porque, negativamente, lo decisivo no ha sido la visión, ya que el Señor no estaba ligado a las condiciones espacio-temporales, no se daba a percibir más que a los testigos elegidos por él, no se dejaba apresar por los recursos de los sentidos humanos. Y nueva, positivamente, porque respondía a las preguntas a las que ninguna presencia puramente humana es capaz de responder, saciaba anhelos que ninguna persona humana es capaz de saciar, introducía, ya desde este mundo, en un orden de ser nuevo, en el ámbito de la salvación.

Tal experiencia es a la vez experiencia de Dios y de Cristo; experiencia de Cristo como revelación de Dios. El Dios que, contando con los oídos para su Palabra que él mismo ha puesto en el hombre, había hablado por medio de la naturaleza, los acontecimientos de la historia, la voz de los profetas, habla al final por el Hijo, imagen de Dios invisible, rostro de Dios vuelto hacia los hombres. Pero sin que esta revelación definitiva desvele para el hombre el misterio de Dios. Jesús, en quien los discípulos reconocen a Dios, es sacramento de su presencia invisible, no su visibilización inmediata, que requiere para transparentar a Dios la actitud de la fe. Por eso «les conviene a los discípulos» que Jesús se vaya; el momento definitivo de la revelación en la cruz supone que les sea retirado del alcance de sus sentidos; y cuando se les da a ver ya resucitado, no se deja apresar ni retener por ellos; se les aparece en un claro-oscuro que exige la decisión de sus testigos para ser reconocido; y cuando el reconocimiento se ha producido, la imagen se disipa dejando sólo tras sí en el corazón de los discípulos las huellas de su paso. La nueva experiencia de Dios en Jesús requiere de los discípulos y opera en ellos una radical conversión de la mirada y, más profundamente, del corazón, que se manifiesta en el «es necesario que el Hijo del hombre sea entregado»; «¿no era necesario que el Cristo padeciera esto?». En efecto, en estas expresiones se contiene la inversión de las expectativas de un mesianismo poderoso a una comprensión del Mesías como revelación de un Dios amor que se entrega a sí mismo, que es la expresión, en el caso de Jesús, de la «inversión intencional» que reina en el mundo de la fe y la experiencia de Dios. Pero la experiencia cristiana de Dios contiene un nuevo elemento al que hemos aludido y en el que es necesario detenerse. Es la experiencia del Espíritu.

El Espíritu Santo es la raíz de la experiencia cristiana: nadie puede decir Jesús es el Señor si no es por el Espíritu (1 Cor 12,3);

gracias al Espíritu podemos clamar *abba*, ¡Padre! (Rom 8,15); sin la transformación del corazón que supone la donación del Espíritu los discípulos no habrían podido reconocer al Resucitado; y es la raíz, porque la donación del Espíritu es la culminación de la revelación-donación de Dios al hombre. En la donación del Espíritu, Dios se hace don que transforma el interior de la persona, le concede la condición de hijo en el Hijo, y la deifica haciendo realidad la promesa antigua: *salus tua ego sum, dicit Dominus*, tu salvación soy yo mismo. El don del Espíritu se expresa y se desgrana en la entrega de sus dones (1 Cor 2,4) que operan en el creyente los frutos que permiten la «vivenciación», es decir, la toma de conciencia y la experiencia de esa Presencia: «amor, alegría, paz, tolerancia, amabilidad, bondad, fe, mansedumbre, dominio de sí mismo» (Gál 5,22). El Espíritu otorga al que cree en el resucitado la nueva vida espiritual, resucitada, que le hace participar de la resurrección.

Naturalmente, por ser la experiencia del Espíritu la raíz y la consumación de la experiencia de Dios, es ella la que anima al pueblo congregado por Jesucristo. Ella es la que le otorga la diversidad de dones que hacen posible su riqueza en el interior de su unidad. Pero siendo el Espíritu la culminación de la revelación-donación de Dios, su presencia no se limita a la visibilidad de esa Iglesia, sino que actúa en todos los hombres, de forma más o menos visible, y ofrece a todos la posibilidad de que «se asocien al misterio pascual» (*Gaudium et spes*)⁴.

De esta experiencia radical y del contacto con las escrituras surgiran las primeras formulaciones del mensaje cristiano, comenzando por el anuncio mismo de la resurrección. Gracias a este anuncio y a estas formulaciones tenemos nosotros acceso a Jesucristo y podemos, por nuestra parte, hacer la experiencia de la fe, como condición indispensable para ser cristianos.

¿En qué consiste nuestra experiencia cristiana de Dios? Algunas expresiones mal entendidas de la Escritura han podido llevarnos a comprensiones desvaídas de esa experiencia, que necesitamos superar. «Porque me has visto, Tomás, has creído; bienaventurados los que sin ver creyeron» (Jn 20,29). El sentido de esta expresión no consiste en atribuir a los apóstoles un contacto expe-

4 Cf X Pikaza, *o c*, pp 439 465, J I Ruiz de la Pena, *El don de Dios Antropología teológica*, pp 402 406, K Rahner, *La experiencia del Espíritu loc cit* además de las obras bien conocidas de H Muhlen, Y Congar v A Schweizer También es útil en su brevedad, J Kremer, *Pentecostes, experiencia del Espíritu* Secretariado Trinitario, Salamanca, 1978

riencial con el Resucitado que se opondría al que podemos tener las generaciones posteriores de creyentes, que se reduciría a la fe entendida como el asentimiento a su testimonio. Ni la visión de los apóstoles excluye o sustituye la fe —mas bien puede decirse que vieron porque creyeron—, ni nuestra fe está privada de experiencia. Una fe desprovista de toda experiencia no sería fe. La fe «necesita experiencia» y la comporta necesariamente. Creer en Jesucristo es encontrarse efectivamente —aunque bajo la forma que corresponde a un ser que vive la vida de Dios— con él. Pocos textos expresan tan bien, al mismo tiempo, el caracter de experiencia propio de la fe y lo característico de esa experiencia, como el texto de la primera carta de Pedro: «Por ello vivís alegres, aunque afligidos algún tiempo, a causa de tantas pruebas. Pero así la autenticidad de vuestra fe... será motivo de alabanza, gloria y honor el día de la manifestacion de Jesucristo, a quien no habéis visto, pero amáis; sin verlo, creéis en él, y os alegráis con un gozo inefable y radiante...» (1 Pe 1,6-8). Se trata, ciertamente, de una experiencia: «creéis, amáis, os alegráis», pero de una experiencia en la fe: «no le veis».

Para la realización de esta experiencia cristiana de Dios se requieren muchos pasos: es indispensable actualizar en nuestro interior la dimension de profundidad, que despierte en nosotros la huella de Dios que el mismo ha puesto en nosotros como «oído» para la Palabra. Se requiere despues el anuncio de Jesucristo, la puesta en contacto con esa Palabra. Pero es indispensable, además, el contacto personal, el encuentro vivo del creyente con la persona «objeto» de ese anuncio. ¿Como se produce ese encuentro? Es muy posible que la frecuentacion de los evangelios, la contemplación de los misterios de la vida de Jesús, produzcan en una persona predispuesta la convicción íntima —presente en no pocos de los interlocutores de Jesus en el evangelio— de que Jesús es verdaderamente el que estamos esperando, de que nunca nadie ha hablado como él, de que nadie ha presentado un rostro tan amable; es posible, incluso probable, que esa contemplación produzca sentimientos de admiración, de paz, de gozo, incomparables a los producidos por cualquier otra persona. Pero la experiencia de Cristo como revelación de Dios no se reduce a eso. Consiste, además, o consiste más bien, en reconocer en él: su vida, sus palabras, sus actitudes, la donación de Dios, su sí definitivo, su amor sin límites hacia nosotros, y en confiarle esa entrega absoluta y ese amor con todo el corazón que sólo Dios merece y que sólo él no defrauda, y este reconocimiento es lo que es posible gracias al

nuevo principio de vida que es Dios mismo, su Espíritu derramado en el corazón de los creyentes.

La conversión interior, el cambio de corazón que supone esta experiencia contiene numerosos aspectos y puede dar lugar a múltiples expresiones: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28); «Señor, tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6,68); «Señor, que quieres que haga» (Hch 22,10); «yo sé de quién me he fiado» (2 Tm 1,12); «nosotros hemos creído en el amor» (1 Jn 4,16). En todas ellas se expresa, en relación con Jesucristo, con el Señor revelado en Jesús, la misma orientación definitiva de la propia vida, la misma entrega de sí mismo, el mismo sometimiento incondicional que describimos en la actitud teologal; además, esta entrega repercute en la conciencia y en la afectividad de la persona con los sentimientos de paz, gozo, que reflejan todas esas expresiones. Pero con todo, la expresión más adecuada de la conversión del corazón se manifiesta en la adopción de una forma de vida que reproduzca la vida de Jesús en la que Dios se nos ha revelado. Es decir, que la experiencia de la fe en Jesucristo se consuma en el seguimiento de Jesús. La experiencia cristiana de Dios no se realizará, pues, exclusivamente, ni en los sentimientos ni en unos actos religiosos, separados de la vida y paralelos a ella. Se encarnará, sobre todo, en una determinada forma de vivir que reproduce la forma de vivir que Jesús ha instaurado como realización del Reino de Dios. Y como lo esencial de la forma de vida de Jesús se resume en su ser para los demás manifestado en el amor y en el servicio, la experiencia cristiana de Dios tendrá su manifestación más auténtica en el servicio y el amor a los hermanos. Por eso cuando Jesús quiere enseñarnos cómo reconocer su presencia, la presencia de Dios en él, nos remitirá a la escucha de la palabra, al cumplimiento de su voluntad y la atención a los más necesitados: «tuve hambre y me disteis de comer...». Jesucristo, sacramento de Dios, se prolonga así en el sacramento del hermano como lugar privilegiado para el encuentro con él y en el con Dios.

Así, la experiencia cristiana de Dios comporta la síntesis de dos dimensiones ineludibles: la dimensión mística que se actualiza en la relación y el encuentro personal gracias al Espíritu con Dios en Jesucristo, camino hacia el Padre, lugar y sacramento del encuentro con él. Y la dimensión práctica que comporta la encarnación en la propia vida de las actitudes, sentimientos y comportamientos de Jesucristo. Basta tomar conciencia de la dimensión estructural y social del amor efectivo a los hermanos para que esta dimensión práctica adquiera un alcance que sin extrapolación podemos llamar político.

Esto explica que las más altas experiencias de Dios en los místicos cristianos se hayan caracterizado por la referencia a la humanidad de Cristo⁵ y por poner los criterios de autenticidad de esa experiencia, no en los signos extraordinarios ni en las repercusiones afectivas, sino en la conformidad con la voluntad de Dios, en la práctica de las virtudes y, sobre todo, en el amor al prójimo.

Concluyendo, la experiencia cristiana de Dios, que parecería acercarse a Dios hasta los límites de la visibilidad y la experiencia inmediata, se nos presenta, como toda experiencia de Dios, como experiencia necesariamente sacramental y mediada: en Jesucristo, sacramento originario de Dios, en la Iglesia continuadora sacramental de la presencia del Señor en la historia, cuerpo histórico de Jesucristo en el mundo, en la celebración cultural de su presencia, en la escucha de su Palabra y en la forma de vida, la práctica del amor y el servicio a los hermanos. Así, la experiencia de Dios, surgida en el centro de la persona, está llamada a transformar el conjunto de la vida y a desplegarse en el ejercicio de todas sus facultades y en todos los acontecimientos y todas las experiencias, incluso las más ordinarias de la vida.

II
TESTIGOS Y MODELOS

Capítulo 1

CRISTIANISMO Y FRANCISCANISMO*

Un título como el que acabo de proponer para este capítulo resulta tan sugerente como difícil de desarrollar. Sugerente, porque basta un conocimiento somero de las realidades a las que se refieren los dos términos que aparecen en él para saber que entre ellas existe una relación estrecha, rica, que parece estar pidiendo ser estudiada con detenimiento. Difícil de desarrollar, porque estudiar esa relación exige un conocimiento suficiente de las dos realidades que la integran y a nadie se le oculta la dificultad que eso entraña.

Porque ¿quién se atreverá a pretender que conoce el cristianismo? Sobre todo, si se trata de ese conocimiento interior sólo accesible a quien se deja ilustrar por el Altísimo mismo¹, aunque sea indocto e iletrado². ¿Quién, aunque se confiese cristiano, por la gracia de Dios, como decía el viejo catecismo, se atreverá a considerarse otra cosa que aprendiz de cristiano, como de sí mismo decía Kierkegaard? Y en esas condiciones ¿no será excesivo atrevimiento reflexionar en voz alta sobre el cristianismo?

Ponencia presentada al Congreso hispanoportugués sobre san Francisco de Asís: «San Francisco de Asís. Su persona y su obra» Celebrado con motivo del VIII Centenario de su nacimiento, Madrid, 26-29 de abril de 1982. *Verdad y Vida*, 161-164 (1983), pp. 7-27. El texto ha sido retocado y ampliado con el apartado tercero.

1. *Test*, 15. A lo largo de este capítulo citare los escritos de san Francisco siguiendo la edición de la Editorial Católica: *San Francisco de Asís. Escritos. Biografías. Documentos de la época*. edición preparada por José Antonio Guerra, Madrid, 1978, con las siglas, abreviaturas, división y numeración utilizadas en la misma. De ahí tomo, también, las referencias a las biografías y escritos relativos a san Francisco que figuran en ella.

2. *Test*, 19

Pero algo semejante, guardadas las debidas distancias, sucede con el franciscanismo. Los escritos del santo de Asís son breves y su doctrina sencilla y clara como el agua. Pero los estudios que ha originado forman una mole inmensa que no hace más que incrementarse cada año. Para hablar de san Francisco y de su obra ya no basta con ser franciscano de espíritu. Hay que ser franciscanista. Y yo, que confieso mi simpatía y admiración por san Francisco, no tengo la formación y la erudición que poseen los miembros de esa cuarta orden que forman los franciscanistas.

I. CRISTIANISMO Y CRISTIANISMOS

La palabra cristianismo designa al mismo tiempo la religión cristiana con los rasgos esenciales que la caracterizan, y las múltiples encarnaciones históricas de esa realidad a lo largo de los veinte siglos de existencia que tiene. Esas múltiples manifestaciones del cristianismo son la consecuencia necesaria de la condición encarnada e histórica consustancial al cristianismo. El único cristianismo real sólo puede existir encarnado en las múltiples formas de cristianismo que comporta el hecho de su realización histórica. El cristianismo se realiza en los múltiples cristianismos. Pero ninguno de éstos lo agota. Cada uno de ellos lo visibiliza de forma distinta, más o menos perfecta, pero ninguno lo realiza de forma adecuada. Hay un cristianismo primitivo, una cristiandad medieval, un cristianismo reformado —con reformas de distinto signo— y un cristianismo del siglo xx para el que todavía no hemos encontrado apelativo. En todos ellos se reconocen rasgos cristianos, pero ninguno constituye el cristianismo absoluto. Para que fuera así tendría que producirse la contradicción de una realización adecuada de la escatología en una forma histórica.

Pero, además de estas realizaciones del cristianismo definidas por la forma de vivirlo propia de una época, a lo largo de su historia el cristianismo ha generado movimientos de reformas más o menos auténticas que han pretendido devolverle su primitivo vigor, restaurar sus estructuras debilitadas, revitalizar su rutinizada organización, dar vigencia a sus instituciones. Tales movimientos son muy numerosos y llevan generalmente el nombre de su iniciador. Casi todos han dado lugar a una más personalizada y singularizada encarnación del cristianismo que en muchos casos, además de significar una nueva configuración concreta del conjunto de los valores cristianos, ha enriquecido al conjunto de la

Iglesia despertando su sensibilidad y animando la marcha del conjunto de los cristianos.

En esta perspectiva situo en general el lugar y el valor del franciscanismo en el seno del cristianismo. En un momento en el que la Iglesia de Dios amenaza ruina³, Francisco recibe del Señor el encargo no de edificar una nueva sino de reparar la antigua partiendo del único fundamento que se nos ha dado⁴.

Y de la conjunción de esta llamada de Dios, de unas condiciones socio-culturales que estaban produciendo el paso del feudalismo al nacimiento de la vida burguesa de las ciudades, y de la naturaleza extraordinariamente dotada de Francisco y de su respuesta incondicional a la llamada de Dios, surgirá el movimiento reformador que conocemos con el nombre de franciscanismo. No necesitamos decir que el franciscanismo no se confunde con el cristianismo ni lo agota. Pero queremos afirmar desde ahora y mostrar en las páginas que siguen que constituye una realización eminente y eminentemente fecunda de ese cristianismo.

Observemos, en primer lugar, el favor de que ha gozado el término en el lenguaje ordinario de los países cristianos. Ha habido movimientos de reforma del cristianismo que han pasado al lenguaje ordinario con un sentido peyorativo que ha sido recogido incluso por los diccionarios. Con el franciscanismo no ha ocurrido así. Decir de alguien que tiene espíritu franciscano siempre ha sido considerado un elogio. Recordemos, por ejemplo, la facilidad con que popularmente se ha inscrito dentro del franciscanismo a la figura extraordinariamente simpática del papa Juan XXIII.

Al mismo nivel, ciertamente superficial pero significativo, pertenece la popularidad de que san Francisco y su movimiento han disfrutado entre los escritores y artistas de todos los tiempos. Uno de sus grandes biógrafos recientes escribe:

No hay santo alguno de quien se haya escrito tanto como de san Francisco de Asís. En el cortejo de sus admiradores figuran no solo católicos sino también protestantes, panteístas, racionalistas y gente de muy poca devoción⁵.

Por otra parte, pocas veces las excepciones confirman la regla tan exactamente como en nuestro caso. Fuera de los Reformado-

3 20 10

4 10 18

5 O. Englebert *Vida de san Francisco de Asís*. Cefepil Santiago de Chile, 1973

res, que vituperan a san Francisco probablemente por falta de conocimiento, solo los pensadores racionalistas e ilustrados rechazan petulantemente a Francisco y su movimiento⁶. Pero son éstos justamente los autores con menor sensibilidad para lo cristiano o, al menos, para no pocos rasgos característicos de lo cristiano, por lo que su rechazo es tan significativo para nuestra tesis como lo es el favor de otros tiempos y autores.

¿Cual es la razón de este parentesco estrecho entre cristianismo y franciscanismo, que nos ha permitido hablar del segundo como de una encarnación eminente de lo cristiano?

No es difícil aducir una serie de rasgos del franciscanismo que reproducen otros tantos elementos cristianos. Pero eso puede decirse prácticamente de todos los movimientos surgidos en el seno del cristianismo para reformarlo. La eminencia del franciscanismo radica a mi entender en estas dos razones: el franciscanismo, en primer lugar, es una de las más perfectas síntesis históricas de los valores cristianos; en segundo lugar, es una síntesis particularmente transparente y significativa por haberse realizado en una consonancia tan profunda con las preguntas y las necesidades del hombre de su época, que ha resultado elocuente para los hombres de todas las épocas posteriores, convirtiéndose así en un «clásico» del cristianismo.

Tratemos de exponer, desarrollar y justificar estas dos razones.

II. EL FRANCISCANISMO, SÍNTESIS EMINENTE DEL CRISTIANISMO

Para mejor expresar lo que quiero decir con esta fórmula, permítaseme un breve *excursus* por un terreno diferente al que estamos explorando.

Enfrentándose con el difícil y complejo problema de la relación entre el cristianismo y las religiones no cristianas, un gran fenomenólogo de la religión, E. Heiler, ofrecía hace ya bastantes años estas consideraciones. El cristianismo es la religión por excelencia porque en él se dan reunidos de forma armónica los valores que en las demás grandes religiones se encuentran dispersos; en él aparecen realizados de forma perfecta valores presentes en otras religiones en forma embrionaria; el cristianismo aparece, pues,

como la más perfecta síntesis, la más perfecta encarnación de los elementos que componen la religión y que por ello se dan en todas las religiones, pero sin alcanzar en ninguna la riqueza, la variedad, la armonía y la perfección que de ellos ofrece la síntesis cristiana. Y tomando como resumen de su postura la expresión poética de G. von le Fort, que ve en la Iglesia católica la heredera de los gentiles (*haeres gentium*) y el resumen de todas las religiones, remite a sus himnos a la Iglesia en los que la poetisa pone en boca de la católica expresiones como ésta:

Todavía tengo flores del desierto en mis brazos,
todavía traigo en mis cabellos rocío de los valles de
[la humanidad primera.
Aun tengo oraciones en las que resuenan los campos,
aún se cómo se vive piadosamente la tormenta
y cómo se bendice el agua...].

Pues bien, algo semejante puede decirse, a mi modo de ver, del franciscanismo en relación con otras encarnaciones del cristianismo. Su valor eminente radica en que constituye una suma viviente —anterior a las sumas doctrinales que produciría posteriormente la Edad Media— de los valores cristianos fundamentales. En efecto, la interpretación franciscana de la espiritualidad cristiana se distingue por estos rasgos característicos. En ella se encuentran armónicamente, equilibradamente presentes —en una especie de *coincidentia oppositorum*—, valores cristianos contrapuestos que síntesis menos profundas han tenido que excluir como contradictorios. Así la espiritualidad franciscana centrada en la imitación de Cristo puede ser definida como cristocéntrica, pero está fundada en el más completo teocentrismo; comporta la más exigente radicalidad en el seguimiento pobre, desnudo, del Jesucristo desnudo y pobre, pero manifiesta una disposición exterior e interior de perpetua alegría que lleva a su biógrafo a decir que «los bosques resonaban con los cantos de Francisco»⁸; pide la más radical exigencia personal y recomienda la mayor comprensión hacia aquellos que no hayan percibido la misma llamada⁹. Vive y pide a los suyos que vivan las cimas de la contemplación, y

7. Fr. Heiler, «Die Frage der Absolutheit des Christentums im Lichte der Religionsgeschichte»: *Fine Heilige Kirche*, 20 (1938), pp. 306-336.

8. EP 95; 2C 125.

9. 2R II, 17.

construye con ellos una fraternidad que ha de ser la realización de esa parte política del cristianismo todavía sin desarrollar¹⁰. Se atiene con radicalidad a la letra del evangelio, sin glosa, sin comentario, y ofrece la versión más de acuerdo con su espíritu lejos de la literalidad de los fanáticos.

No es extraño que los comentaristas del franciscanismo hayan subrayado este hecho notable:

Max Scheler, por ejemplo, ve en Francisco de Asís una filosofía encarnada y vivida porque supo sintetizar en su persona la dimensión religiosa, constituyendo todas esas dimensiones en el hombre una indestructible unidad estructural muy difícil de armonizar¹¹.

En el mismo sentido se expresa Agustín Gemelli a propósito de Francisco y de su obra:

Su movimiento acoge la parte de verdad que podrían tener las herejías, sin sus errores y sus vicios, uniendo el retorno a la pobreza y sencillez de los primeros siglos cristianos con la profunda sumisión a Roma¹².

Así como san Francisco reaviva y armoniza los contrastes de su tiempo y funde en su espíritu diversas formas de piedad, de la misma manera su obra [...] resume las características de las órdenes religiosas precedentes y aporta una nueva: la santificación de la acción¹³.

Pero una suma así, armónica, rica con la riqueza de la vida, sólo puede conseguirse desde el descubrimiento de un eje y un centro capaz de organizar elementos que superficial y aisladamente considerados resultan contradictorios.

La novedad absoluta del cristianismo, síntesis armónica de los valores religiosos, sólo se puede conseguir, más allá de las confusiones y los sincretismos, gracias a la unidad que le presta el centro de la vida cristiana: la persona de Jesucristo. Ahí, en efecto, radica la novedad del cristianismo, ahí está su esencia. San Ireneo, preguntándose por la raíz de la novedad cristiana, lo expresaba en la conocida sentencia: *omnem novitatem attulit semetipsum afferens*, «Trajo al mundo toda la novedad centrada en su propia persona» o, como dicen los autores de las innumerables «esencias del cristianismo», «la esencia del cristianismo es Jesucristo»¹⁴. Pues

10. O. Englebert, *o. c.*, p. 27.

11. J. A. Merino, *Humanismo franciscano*, Cristiandad, Madrid, 1982.

12. A. Gemelli, *El franciscanismo*, Luis Gili, Barcelona, 1940, p. 41.

13. *Ibid.*; cf. también, p. 374.

14. Cf., por ejemplo, R. Guardini, *La esencia del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1977.

bien, son muchos los elementos de la espiritualidad franciscana que llaman la atención de quienes la observan: su pobreza, el amor a la naturaleza, la sencillez, la alegría. Pero el centro que reúne todos estos elementos en una síntesis viva y armónica radica, más profundamente, en la experiencia personal de Dios, que Francisco realizó siguiendo los caminos del evangelio. El valor y la originalidad cristiana de ese centro de la síntesis franciscana aparece subrayado por el hecho de que, respondiendo a lo que es la esencia misma del cristianismo, la experiencia franciscana es al mismo tiempo experiencia cristiana de Dios y experiencia de Dios en Jesucristo.

En tiempos como los nuestros en los que la Iglesia que, como el justo, vive de la fe, aparece anémica de vida por la falta de experiencia de Dios que padecemos los cristianos; en unos tiempos en los que, faltos de hondura teológica, algunos cristianos reducen su referencia a Jesucristo al terreno de una jesuología en la que Jesús se agota en una función de ejemplaridad, de magisterio o de compromiso revolucionario; en tiempos como los nuestros en los que otros cultivan su inquietud de trascendencia pero la refieren a un absoluto innominado a través de una fe filosófica, resulta particularmente edificante descubrir el centro de la espiritualidad franciscana en esa original referencia a Dios descubierta en el «espejo del corazón paternal de Dios que es Jesucristo» (K. Barth) y, simultáneamente, en ese abismamiento en Dios al que remite el conocimiento interior del misterio de Cristo.

Comencemos nuestra descripción desde esta segunda vertiente de la experiencia franciscana del misterio cristiano.

Toda la aventura franciscana tiene su origen en la llamada de Dios: «Cuando el Señor me dio hermanos, dice en su testamento, nadie más que el Altísimo me enseñó lo que debía hacer». Pero esa llamada de Dios que desencadenó todo el proceso le llega a Francisco a través de Jesucristo, la palabra encarnada. Por eso uno de los momentos claves de la llamada ocurre a través de las palabras que Francisco escucha del crucifijo bizantino de San Damián. Otro momento central tiene lugar en la lectura del evangelio de la fiesta de san Lucas —18 de octubre de 1208— o de san Matías —24 de febrero de 1209—. Se trata de los textos en los que Jesús traza la regla de conducta para sus discípulos: Id y predicad que se acerca el reino de los cielos (...) no llevéis oro ni plata, ni dinero en vuestras fajas, ni alforja para el camino, ni dos tunicas, ni calzado, ni bastón...¹⁾. Ante tal revelación Francisco se estremeció de júbilo

y exclamó entusiasmado: «Esto es lo que yo quiero; esto es lo que yo busco; esto es lo que en lo más íntimo del corazón anhele poner en practica»¹⁶.

Relatando estos hechos escribe un biografo moderno: «¡Día memorable entre todos aquel en que Francisco descubrió el evangelio!». Evangelio que en adelante constituirá su única sabiduría: «sabad (...) que nunca me guiaré por otra ciencia que la suya (la del evangelio)»¹⁷. Esta presencia definitiva del evangelio en la conversión y en la vida de Francisco muestra su profunda convicción de que a través del evangelio es el Altísimo en persona quien le habla: su convicción de que, como subrayó san Juan de la Cruz, en Jesucristo Dios nos ha dicho su última palabra. «Conozco a Jesucristo, pobre y crucificado, dirá en una ocasión, ya no necesito más, hijo mío»¹⁸. «Nuestro Señor Jesucristo, dirá también, es la sabiduría del Padre»¹⁹.

El haber tomado al evangelio por maestro le fuerza naturalmente a hacer de su vida una perfecta imitación de la de Jesucristo. Ningún rasgo de la persona del *Poverello* se ha destacado tanto como éste de su adhesión personal al Señor²⁰ y de su semejanza con el. Renan lo destaca con énfasis: «Puede decirse que, después de Jesús, Francisco ha sido el unico cristiano perfecto (...) Francisco fue de veras otro Jesucristo o, mejor dicho, un espejo perfecto de Jesucristo». Benedicto XV lo habia dicho casi con las mismas palabras: «Por la imitacion de Jesucristo Francisco se hizo la copia y la imagen más perfecta que jamás hubo de Jesucristo Nuestro Señor»²¹. Palabras que reproducira en otros términos Pío XI: «en su persona Francisco presento a sus contemporáneos y a los siglos venideros como un nuevo ejemplar de Jesucristo»²².

No es, pues, extraño que Bartolomé de Pisa buscase en su *Libro de las Conformidades* las cuarenta semejanzas de san Francisco con Nuestro Señor. Pero entre todos los testimonios prefiero por su sencillez el del comienzo de las *Floreccillas* y el contenido en Tomás de Celano: «llevaba Francisco, dice este, a Jesus en su corazón, en sus labios, en sus oídos, en sus ojos, en sus manos; Jesús

16 1C 22, 22, Test 25, I M San Buenaventura III 1

17 1P 114

18 2C 105

19 1C 18

20 F Longpre, *Dictionnaire de Spiritualité* V, p 1277 ss

21 Enciclica *Sine prope diem* 6 de enero de 1921

22 Enciclica *Rite exiatis* 30 de abril de 1926 Texto citado en O Englbert o c

en todos sus miembros»²³. Y el libro de las *Floreçillas* comienza: «primeramente se ha de considerar como el glorioso messer san Francisco, en todos los hechos de su vida, fue conforme a Jesucristo bendito»²⁴.

Escucha fidelísima del evangelio, imitación, conformidad y seguimiento²⁵ radical de Jesús conducen a Francisco a adentrarse en el misterio mismo de Dios revelado en Jesucristo. Si se ha podido decir que «al pensar en Dios Francisco mira a la persona de su Jesucristo muy amado»²⁶, lo mismo se puede decir que su unión con Jesucristo le abisma en el misterio de Dios. «El cristocentrismo de Francisco no es más que un aspecto y una consecuencia de su fundamental teocentrismo»²⁷. No es extraño, si se tiene en cuenta que, como se ha escrito, «para Jesús Dios fue Dios como no lo ha sido para hombre alguno», y sobre todo si se reconoce la palabra más autorizada de que «nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar».

La medida del conocimiento que Francisco adquiere de Dios no nos la procura la teología de san Francisco; tenemos un indicio más fiel: su confianza en el Dios único y el amor incondicional y absoluto con que responde al infinito amor de Dios, al Dios que en Jesucristo se le revela como amor. Anotemos tan solo algunas muestras de la experiencia franciscana de Dios. Tal vez tenga su mejor resumen en esa fórmula perfecta de lo que es una fe estrictamente monoteísta: «¡Dios mío, mi todo!»²⁸, de la que tendremos un eco en el «solo Dios basta» de santa Teresa. Pero la *Regla* nos ofrece una glosa perfecta de esa fórmula que en su brevedad lo dice todo:

Amemos todos con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con toda la fuerza y poder, con todo el entendimiento, con todas las energías, con todo el empeño, con todo el afecto, con todas las entimias, con todos los deseos y quierres al Señor Dios — que nos dio y nos da a nosotros todo el cuerpo, toda el alma y toda la vida.

23 IC 115, cf también 84, 112

24 *Floreçillas* 1, O Englebert, o. c. p. 359

25 A Gemelli, o. c. pp. 376-377

26 O Englebert, o. c. p. 217

27 P. B. Beugnot, «Visión de Dios en san Francisco y la que tiene el hombre de hoy», *Verdad y Vida* 35 (1977), pp. 137-138, 56

28 *Floreçillas* 2

39 Mc 12, 30

30 Mc 12, 30, 33, Lc 10, 27

Pero por si el carácter totalizador del amor no queda suficientemente subrayado, añade a continuación:

Ninguna otra cosa, pues, deseemos; ninguna queramos, ninguna otra nos agrade y deleite sino nuestro Creador y Salvador solo verdadero Dios: que es bien pleno, todo bien, bien total, verdadero y sumo bien...

Parece como si las palabras siguieran estando lejos de expresar la experiencia amorosa de Francisco. Por eso recurre a una tercera oleada de términos:

Nada, pues, impida; nada separe, nada se interponga; nosotros todos, dondequiera, en todo lugar, a toda hora y en todo tiempo, todos los días y continuamente, creamos verdadera y humildemente y tengamos en el corazón y amemos, honremos, adoremos, sirvamos, alabemos y bendigamos, glorifiquemos y sobreexaltemos, engrandezcamos y demos gracias al Altísimo y sumo Dios eterno, Trinidad y unidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, creador de todas las cosas y salvador de todos los que en él creen y esperan y lo aman; que sin principio y sin fin es inmutable, invisible (...) y sobre todas las cosas todo deseable por los siglos. Amén.

Todo, nada, ninguna cosa comparable a él... El más ligero análisis lingüístico muestra que estamos ante uno de los textos más claramente expresivos de lo que significa la más estricta fe en el Dios único cristiano, revelado en Jesucristo como amor a los hombres³¹.

En este descubrimiento de Dios como amor tenemos un nuevo indicio de la autenticidad de la experiencia franciscana de Dios. Con precisión se ha resumido: «Para Francisco, Dios sólo tiene un nombre: Amor»³². Por eso subraya Francisco, como hemos visto, en la actitud teologal, lo que se ha llamado con acierto «el amor del Amor», es decir, «el amor como respuesta al amor de Dios»³³.

Nuevo indicio del alcance profundo de la experiencia franciscana de Dios es la comprensión y aceptación de Dios como Padre que aparece en la piedad franciscana. De san Francisco se ha podido escribir que es el santo del Padrenuestro. Setenta y cinco o setenta y seis veces al día lo prescribe a sus hermanos legos sin letras; pero él además no se cansa de repetirlo... casi no admite que pueda orarse de otro modo³⁴. En esta devoción al Padre sueña

31. I P 90.

32. B Duclos «Francisco, imagen de Jesucristo»: *Concilium*, 17 (1981) n. 169, p. 378

33. I M 9, 1.

34. A. Gemelli, *o. c.*, pp. 16-17.

el descubrimiento de la paternidad de Dios que le llevó a proclamar: «en adelante ya no dire: padre Pedro Bernardone, sino con toda veracidad: Padre nuestro que estas en los cielos»³⁵, y que le produce explosiones de júbilo como ésta: «Oh cuan glorioso es tener en los cielos a un Padre santo y grande»³⁶. De la profundidad que adquiere su utilización de la oración dominical nos da cuenta su breve comentario al Padrenuestro. Veamos dos ejemplos que nos remiten de nuevo a su experiencia cristiana de Dios. En relación con la tercera petición: «hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo», comenta:

Para que te amemos con todo el corazón ⁷, pensando siempre en ti, con toda el alma, descandote siempre a ti, con toda la mente, dirigiendo todas nuestras intenciones a ti ⁸ empleando todas nuestras energias (⁹) en servicio no de otra cosa sino del amor a ti ⁵

Lo que llevará a un franciscanista a comentar:

Aquel «hágase tu voluntad» entendido generalmente como sumisión a la ley (..) como un acto de fe, de obediencia, de resignación, es para san Francisco un acto de amor. Hacer la voluntad de Dios significa amarlo³⁷

Y así comenta la petición siguiente: «el pan nuestro de cada día: tu amado Hijo, nuestro Señor Jesucristo, dánosle hoy: para que recordemos, comprendamos y veneremos el amor que nos tuvo...».

Toda la oración de san Francisco expresa la hondura y la autenticidad de su experiencia de Dios. Baste como último ejemplo la conocida oración *Absorbeat*, que responde muy bien al espíritu del santo aun cuando la letra no sea de san Francisco⁴⁰:

Arrebate, ruegote Señor, la ardiente y dulce fuerza de tu amor mi mente de todas las cosas terrenas para que por amor yo muera, como tu te dignaste morir por mi amor

Realmente el estudio de la espiritualidad franciscana corrobora la verdad del «¡Dios mío, mi todo!» y, en consecuencia, el

35 IC 20, 2C 12

36 IC ta 54

37 IC 10, 27

38 Par PN 5

39 A Gemelli, o c p 375

40 *Ibid*, p 375

carácter central de la experiencia del Dios de Jesucristo en el conjunto de su vida, su obra y su movimiento. Pero la insistencia que hemos puesto en la descripción de ese lado místico de la espiritualidad franciscana, no debe hacernos olvidar la presencia del lado práctico y hasta político que la complementa.

La experiencia de Dios florece siempre en los cristianos en apertura a los demás y en una vida virtuosa. La originalidad de Francisco está en el rostro original que presenta esa vida virtuosa, y en la radicalidad y universalidad de la fraternidad franciscana.

Con frecuencia y con razón se ha insistido en esta peculiaridad del cristianismo. No presenta el ideal de vida que origina el seguimiento del Señor en términos de mandamientos ni de prohibiciones, sino en términos de bienaventuranza: «Bienaventurados los pobres...». La forma de vida enormemente exigente contenida en las bienaventuranzas aparece así al mismo tiempo como resultado del gozo de quien ha descubierto el tesoro, la perla preciosa del reino. Pues bien, pocas veces la espiritualidad cristiana ha expresado este rasgo con tanta fidelidad como en esa primavera espiritual⁴¹ que constituye el movimiento franciscano. Pocas veces aparece con tanta claridad que la práctica de las virtudes es «la vida del evangelio»⁴² y que la norma del seguimiento no son unos preceptos sino la buena nueva, el evangelio. Son muchos los movimientos que han intentado encarnar el desasimiento, la justicia, la humildad, la pureza. San Francisco hace de la práctica de estas virtudes una fuente de alegría y, por eso, convierte a las virtudes en una ocasión para la alabanza:

¡Salve, reina Sabiduría; el Señor te salve con tu hermana la santa pura sencillez! Señora santa Pobreza, el Señor te salve con tu hermana la santa humildad. Señora santa Caridad, el Señor te salve con tu hermana la santa obediencia. Santísimas virtudes, a todas os salve el Señor de quien venís y procedéis⁴³.

Entre todas las virtudes, la que confiere al franciscanismo su originalidad es ciertamente la pobreza. Su lugar central aparecerá subrayado en primer lugar por el rigor de su práctica y expresado desde su primer enunciado: «Los hermanos deben vivir sin nada propio»⁴⁴. Pero la nueva valoración de la pobreza en el conjunto

41. «Condujo al mundo como a una primavera», dice la leyenda de los Tres Compañeros.

42. IR; *Escritos*, 99.

43. *Escritos*, 47.

44. IR; *Escritos*, 47.

del sistema franciscano se expresará bajo esta forma maravillosa
de una lengua y esta expresión nueva que es la fórmula del *Speculum
Commercium* es decir, de los Desposorios de san Francisco con su
Dama, la pobreza.

La nueva forma de vivir el ideal cristiano en términos de
bienaventuranza confiere al franciscanismo esta otra característica
subrayada por todos, que es la alegría.

De los miembros de la primera fraternidad nos enseñó el
trato del santo: «vivir perfectamente al gres y ninguno que
se le ocurra quejarse de cosa alguna». Sin duda un eco se-
ñalado el precepto de la regla: «Gresos los
nos de mostrarse tristes o enojados como los que
no muestran gozosos en el Señor, regios y
conviene». Precepto que se debe de entender el
Francisco que como dice el *speculum* «nada
durante toda la vida» con esta intención de
con vivir la felicidad y la alegría es la vida
no entender Francisco que la vida de la fraternidad
consiste en animar al propio invitando a que cada uno se
espíritu. Con razón se dice lo pues, «no hay
ha querido dar a ser un mundo». Fraternidad
del evangelio.

La mística franciscana adouiere asimismo un carácter
que transforma la vida en un continuo movimiento
vida. Pero esta novedad implica también las relaciones
nuevo hombre cristiano encarnado en el espíritu de Francisco.
Subrayemos tan solo los dos rasgos más salientes. El primero es la
conciencia de la fraternidad universal. Con este nombre de fraternidad
designa la regla al grupo que se forma en torno a Francisco.
Los miembros de la nueva forma de vida son por eso her-
manos. Hermanos entre sí sin que ninguno deba constituirse sobre
los demás, ya que el que preside ha de llamarse ministro y
esclavo. Hermanos en relación con Francisco que no se designa
con otro nombre. Hermano de todos los hombres porque, como

45 Cf. O. Inglebert, op. cit. p. 191-5.

46 IC 42.

47 IR 7 F. 1. 27.

48 O. Inglebert, op. cit. p. 155 *Speculum* 95 IC 2. 56 etc.

49 *Speculum* 95 OC 100.

50 A. Genell, op. cit. p. 45.

51 IR V 41 c. it. 95.

52 *Lit.* 94 n. 10.

«menores»³³, lo son incluso de aquellos a los que nadie que se precie considera iguales. Así Francisco denomina a los leprosos con el nombre hermoso de «hermanos cristianos»³⁴. Pero la conciencia de la fraternidad comun del Dios creador llevaba a Francisco a llamar hermanos a los animales³⁵ y a todas las criaturas³⁶: «pues sabía que todas ellas tenían con él un mismo principio». Así restaura el franciscanismo —desde la renovación de la experiencia de Dios— el estado paradisiaco de la fraternidad universal.

Pocas veces se ha hecho realidad de forma tan clara la nueva creación, la nueva tierra como en esta visión transfigurada de la realidad natural.

De esta forma llegamos al último rasgo de la transfiguración de la realidad que opera la vivencia radical de la mística cristiana por Francisco. La pobreza, la abnegación, la renuncia de los místicos parece condenarlos por fuerza al aislamiento de la realidad y la huida del mundo. Olvidamos, cuando pensamos así, que el recogimiento del místico ahonda sus ojos y les dota de una profundidad que les permite descubrir en el mundo honduras y dimensiones inimaginables para los ojos superficiales del que no hace más que objetivar, utilizar, consumir el mundo. La espiritualidad franciscana constituye, juntamente con el *Cantico espiritual* de san Juan de la Cruz, el testimonio más elocuente de la devoción del mundo, de la transfiguración de la realidad que opera la experiencia de Dios.

Esta visión no ciega los ojos para las propiedades de las cosas. Al contrario, agudiza la vista para que descubra sus rasgos esenciales: así el sol es «bello y radiante con gran esplendor»; el agua es «muy útil, humilde y preciosa y casta»; y el fuego, «bello y alegre y robusto y fuerte». Pero, sobre todo, estas cosas adquieren una nueva dimensión que las convierte en espejo de Dios, en huellas de su hermosura, en un libro en el que se lee la presencia de la Trinidad santa. O, como más sobriamente dice del sol el *Cantico* de san Francisco: «de ti, Altísimo, lleva significación». De esta condición de huella de Dios se deriva la posibilidad para las cosas de entrar en la fraternidad universal de las realidades que proceden del Dios Padre, y la posibilidad de ser ocasión y contenido para la oración de alabanza.

53 1C 38

54 I P 65

55 2C 165

56 I M 8, 6

Porque el *Cántico de las Criaturas* no se sitúa en una visión puramente humanista o ecologista de la realidad. Es la constatación gozosa del ciento por uno que recibe, incluso en esta vida, quien consiente salir de sí mismo y entablar con el mundo una relación que, en lugar de supeditarle a sí mismo, lo considera y lo vive desde su relación con Dios, con lo que este último elemento, lejos de sacarnos del teocentrismo franciscano, nos muestra sus últimas consecuencias en la vida de aquél que ha hecho de la experiencia de Dios «el corazón de su vida y su proyecto»⁷⁷.

III. FRANCISCANISMO Y EXPERIENCIA DE DIOS. RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA CONTEMPLACIÓN FRANCISCANA

El contexto en el que incluimos esta consideración del franciscanismo nos invita a prestar atención de forma expresa a este elemento central del mismo que es la dimensión contemplativa.

Pero ¿se justifica la búsqueda de una peculiaridad franciscana en la contemplación? Porque, por una parte, el franciscanismo no nace como orden contemplativa; por otra, «no hay orden religiosa querida por Dios que no haya nacido de la contemplación y no se haya forjado en ella durante largo tiempo, tanto si su acción consiste en la contemplación como si consiste en el apostolado y la pastoral o en las dos cosas»⁷⁸. La dimensión contemplativa sería, pues, algo común a todas las familias religiosas que difícilmente puede ser propuesta como característica de ninguna de ellas.

Pero, sin que pretendamos que la contemplación sea un rasgo característico de la espiritualidad franciscana, sí parece justificarse la búsqueda de los rasgos que caracterizan la realización de la dimensión contemplativa por el franciscanismo. A ello nos anima el hecho de que se reconozca por todos la existencia de una escuela franciscana de espiritualidad, de una mística franciscana; la insistencia de Francisco en la contemplación como centro de la síntesis del cristianismo que realizó y ofreció como forma de vida a los franciscanos, que hará decir a san Buenaventura que Francisco fundó una orden mística⁷⁹; y la importancia de la oración en la vida del santo de Asís, que conduce a uno de

57 Th. Mittera, Francisco de Asís y la vida religiosa, *ayer y hoy* - *Verdad y Vida* 35 (1977), p. 123

58 H. Urs von Balthasar, *La oración contemplativa*, Encuentro, Madrid, 1985, p. 74

59 Col. in Hexameron, XXII, 22

sus biógrafos a decir de él: «Así, hecho todo él no ya sólo orante, sino oración...».

Anotemos, pues, algunos rasgos distintivos del estilo franciscano de contemplación.

a) Contemplación de Dios revelado en Jesucristo

Ya hemos visto cómo el eje de la vida cristiana es para Francisco el abismamiento en Dios revelado en Jesucristo como amor. Su contemplación se reducirá a la realización efectiva de ese abismamiento. De ella surge la riqueza y la hondura de conocimiento interno de Dios que transparentan sus oraciones⁶⁰. Este abismamiento pasa por Jesucristo. De hecho «la adhesión a Jesucristo crucificado... es para san Francisco el principio fundamental y efectivo de su espiritualidad»⁶¹. Jesucristo en toda su hondura teológica: «Verbo del Padre, tan digno, tan santo y glorioso», «Hijo altísimo de Dios»⁶²; y en toda la proximidad de su vida narrada en el evangelio, en toda la humildad de su condición histórica: «la humanidad de su encarnación y la caridad de su pasión se imponen sobre todo a su alma con tal fuerza que no podía pensar en otra cosa»⁶³. De ahí que la contemplación de Francisco consista en la entrega entera de su persona a Cristo: «toda su vida tenía sed de Cristo, a Cristo consagraba todo su corazón, todo su cuerpo»⁶⁴, y que esa entrega comporte la voluntad de seguir literalmente al Señor y de imitar su vida hasta reproducir sus gestos y revivir las escenas del evangelio⁶⁵.

De ahí, esa forma peculiar del seguimiento que es la imitación: él se reduce a ser humilde *repetitor* (san Buenaventura) sin añadir nada de su cosecha, ni pretender ningún tipo de originalidad, pero llevando la imitación hasta la compenetración interior: *Christo totus concrucifixus et configuratus*⁶⁶. Por eso, Francisco se adelanta a la piedad moderna haciendo objeto primero de su contemplación los *Mysteria vitae Christi*, los misterios de la vida de Jesucristo, desde el nacimiento —san Francisco es el primero en

60. Cf. por ejemplo, IR 24.

61. E. Iongpré, *Francis d'Assise et son expérience spirituelle*, Beauchesne, Paris, 1966, p. 37.

62. 2C ta 3.

63. 1C 84.

64. 2C 94.

65. 1C 84.

66. Cf. F. Iongpré, *Francis d'Assise...*, cit., p. 38.

haber instalado un «Belén»— a la pasión y la cruz. San Buenaventura formulará con precisión este rasgo de la contemplación franciscana cuando escribe: «sin Jesucristo no hay experiencia mística ni paso de este mundo al Padre ni acceso a la Trinidad»⁶⁷. A esta forma de contemplación la designa Urs von Balthasar contemplación concreta o *contemplación existencial* que tiene sus precedentes en san Juan y san Agustín, sigue el camino de la preparación, la búsqueda y el encuentro con la persona del Señor y se reduce, después, a gozar y vivir de la maravilla que ha gustado en ese encuentro. Frente a ella, existe en el cristianismo una contemplación esencial, cuyo prototipo sería san Pablo y realizada también por santo Tomás, que partiendo de un «encuentro arrollador con el Señor» se pasa la vida «a la búsqueda del contenido de su experiencia»⁶⁸. En algunos casos la contemplación puede lanzarse a una *speculatio majestatis* que intenta adentrarse en el rayo de tiniebla del Misterio presente en el alma.

b) Una contemplación amorosa

Es un rasgo característico de toda la espiritualidad franciscana que, aunque admita que la experiencia cristiana comporta «conocimiento y amor, intuición y contacto afectivo», la hace consistir esencialmente en el amor y la fruición⁶⁹, como dirá expresamente Francisco de Osuna al definir la contemplación como «sciencia y arte de amor»⁷⁰.

Las raíces de esta insistencia en el amor por parte de la tradición franciscana se encuentran en la figura, la vida y la obra misma de Francisco. No es preciso remitir de nuevo a la caracterización por san Francisco de Dios como Bien y como amor. Recordemos tan sólo la hermosa oración del final de la *Regla* que constituye una especie de canto al amor de Dios cuya sola referencia, cuenta Tomás Celano, le conmovía hondamente.

c) Contemplación y pobreza

La pobreza franciscana, se ha insistido mucho en ello, posee una enorme riqueza de «armónicos» que le aproxima extraordinaria-

67. *Itinerarium mentis in Deum*, 7, 2-6.

68. H. Urs von Balthasar, o. c., p. 171.

69. E. Longpré, *Dictionnaire de spiritualité* II, 2, p. 2.066.

70. Cit. en A. L. Cilveti, *La literatura mística española, Antología*, vol. I, Taurus, Madrid, 1983, pp. 53-54.

mente a la pobreza evangélica. Destaca en ella el tenor «literal» derivado de una lectura «sin glosa» del evangelio: «los hermanos, resume tajantemente la primera regla, deben vivir sin nada propio». Cabe decir que sólo el amor de Dios y la adhesión a Jesucristo se sitúan en un nivel más hondo en el «sistema de vida» franciscano. Pero la originalidad y la radicalidad de la pobreza es tal para Francisco que en ella se refleja la misma actitud teológica. De ahí la estrecha conexión que para él tienen la contemplación y la pobreza.

Es verdad que la raíz inmediata de la pobreza es el seguimiento de Jesucristo que no tuvo donde «reclinar su cabeza» y que, «siendo rico, por nosotros se hizo pobre» (2 Cor 8,9). Pero, por debajo de esa referencia a Jesucristo, discurre una corriente que empalma la pobreza con el manantial de la actitud teológica. En efecto, los bienes poseídos corren el peligro de disputarse en el corazón del hombre el lugar y las energías que sólo Dios, Bien sumo, merece⁷¹ y entorpecen el abandono total en las manos de la providencia, la devoción, la entrega de sí en las manos de Dios, raíz y sustancia de la fe.

La relación de la pobreza con la actitud teológica se manifiesta en su relación con la contemplación que más tarde subrayará también san Juan de la Cruz. El reconocimiento de Dios como Dios, Bien Sumo, exige del hombre dejar de ser el centro, abandonar el espíritu de posesión y de dominio y adoptar la actitud de desprendimiento o desasimiento que, radicalizado hasta el desprendimiento de sí mismo, abre en el hombre el vacío que viene a llenar Dios; o, dicho más propiamente, hace posible que se transparente en el hombre la plenitud de Dios que le hace vivir; le dispone para, accediendo trascenderse, ir más allá de sí mismo, caer, a través de la confianza absoluta, en las manos de Dios: «nada de vosotros retengáis para vosotros mismos para que enteros os reciba el que todo entero se os entrega»⁷².

Por eso la pobreza, sin dejar de ser desposesión literal de los bienes externos, de las posesiones, las casas y el dinero, debe extenderse a la expropiación de todas las posesiones: la función que se ejerce⁷³, la ciencia y el saber⁷⁴, la propia voluntad en la obediencia⁷⁵, hasta llegar a la expropiación de la propia pobreza, de

⁷¹. IR 18, 23; Ctal; Al Hor; Par PN.

⁷². Cta O, 29; H. Urs von Balthasar, *o. c.*, p. 114.

⁷³. IR, 17.

⁷⁴. 2C 194; L. Longpre, *François d'Assise*, cit., p. 89.

⁷⁵. 2C 6.

la que no se puede hacer un título que conduzca al menosprecio de los demás, para culminar en la expropiación de sí mismo. Pocas veces la pobreza ha sido vivida y cantada de forma al mismo tiempo tan literal y tan espiritual.

La pobreza franciscana es, además, fuente de libertad⁷⁶, condición para evitar la violencia y, por ello, fuente de alegría y medio para hacer efectiva la caridad y la fraternidad. Fundado en la liberalidad de Dios, de quien procede todo bien, el pobre comparte los dones que Dios sigue repartiendo en «la mesa del Señor» a través de la limosna y los devuelve compartiéndolos con los más necesitados.

La pobreza de Francisco subraya, por último, la condición escatológica de la vida cristiana, ya que el desasimiento de los bienes de la tierra evita que nos instalemos en ella y nos permite vivir como «peregrinos y forasteros en este mundo»⁷⁷.

d) Contemplación y alabanza

La alabanza es la primera expresión de la actitud orante. Antes de hacerse palabra del hombre a Dios o sobre Dios, la oración de alabanza es Dios mismo, su bondad, su santidad, su belleza, haciéndose presente, cobrando voz y gesto en la emoción primero y, después, en la palabra humana. Su género es el cántico, el himno, en el que la exclamación, el signo de admiración el «¡Oh!» y el «cuan» hacen hablar al «exceso» de realidad con el que se ha visto inundado el cantor.

Todas las tradiciones religiosas están llenas de cantos de alabanza a la divinidad. A veces se presentan en forma de «subida analógica» de las criaturas al creador: «los cielos proclaman la gloria de Dios...»; otras veces la belleza de las criaturas despierta la nostalgia de la belleza superior que se refleja en ellas: «y todas mas me llagan / y déjame muriendo / un no sé que que quedan balbuciendo».

En san Francisco la oración es toda ella alabanza y reviste dos formas principales: el reconocimiento de la perfección divina, difractada en la multiplicación de sus atributos, expresado en la bendición y alabanza de Dios por todos ellos. Ejemplos de esta primera forma son las alabanzas a Dios contenidas en todas las fórmulas de oración que la tradición le atribuye:

⁷⁶ 1C 39

⁷⁷ 2R 6

Tu eres el Santo, Señor, Dios único, el que hace maravillas, tu eres el fuerte, tu eres el grande, tu eres el Altísimo — Tu eres el Bien, todo bien, sumo bien, tu eres el amor, la caridad, la sabiduría, la hermosura —

En esta primera forma se manifiesta el contacto vivo con el Bien sumo difractado a través de la emoción y el lenguaje del hombre en los mejores valores que brillan en el mundo y en la existencia humana. El contacto vivo, existencial, afectivo con la plenitud de Dios en que consiste la experiencia de Dios de Francisco se desgrana inevitablemente en las exclamaciones y admiraciones, bendiciones y alabanzas de Dios, — hechas — de las palabras con las que el hombre se refiere a lo mejor de sí y de su mundo.

La alabanza franciscana reviste una segunda forma en la alabanza universal por todas las criaturas. En ella se expresa la acción de gracias a Dios, de quien son consideradas dones y regalos. Pero se expresa, sobre todo, ese *contuitus*, esa mirada contemplativa de la divinidad en sus criaturas que ponen de manifiesto la última verdad que late en todas ellas, que desvela su verdadero ser, que patentiza la riqueza y la belleza ocultas a los ojos superficiales y que devuelve todo, expresado y modulado por la voz humana, a la fuente de la que procede.

El secreto del que surge la alabanza es la profundización de la mirada que opera el desposeimiento, la pobreza, la prueba, y la nueva luz que pone en los ojos del contemplativo el amor de Dios —una vez más genitivo subjetivo— y la connaturalidad con Dios que ese amor produce. La mirada del contemplativo así profundizada hace más clara, más pura, más purificada y concentrada la visión humana y le permite descubrir esos aspectos profundos de la realidad que resultan ser destellos de la perfección divina. Pocas veces, como anotábamos más arriba a propósito del Cántico de las Criaturas, ha adquirido el mundo belleza comparable a la que descubre la mirada contemplativa y canta la oración de alabanza. Por eso es tan frecuente que la alabanza del contemplativo logre, sin que aparezca el esfuerzo ni se deje ver la técnica, verdaderas cimas de creación literaria.

La oración-alabanza es así el resultado de la perfecta sintonía de la raíz divina del ser del contemplativo con la presencia fontanal de Dios en la maravillosa riqueza de la realidad del mundo.

No se trata de insistir una vez más sobre este rasgo central de la espiritualidad franciscana. Intentare, más bien, mostrar la relación entre contemplación y fraternidad característica de la original síntesis del cristianismo encarnada por san Francisco. Esa relación contiene dos aspectos: la contemplación es creadora de fraternidad; y la fraternidad es el medio más adecuado para la contemplación.

En efecto, la fraternidad entre los hombres, para Francisco, procede de Dios. En la hermosa expresión del *Testamento*: «después que el Señor me dio hermanos...»⁷. Porque un mundo cerrado sobre sí mismo, un hombre convertido en centro de todo, produce, inevitablemente, el reino de la división; configuran una *regio dissimilitudinis*, el reino de las desigualdades. Tal es la fuerza centrípeta del propio y exclusivo interés que opone y divide. La apertura de Dios, en cambio, su ejercicio en la verdadera contemplación, pone de manifiesto la dignidad común de los que aparecen como criaturas y, por tanto, comparten la misma condición de imagen suya. Ante esa dignidad palidecen las posibles diferencias, gracias a ella se dibuja la convergencia de todos hacia la común vocación de hacerse cada vez más semejantes. Sobre todo si la contemplación se dirige, como en el caso de Francisco, al Dios del evangelio: Dios amor, invocable como Padre, y que en el Hijo nos ha agraciado con la filiación y nos ha legado como mandato nuevo el amor mutuo.

Tan poderosa se muestra la capacidad centrifugadora del hombre aislado por el interés, que constantemente tiende a renacer en el seno de la fraternidad cristiana que es la Iglesia, estratificada con frecuencia en torno a una jerarquía vivida en términos de poder e incluso en el seno de las familias religiosas que muchas veces reproducen en su interior las menos felices estratificaciones jerárquicas de la Iglesia. Sobre ese transfondo se destaca el empeño de Francisco por superar esas tendencias proponiendo para los suyos el modelo de la fraternidad, es decir, la comunidad de los iguales en estima, amor —y, por supuesto, derechos y obligaciones— sin ignorar ni reprimir las diferencias que los distinguen y les confieren su singularidad: «quería ver unidos a mayores y menores; hermanados en el mismo afecto a sabios y sencillos;

enlazados por un mismo amor a los procedentes de diversos países»⁸⁰.

Para que esa fraternidad no se pervierta, subraya Francisco la función de ministerio de toda autoridad en ella: «nadie sea llamado prior, mas todos sin excepción llámense hermanos menores»⁸¹, y acentúa la apertura, la comunicación, la ayuda, el cuidado y el amor mutuo que debe reinar entre sus miembros: «cada uno ame y alimente a su hermano espiritual como una madre ama y alimenta a su hijo»⁸², «en las cosas para las que Dios le diese gracia»⁸³.

Una fraternidad así, consciente de una vocación común y estrechamente unida por los lazos del amor mutuo, tiene la tentación del aislamiento del resto de los hombres, del encerramiento en ella misma y de la exclusión de los extraños. Tiene la tentación de convertirse en secta. La fraternidad franciscana surgida de la contemplación de Jesucristo en el evangelio la superó decididamente. Porque Francisco eligió para los hermanos, siguiendo el ejemplo de la encarnación, «vivir en medio de los hombres» y estos rehuyeron «retirarse a lugares solitarios»⁸⁴ y decidieron extender la condición de hermano a todos los hombres, situándose en relación con ellos como menores y servidores.

Pero si la fraternidad se deriva de la contemplación, constituye, además, el medio más adecuado para fomentarla. Recordemos tan sólo que en ninguna parte brilla tan claramente la presencia de Dios como en el rostro del hermano, *sacramentum fratris*, y que el amor fraterno es la expresión y el criterio por excelencia del amor de Dios del que vive la contemplación. Por eso la fraternidad se convierte sin dificultad en *humus* en el que florece la alabanza común, el gozo contemplativo y la paz, frutos del Espíritu y rasgo distintivo de las primeras comunidades franciscanas. Por eso, aunque el cultivo de la contemplación suele exigir del sujeto recogimiento, la contemplación franciscana se distingue por haber subrayado la condición eclesial y por haber promovido, más que contemplativos aislados, fraternidades contemplativas.

80 2C 19

81 1R 56,3, 22, 31 34

82 1R 9, 11

83 *Ibid*

84 L. Iriarte, *Vision del mundo en san Francisco. Franciscanismo y sociedad contemporánea*. *Verdad y Vida*, 35 (1977), pp. 184-185

Son bastantes los cristianos que, antes de Francisco, en su tiempo y después de él, han intentado una realización radical del cristianismo. ¿Por qué la síntesis franciscana ha gozado de tanto favor que —como vimos al principio— es casi universalmente reconocida a través de las diferentes épocas como la más atractiva y elocuente? La respuesta a esta cuestión resulta particularmente importante en nuestro tiempo, cuando la secularización de la sociedad y la extensión de la increencia nos obliga a los cristianos a preguntarnos por las condiciones para que nuestro cristianismo sea evangelizador, significativo, confesante. Las razones de la relevancia del franciscanismo pueden resumirse en estas pocas: la radical fidelidad al evangelio —necesariamente evangelizadora— que hemos subrayado hasta ahora y la sensibilidad para captar las necesidades profundas del hombre de su tiempo.

Una encarnación fiel del cristianismo comporta una atención y un cultivo de la dimensión evangelizadora. A Francisco le quema el mensaje liberador con que ha sido agraciado y por eso arde desde el primer momento en deseos de comunicarlo a sus conciudadanos, a todos los cristianos y a los musulmanes que representaban el grupo más conocido de no cristianos de su tiempo. Muy pronto vemos en torno a él una fraternidad que ha descubierto la novedad del evangelio y que naturalmente —como el fuego por su misma naturaleza quema y la luz alumbra— se hace por su mismo género de vida evangelizadora. Las congregaciones religiosas hasta entonces recogían a sus miembros en conventos, desde los que iluminaban al mundo que acudía a ellos o al que desde el convento salían. Francisco, en cambio, concibe una fraternidad de peregrinos y forasteros que han abandonado ciertamente el mundo⁸⁵, pero cuya misión es «ir por el mundo»; sin morada permanente, aligerados de toda impedimenta, destinados sencillamente a evangelizar. Mientras la fraternidad se aloja en «lugares» provisionales y abiertos a todo el mundo, nadie hablaba de «salir» al mundo, como dirán las constituciones posteriores⁸⁶. Naturalmente, esta nueva concepción de la fraternidad cuya misión es

85 K. Essei, *La orden franciscana. Orígenes e ideales*. Alanzazu, 1976, pp. 35-56.

86 I. Irriarte, *Vision del mundo en san Francisco. Franciscanismo y sociedad en el tiempo*. *Verdad y Vida* 35 (1977), pp. 108-111.

evangelizar explica ya, de alguna manera, la especial irradiación de los hermanos menores⁸⁷.

Pero en tiempos de Francisco la cristiandad está llena de movimientos de reforma de una Iglesia evidentemente muy alejada del ideal cristiano. ¿Cuál es la clave del éxito, cristianamente hablando, del movimiento franciscano en su tiempo y de la permanencia de su irradiación?

La mejor respuesta a esta cuestión la presta la comparación del movimiento franciscano con los movimientos proféticos y reformadores de su tiempo. También éstos eran radicales en su realización del evangelio y eminentemente populares. Recordemos tan sólo a Joaquín de Fiore, los valdenses o «Pobres de Lyón» y los humillados, edificantes desde tantos puntos de vista, y a los mucho más extravagantes cátaros en sus diferentes versiones⁸⁸. Lo que hace de algunos de estos reformadores unos herejes es, en primer lugar, su incapacidad para operar una adecuada síntesis cristiana —en ellos hay ideas y valores cristianos que separados de su tronco se han vuelto locos, como decía Chesterton— y, en segundo lugar, su tendencia a proponer una alternativa de la Iglesia existente. San Francisco propone el ideal de la pobreza para hacer realidad el ideal evangélico, íntegramente asumido desde la más personal experiencia de Dios y la más incondicional adhesión a Jesucristo que es su centro. San Francisco, por otra parte, no se propone construir ninguna nueva Iglesia, sino reparar la única Iglesia posible, la Iglesia de Jesucristo, edificada sobre los Apóstoles. «En su tiempo —escriben dos eminentes franciscanistas— muchos cristianos y comunidades querían vivir según el evangelio, pero sin la mediación de la Iglesia...; la gracia de Dios preservó a Francisco de ese error»⁸⁹. Muestras de su adhesión permanente a la Iglesia son su sumisión a los obispos y su búsqueda de la aprobación de la fraternidad por el Papa; su respeto a los sacerdotes, aun los más indignos⁹⁰, su renuncia a predicar sin su autorización⁹¹; su exclusión con severidad de los hermanos que no aceptan

87. Cf. el testimonio elocuentísimo de Jacobo de Vitry, citado en O. Englebert, *o. c.*, pp. 235-236.

88. O. Englebert, *o. c.*, p. 177 ss. Sobre el catarismo, cf. S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, Payot, Paris, 1972; R. Nelli, *La philosophie du catharisme*, Payot, Paris, 1978.

89. Esser y Grau citados en I. Longpré, *art. cit.*, p. 1.284, n. 1.

90. FP, 10, 54; 2C., 146.

91. *Test.*, 6-13; cf. Esser, *Das Testament des Heiligen Franziskus von Assisi*, Munster, 1949, p. 146 ss.

este credo⁹², es decir, que no sean y vivan y hablen como católicos; su esfuerzo porque todo en su fraternidad se haga en la Iglesia y esté fundado en ella⁹³. Esta fidelidad, que ha sido descrita como un «apego sentimental y visceral a la Iglesia»⁹⁴, muestra que Francisco se adhiere a ella desde el mismo impulso que le lleva a adherirse al Señor en su persona, en su pasión y en su eucaristía⁹⁵.

Por otra parte, esta adhesión a la Iglesia en su conjunto le ha evitado hacer del cristianismo —como hacían los movimientos heréticos de su tiempo— un movimiento esotérico, elitista, de almas puras que desprecian a los que no alcanzan el mismo grado de perfección. Su radicalismo ni es orgulloso⁹⁶ ni es inhumano⁹⁷; por eso, lejos de separarle de los hombres, le permite una más profunda sintonía con ellos⁹⁸.

Con esto abordamos la última razón de la elocuencia y la transparencia del mensaje cristiano a través del movimiento franciscano. Es evidente que Francisco es un hijo de su tiempo, que habla perfectamente su lenguaje, piensa con sus categorías, sintoniza con su sensibilidad. En aquel mundo de juglares y caballeros Francisco dirá, por ejemplo: «¿Qué son, pues, los siervos de Dios sino a modo de juglares divinos que deben elevar el corazón del hombre y encaminarlo hacia la alegría espiritual?». «Sufre la influencia de esa cultura caballeresca, y su devoción a la pobreza tendrá rasgos cortesanos. Su sueño caballeresco, encarnado en la visión de la casa repleta de armas, jamás desaparecerá por completo de su espíritu». Incluso el rechazo de los valores de la sociedad de su tiempo se hará «a través de un modelo cultural cortesano, feudal»⁹⁹. Pero, con ser importante, esta sintonía con su tiempo es superficial. Afecta sólo al orden de las expresiones, se

92. 1R 19.

93. Fesser cit. en E. Longpre, *art. cit.*, p. 1.285.

94. M. Mollat, «La pobreza de Francisco»: *Concilium*, 17 (1981) n. 169, p. 343.

95. F. Longpre, *Ibid.*: cf. también K. Lsser, *o. c.*, pp. 155-157.

96. Capítulo aparte necesitaría la concepción franciscana de la humildad basada, como en santa Teresa, en la verdad: «Cuanto es el hombre ante Dios, tanto es y no más» (Avisos, 19) y ante Dios él y todos son solo pecadores, por lo cual la humillación es la fuente de la más pura alegría. Cf. Ver.M, *Escritos*, pp. 85-86.

97. Como muestran los deliciosos episodios de su atención a las debilidades de los más débiles.

98. En Francisco encontramos, podríamos resumir, los criterios que el padre Congar propone para discernir las verdaderas de las falsas reformas de la Iglesia. Cf. traducción castellana de esta obra, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1973, esp. pp. 184, 406-407.

99. J. Le Goff, «Francisco de Asís y la renovación del mundo feudal»: *Concilium*, 17 (1981) n. 169, p. 311.

queda en el nivel del lenguaje. Si la sintonía de Francisco se hubiera reducido a este nivel se habría agotado con el cambio de época. Francisco sintoniza con su tiempo porque sabe descubrir sus necesidades más hondas, las interpreta como «signos de los tiempos», como llamadas del espíritu y propone una encarnación del cristianismo que responde perfectamente a ellas.

Francisco nace en un momento de expansión del Occidente medieval que produce, como una de sus consecuencias más notables, un fuerte movimiento de urbanización. El desarrollo de la ciudad lleva consigo el nacimiento de una clase poderosa, la de los ciudadanos o burgueses y la multiplicación de un «proletariado de peones indefensos» que, junto con la mayoría de las categorías sociales campesinas, viven a merced de los primeros y de los todavía poderosos señores. Francisco capta enseguida el problema que plantea al cristianismo este mundo que él define como «la región de las desigualdades». Y, en lugar de intentar una adaptación concordista del cristianismo a esa nueva situación, responde a ella encarnándolo —desde el centro de la experiencia de Dios— en la forma de la pobreza radical y de la fraternidad universal. En un mundo fundamentalmente urbano, Francisco instala a sus hermanos menores en la ciudad; pero en unas ciudades en las que se agudizan los sufrimientos de los pobres, los sitúa no en el centro de las mismas, sino en sus suburbios, entre los humildes y los desheredados, aunque sin descuidar a los demás¹⁰⁰. Es sensible al reto de la ciudad, pero responde a ese reto llevando a la ciudad un nuevo sentido de la pobreza. Ese nuevo sentido no radica, por lo demás, en una nueva definición de los pobres, sino en el hecho de instalarse junto a ellos, adoptando su misma condición para ayudarles a descubrir su dignidad de personas y a superar su pobreza. La atención al mundo desde el evangelio le conduce a una más profunda lectura del evangelio y esta lectura, que produce una más intensa relación con Jesucristo, le lleva a ofrecer una respuesta inesperada a la situación del mundo. Francisco hace así al cristianismo contemporáneo de su tiempo, no porque lo adapte a sus gustos o a sus modas —Chesterton tiene razón cuando dice que «cada generación es salvada por el santo que más le contradice»¹⁰¹—, sino porque le revela sus propias necesidades y toma estas como otros tantos retos que orientan su encarnación histórica del cristianismo.

100 Cf. M. Mollat, *art. cit.* pp. 344-345.

101 Cf. en L. Ariarte, *art. cit.* p. 115.

Y cuando se han descubierto las necesidades profundas de una época, se han descubierto las necesidades humanas que cada época presenta de una forma diferente. De ahí la contemporaneidad permanente del franciscanismo desde el siglo XIII hasta nuestro siglo.

V. FRANCISCANISMO Y CRISTIANISMO EN LA ACTUALIDAD

Quisiera iniciar estas reflexiones finales por un hecho aparentemente banal, pero que puede ser notablemente significativo. Leyendo la traducción castellana de un interesante bosquejo histórico sobre los franciscanos, obra de un franciscanista ilustre, me encontré al final con una advertencia del traductor que decía aproximadamente: «El bosquejo que han leído terminaba con una exposición de la vida de los franciscanos durante el siglo XX. Es la única parte de la obra anticuada, y no por culpa del autor, y por eso la he omitido». ¿Qué significa la apariencia de anacronismo que hace al traductor eliminar el capítulo de la vida de los franciscanos en el siglo XX?

Sólo encuentro dos respuestas posibles: o el carisma franciscano ha perdido actualidad, o las familias franciscanas no han conseguido encarnar en la mentalidad de nuestro siglo el carisma franciscano, y por eso se han visto obligados a someterse a una reforma de sus estructuras a partir del Vaticano II. Todo me lleva a optar por esta segunda respuesta, que corresponde exactamente a lo que ha sucedido prácticamente con todas las otras espiritualidades cristianas. En este sentido, propongo estas reflexiones finales encaminadas a mostrar la posible aportación del franciscanismo al problema de la encarnación del cristianismo en nuestros días. En efecto, basta mirar a los problemas con que se enfrenta la encarnación del cristianismo en nuestros días, desde la descripción que hemos ofrecido del franciscanismo, para ver que ésta contiene valiosos elementos capaces de orientarnos con vistas a conseguir una encarnación del cristianismo no anacrónica a nuestro tiempo.

Voy a referirme a algunos aspectos que me parecen más importantes. El primero se refiere a los principios mismos que rigen la encarnación. Se trata de un aspecto importante del llamado problema hermenéutico. Para algunos cristianos la encarnación del cristianismo a nuestro tiempo supone su adaptación a su sensibilidad, y esta adaptación se lleva a cabo a costa de la misma

identidad. Para otros, la fidelidad a la identidad se confunde con la reproducción de formas preteritas, con el riesgo de que el cristianismo perdure sin someterse al cambio bajo una forma casi fosilizada. Francisco ha vivido un «círculo hermenéutico» que nos puede ayudar en este problema de una encarnación no anatómica del cristianismo. En el comienzo de su aventura ha una opción decidida por el evangelio, pero esta opción está realizada desde un enraizamiento tal en su tiempo que se da una correlación estricta entre ambas, de forma que la opción le lleva a descubrir mejor las necesidades más profundas de su tiempo cifradas en la constatación de que los pobres no son evangelizados. El descubrimiento de estas necesidades le lleva a una radicalización de su opción evangélica que así no viene a responder a unos gustos, sino a contradecirlos a veces para responder a estas necesidades.

Más allá del «principio hermenéutico», la encarnación significativa del cristianismo encuentra una dificultad radical en la incapacidad para la realización de verdaderas síntesis, en la tendencia a separar lo que Dios ha unido.

Una parte de los cristianos actuales ha hecho su opción por el lado religioso y místico del cristianismo: insiste en la necesidad de la oración, defiende la adhesión y el seguimiento de Jesucristo y predica el valor de la contemplación; vive carismáticamente la presencia del espíritu.

Otra parte de los cristianos de hoy ha hecho la opción por el camino del compromiso político, de la colaboración en la transformación social, de la alineación con los pobres y los oprimidos y la fidelidad al pueblo.

Sólo en casos muy aislados se conjugan estas dos vertientes de lo cristiano. Francisco podría ayudar a engrosar el número de estos casos con evidentes ventajas para la realización actual del cristianismo. En la exposición del franciscanismo que hemos hecho, salta a la vista que el descubrimiento de la paternidad del Dios único conduce a la extensión de la fraternidad universal; la radicalización de la contemplación lleva a descubrir la urgencia de la evangelización de los pobres; el seguimiento radical de Jesucristo ha producido la creación de una fraternidad que ha llevado, en la expresión de Renan, al desencadenamiento del movimiento popular más importante de la historia.

Enunciemos una nueva aporía en la realización del cristianismo. Lo expresaba con entera claridad el título de un número reciente en una revista de teología pastoral: «Seguimiento de Jesús o identidad católica». ¿Cuál es el criterio de la autenticidad del

cristianismo de una persona o de un movimiento: la radicalidad del compromiso evangélico, el seguimiento sin glosa, la reforma, el profetismo crítico, o la pertenencia social, la aceptación de lo institucional, lo sacramental y lo jerárquico? Francisco mostró con su vida la madecucción y la esterilidad de estos planteamientos dilemáticos. Sólo la radicalidad del seguimiento hace honor a la pertenencia institucional, desarrolla todas las posibilidades y saca todas las consecuencias de la pertenencia institucional. Pero, por otra parte, tanto la eclesiología como la historia muestran que un profetismo crítico ajeno a la pertenencia, que se sitúa aparte y presenta alternativas, se torna crítica destructiva que lo primero que destruye es la condición cristiana del mismo que lo ejerce. Mientras que la crítica profética ejercida desde la fidelidad a la pertenencia renueva, al mismo tiempo que la vida del profeta, la vida misma de la Iglesia, y la posibilidad de su realización y de su misión en la historia.

Aludamos a una última aporía: ¿cristianismo utópico, radical, minoritario o presentación de un cristianismo accesible a las masas de personas que se vienen llamando tradicionalmente cristianas? Los movimientos sectarios de minorías radicales, utópicas, reducidas a los cristianos puros que florecieron en tiempos de Francisco, arrastraron a muchas personas generosas a la ruina de su vida cristiana. El seguimiento radical del evangelio aceptado en el interior de una Iglesia de cristianos que no han escuchado la misma llamada, sirvió de fermento de esta Iglesia y de principio renovador que ha extendido su influencia durante siglos. Tal vez por ahí haya que buscar el valor permanente del franciscanismo en el seno del cristianismo: recordar a todos los cristianos el radicalismo de la vida cristiana que quiera ser fiel a ella misma, y recordar a los reformadores y renovadores del cristianismo que el radicalismo cristiano sólo es fecundo desde la fidelidad a la Iglesia, incluso en su aspecto institucional.

Capítulo 2

«BÚSCAME EN TI - BÚSCATE EN MÍ» DESCUBRIMIENTO DEL HOMBRE Y DESCUBRIMIENTO DE DIOS EN SANTA TERESA*

El tema contenido en el título de este capítulo se refiere al doble misterio de Dios y del hombre y más concretamente a la relación que los une. Cualquiera de estos dos misterios es suficiente para que la razón humana más capaz pierda pie como en un abismo sin fondo. Podría parecer que unir en una reflexión los dos misterios es llevar la dificultad al grado extremo de lo imposible. En realidad se trata —y ésta será una de las insistencias de este texto— de dos misterios incomprensibles y fuente sólo de oscuridad cuando se los considera aislados, pero que, puestos en relación, se prestan mutuamente luz, se dejan decir y hasta se tornan iluminadores para el conjunto de la vida.

El título se abre con la célebre expresión «Búscame en ti - búscate en mí», escuchada por la santa en oración y objeto del célebre «vejamen» en el que amigos ilustres de la santa, como Julián de Ávila, Francisco de Salcedo, san Juan de la Cruz y su hermano Lorenzo, bajo la presidencia del obispo de Ávila, intentaron desentrañar su significado. Los resultados y la evaluación que de ellos hizo la santa no animan precisamente a terciar en el debate. Pero la verdad es que tampoco es demasiado riesgo someterse a la amable ironía, si no de ella, de esos continuadores suyos que son

* Actas del Congreso Internacional Teresiano, Salamanca, 4-7 de octubre de 1982, Universidad de Salamanca, 1983, pp. 809-834.

los teresianistas, o que las personas experimentadas en las cosas de Dios digan de estas elucubraciones de aficionado lo que la santa decía de algunas de las respuestas de las monjas: «Hechome han reir algunas de las respuestas de las monjas». Por otra parte, tenemos sobre los participantes en el vejamen la ventaja de disponer de las respuestas de santa Teresa. Por ello plantaremos nuestro trabajo como un diálogo con la obra teresiana, desde la situación de nuestro tiempo, en torno al doble misterio del hombre y de Dios.

No quisiera reducir el diálogo a la monótona y poco fecunda tarea de plantear algunas preguntas de nuestro tiempo para recibir la respuesta perfectamente hecha de los escritos teresianos. La mayor parte de los problemas importantes no se resuelven porque no se descubren las preguntas verdaderas, las necesidades auténticas a las que se refieren. Trataré, pues, más bien, de preguntar y dejarme preguntar por santa Teresa en torno a nuestro tema, de escuchar sus respuestas y de contrastarlas con las que nuestra conciencia cristiana va encontrando, para hacer avanzar el tema o, mejor, para permitir que, según las circunstancias de cada uno, se despierte la conciencia al problema o se progrese en el camino que lleva a su profundización.

Para respetar el carácter biográfico y narrativo de la teología y la antropología teresianas he evitado una sistematización rigurosa de los datos y he preferido exponerlos al hilo de los momentos principales que jalonan el itinerario de santa Teresa a Dios. En cada uno de ellos subrayaré la correspondencia entre descubrimiento de Dios y descubrimiento y realización de sí que los caracteriza. Insistiré en el carácter descendente de esa correspondencia y en cada etapa intentaré confrontar los resultados con las preguntas y los hallazgos de la conciencia cristiana y la condición humana tal como las vivimos en nuestros días.

I. LA RELACIÓN HOMBRE-DIOS EN NUESTRO TIEMPO

La relación del hombre con Dios, por afectar a la raíz misma de la condición humana y, en el caso del cristianismo, al ser mismo de Dios, que ha querido llamarse y ser un Dios de los hombres y un Dios con los hombres, es un problema de todos los tiempos. Del nuestro lo es en una forma peculiar. No porque vivamos en una situación de ausencia real de Dios —Dios es contemporáneo de todos los tiempos y también del nuestro—, sino porque las cir-

cunstancias socio-culturales, la configuración de la mentalidad y la propia conciencia humana están sufriendo transformaciones muy importantes que no pueden dejar de afectar al fondo de lo humano y a la manera de vivirlo, entenderlo y expresarlo.

Sin ánimo de ser exhaustivo, señalaré algunos rasgos característicos de nuestra situación en relación con este tema. Dios ha sufrido sin duda un proceso de eclipsamiento en el orden cultural y social. Son ciertamente muchas las personas para las que Dios es la Presencia por excelencia, pero la cultura —sobre todo la cultura oficial o disidente que monopoliza los canales de difusión— y la organización de la sociedad parecen dominadas por el resentimiento o la sospecha o por la falta de noticias en relación con esa Presencia. Si ahondamos en la raíz de la sospecha y el resentimiento, aparece la razón de ser de ese eclipse cultural, un nuevo rasgo de la situación y un elemento del carácter problemático que la relación con Dios supone para el hombre de nuestros días. Dios, viene repitiéndose hasta la saciedad desde la Ilustración, por ser el Señor no puede dejar de convertir al hombre en esclavo. Depender de Dios con una dependencia radical no puede ser más que radical heteronomía. La autonomía y la libertad absoluta, objeto de deseo para el hombre desde el principio —«seréis como Dioses»— y presupuesto de las antropologías surgidas de la Ilustración, exigen la negación de Dios y que cualquier señal de su presencia sea reprimida.

Pero, y con esto abordamos un tercer aspecto característico de nuestra situación, no es fácil echar sobre el fondo del hombre tanta tierra como sería necesaria para reprimir su connatural trascendencia. Y cuando a golpe de razón positivista o de superficialización práctica se consigue, el empobrecimiento resultante de lo humano y la asfixia que ese resultado produce se torna un signo en negativo y hace aparecer formas más o menos confesadas de nostalgia de lo Otro y de apelación en negativo a la teología. Resulta entonces que no se tienen noticias de Dios, pero como no se tienen de alguien de quien se están esperando. Sólo que esta afirmación de la trascendencia humana, esta nostalgia, no bastan para identificar al Dios de la religión. El temor a finitizarlo y a perder la propia libertad, si aparece demasiado claramente, lleva a no pocos hombres a vivir esa relación sin atreverse a nombrarla ni a invocarla, como una especie de apertura a una trascendencia inapelable, a un infinito sin riberas; y a los pensadores que tratan de tematizar ese estado de conciencia, a contentarse con una impersonal fe filosófica, es decir, con la afirmación racional de

una Trascendencia de la que la razón humana sigue siendo la norma. Influidos por la situación cultural y social, los mismos creyentes percibimos la dificultad que supone el reconocimiento y la afirmación de Dios como raíz de la vida humana. Hasta la palabra «Dios» parece haber perdido su brillo y ocupar en el lenguaje un lugar residual, un uso estereotipado, residuo fósil de otros tiempos en los que formó parte de la vida y cuya falta de vitalidad es disimulada con ríos de reflexiones teológicas puramente teóricas.

Buscar a Dios en sí, buscarse a sí en Dios resulta entonces expresión lejana, difícilmente utilizable si no es pasando por infinidad de justificaciones. No son hoy días en los que los creyentes afirmemos con el Salmo: «Todas nuestras fuentes están en ti»¹. Más bien resuena a nuestro alrededor y tal vez en nuestro interior la pregunta angustiosa: «¿Dónde está tu Dios?», y no es raro encontrar creyentes que, faltos de fuerza para esa confesión gozosa, temerosos de herir susceptibilidades con la afirmación inequívoca, se refugian en un silencio para con Dios (incapacidad para la invocación) y en un silencio sobre Dios (incapacidad para la teología) que a veces desemboca en un definitivo silencio de Dios, es decir, en una falta de confianza para seguir creyendo. Por eso se han producido situaciones de «muerte de Dios» y de ausencias prolongadas de su nombre.

Así descrita nuestra situación, podría parecer que la distancia cultural, social y religiosa de nuestro tiempo con un siglo como el de santa Teresa, lleno de tan eminentes testigos de la experiencia de Dios como san Juan de la Cruz, san Ignacio, san Pedro de Alcántara, san Francisco de Borja y san Juan de Ávila, entre otros muchos; en el que las mejores páginas literarias fueron inspiradas por la experiencia religiosa, y en el que la fe era defendida públicamente por las autoridades del Estado, hace inadmisibles su testimonio para nosotros. Con todo, no olvidemos que, a pesar de esas diferencias innegables, santa Teresa consideraba su tiempo un tiempo recio, difícil para la Iglesia y lleno de peligros para la fe y, sobre todo, que en relación con el problema de la experiencia de la fe —problema de todos los tiempos por ser problema hondamente humano, más allá de los condicionamientos culturales y sociales—, los hombres de hoy como los de entonces nos encontramos en la situación idéntica de estar llamados por una Presen-

1 Cf. el texto de P. Teilhard de Chardin que constituye un precioso comentario a este texto, en *El medio divino*. Taurus, Madrid, 1967, p. 70.

cia que nos excede, que se nos ofrece en forma de gracia y que requiere el consentimiento de una razón y una libertad que la debilidad y las culpas personales oscurecen. Nuestro problema es el problema de santa Teresa y sus respuestas pueden, por eso, ser las nuestras.

II. PUNTO DE PARTIDA: EL HOMBRE, LEJOS DE DIOS, ESTA ALIENADO DE SI

Basta para cerciorarnos de ello con recoger algunos testimonios dispersos de la santa sobre la situación del hombre ante Dios y compararlos con los datos de nuestras experiencias personales. Como cualquiera de nosotros podría decir hoy al considerar nuestra situación, se queja la santa de los cristianos de su tiempo en esta exclamación: «¡Oh, Señor, como os desconocemos los cristianos!»². Ella misma pasa en tiempos de prueba por el eclipsamiento que la lleva a confesar: «Todo me parece sueño»³. «¿Cómo podré yo saber cierto que no estoy apartada de vos?»⁴, se pregunta en estas circunstancias⁴, y en otro lugar: «Porque verdaderamente parece entonces esta todo perdido»⁵. Hasta el punto de que su Majestad aparezca «como una persona de quien oyó decir desde lejos»⁶, y que el demonio «la haga entender que está reprovada de Dios»⁷. Desde la impresión de la lejanía de Dios, quien, como veremos enseguida, es experimentado como el centro del alma y «la vida de su vida»⁸, la identidad del hombre se disipa, se resquebraja su seguridad y, como para el san Agustín de las *Confesiones: factus etiam mihi magna quaestio*⁹, el hombre se convierte en un nudo de preguntas: «¿Qué soy yo, Señor? Si no estoy junto a vos, ¿qué valgo? Si me desvió un poquito de vuestra Majestad, ¿adonde voy a parar?»¹⁰.

Las respuestas describen con claridad la miseria del hombre lejos de Dios: sus ojos están enlodados para que no vea que está

2 M VI 9,5

3 CC 1,29

4 I 1

5 M VI 1,3

6 M VI 1 8

7 M VI 1,9

8 M VII 2,7

9 Libro IV

10 MC 4 7, F 12,14

Dios dentro de ella¹¹, sus oídos tapados¹². Olvidados de Dios andan a la par olvidados de sí¹³, perdidos... por buscar descanso fuera de Dios¹⁴, y desatinados a ver su necesidad¹⁵, «ciega la razón» los hombres — como locos que buscan la muerte¹⁶, «en fin como gente sin razón»¹⁷. «¡Oh ceguera grande la de estos hombres! ¡oh incalculable locura!»¹⁸. Pero el realismo de la santa la lleva a concretar esta situación de miseria en las mil formas de alienación a que se somete el hombre cuando vuelve la espalda a quien es su único fin. Así la distracción o el vivir desparramado que hace al hombre «perderse en balde»¹⁹; o las riquezas y las honras y el placer que hacen de los hombres «esclavos»²⁰; o «las cosas exteriores en que estaban enajenados»²¹.

La situación inicial del hombre para santa Teresa no es muy diferente de la nuestra. El hombre se encuentra literalmente perdido y necesita buscarse. Tiene necesidad de realidad y su vida le parece como sueño. Quisiera seguridad y tiene conciencia de vivir en la ilusión. Se afana por apropiarse el ser y cuanto más ahinco con — en ello más siente que se enajena, se aliena a sí mismo en el tener, el quehacer o el aparentar de la honra. Y es que, ajenos a Dios, los hombres se enajenan de sí mismos. Olvidados de Dios se olvidan de sí. Alejados de Dios se alejan de su propia realización.

Por último, y para colmo de males, la miseria del hombre lejos de Dios es tal que parece condenado a ignorarla sin remedio. Hasta el punto de que cada intento por remediarla parece condenarle a hacerla todavía más honda.

Este punto de partida renueva, con acentos propios correspondientes al contexto cristiano en que se sitúa, una toma de conciencia común a casi todas las tradiciones religiosas, aunque cada una de ellas la exprese en términos propios. «La primera noble verdad, dirá el sermón del Buda, es el dolor; «nacer es dolor», etc., y la recomendación final a sus fieles se resumía en estos términos: «Buscad con ahinco vuestra salvación». El hombre, para el hin-

11 F 11

12 *Ibid*

13 *Ibid* 3,1

14 *Ibid* 5

15 *Ibid* 9

16 *Ibid* 12

17 *Ibid*

18 *Ibid*

19 C 29,8

20 MC 2,9, 2,12

21 MN 3,2

como resultado de la insuficiencia del desarrollo y a buscar la solución en el crecimiento más rápido y más universal del mismo.

¿Hay, planteado así el problema de nuestro tiempo, consonancia, sintonía suficiente para que la solución de santa Teresa nos resulte sencillamente audible? Voy a permitirme aludir a algunos momentos biográficos de la santa que, a pesar de las diferencias culturales, me parecen acercar sensiblemente las dos situaciones. En algún momento de *La vida* me parece leer la tentación que, de no haber sido vencida, habría dado con Teresa en una situación como la nuestra: son los años de la lucha por seguir o no haciendo oración, años penosos «porque ni yo gozaba de Dios ni traía contento con el mundo; cuando estaba en los contentos del mundo en acordarme lo que debía a Dios era con pena; cuando estaba con Dios las afecciones del mundo me desasosegaban»²⁵, que la llevan a darse prácticamente por vencida: «porque estuve un año, y más, sin tener oración»²⁶. Solo que sabemos que la tentación en ella fue vencida. Pues bien, ¿hay en nosotros algo que nos permita superar esa tentación de encerrarnos en lo mundano a la que las circunstancias parecen condenarnos? Efectivamente, hay un elemento anterior a todas las situaciones culturales que constituye la base real para que al problema del hombre de nuestro tiempo se le pueda ofrecer la búsqueda de Dios como solución definitiva. Es el hecho, raíz de toda la aventura teresiana y de toda posible aventura espiritual humana, de la presencia de Dios en la realidad natural y en el hombre a las que constituye en huella e imagen suya.

Este hecho es el presupuesto primero que hace posible tanto la búsqueda como el encuentro y es además una primera formulación de lo que será el resultado. Se trata de un presupuesto en sí mismo anterior a la experiencia de Dios, como su fundamento, pero que sólo desde esa experiencia percibe el sujeto. Así sucede con santa Teresa; a la luz de la experiencia de Dios con que va siendo agraciada descubre, «con gran sorpresa del propio saber teológico e incluso de su creencia»²⁷, que Dios está en todas las cosas:

Acaeciome a mi una ignorancia al principio, que no sabia que estaba Dios en todas las cosas y como me parecia estar tan presente parecia imposible Dejar de cicer que estaba alli no podia, por parecerme casi claro habia

25 V 8,2

26 *Ibid* 7,11

27 T. Alvarez y J. C. Castellano, *Teresa de Jesús enseñanos a orar*. Monte Carmelo, Burgos 1981

entendido estar allí su misma presencia. Los que no tenían letras me decían que estaba solo por gracia²⁸. Yo no lo podía creer porque como digo parecíame estar presente y así andaba con pena. Un gran letrado de la Orden de Santo Domingo me quitó de esta duda, que me dijo estar presente y como se comunicaba con nosotros, que me consoló harto²⁹.

Santa Teresa, que ya había iniciado la experiencia de Dios, hace aquí la constatación que han hecho todos los creyentes de que a Dios no se le conoce, sino que se le reconoce; que no se le buscaría si no se le hubiese encontrado³⁰. Porque sin este aliado en nuestro interior y en el interior de todo lo creado sería imposible ni imaginar siquiera a Dios a partir de un mundo que es enteramente diferente de él, que es «de otra condición».

El descubrimiento de este presupuesto produce —primer momento de la correlación— una repercusión inmediata en la conciencia de sí y en la del mundo. De seres perecederos, pasan a adquirir consistencia; de seres menospreciados, pasan a tener un valor eminente; de simples realidades mundanas, pasan a ser huella e imagen de Dios. A partir de aquí no nos extrañará escuchar a la santa: ¡Qué gran cosa es entender un alma! y que recomiende: «... no tener en poco alma con que tanto se deleita el Señor»³¹, y que encomie la «hermosura y dignidad de nuestras almas», este «cielo pequeño»³², y que llegue a decir:

No hallo yo cosa con que comparar la gran hermosura de un alma y la gran capacidad, y verdaderamente apenas pueden llegar nuestros entendimientos a comprenderla así como no pueden llegar a considerar a Dios, pues El mismo dice que nos crió a su imagen y semejanza

Así se entiende que relate como escuchado en la oración: «no es baja (se refiere al alma), hija, pues está hecha a mi imagen»³⁴.

La misma realidad natural en cuanto dotada de esta presencia adquiere dimensiones insospechadas de profundidad considerada a su luz:

28 Sobre el sentido de esta expresión, cf. A. M. García Ordás, *La persona divina en la espiritualidad de Santa Teresa*, Edizioni del Testinianum, Roma, 1967.

29 V 18,15

30 Pascal, *Pensamientos*

31 V 23,17, M VII 1,1

32 C 28,5

33 M II 1,1

34 CC 41

En cada cosita que Dios cito hay mas de lo que se entiende, aunque sea una hormiguita .

Anotemos que para que este presupuesto ontológico pase a ser fundamento de una posible experiencia de Dios, el hombre necesita de otros presupuestos o disposiciones que podríamos llamar existenciales, sin los que la Presencia no llega a descubrirse. Recordemos como primera disposicion la del conocimiento de si mismo y el recogimiento: «pues pensar de entrar en el cielo y no entrar en nosotros conociendonos... es desatino»³⁵. Basta recorrer las tres primeras Moradas y los primeros capitulos del *Camino* para obtener la relación detallada de las disposiciones: desasimiento de las cosas del mundo³⁶, pobreza³⁷, menosprecio de las cosas terrenas³⁸, hacerse dueño de las propias pasiones³⁹, rime, determinada determinacion⁴⁰, amor mutuo⁴¹, humildad⁴² y conformar la propia voluntad con la de Dios⁴³.

Pero la dificultad esta, naturalmente, en la toma de conciencia de esa Presencia que lleva a la doctrina y a la practica del hombre como imagen. En este punto —despues de haber anotado el hecho de que el hombre esta perdido y la necesidad de una busqueda para que se halle— se impone detenerse en el metodo que ha llevado a la conciencia, a la conviccion de esa Presencia y que ha desencadenado el movimiento de busqueda.

¿Qué recursos hay que poner en practica para que la constatacion de la insatisfaccion oriente al hombre a la busqueda de Dios?

III. EL METODO DE BUSQUEDA: LA EXPERIENCIA

Santa Teresa no desconoce ni desdeña el valor de las doctrinas, de los maestros, de los libros como ayudas para el descubrimiento de lo divino. Aunque se considera iletrada, hay en ella no pocos ves-

35 M IV 2,2

36 *Ibid* II 11

37 *Ibid* III 2,6, C 8 10

38 C 2

39 *Ibid* I,2, 25,10

40 M III 2,6

41 *Ibid* II 1,6

42 C 4, 6, 7

43 M I 2,9, IV 2,10, C 4,4, 10,3, 12,6

44 M II 8, III 2,6

tigios de las letras teológicas, de las doctrinas filosóficas y, en menor grado, de la literatura de su tiempo ávidamente recibidos a través de lecturas⁴⁵, de escucha de sermones⁴⁶, de los que era tan devota, y de conversaciones espirituales con maestros sumamente letrados⁴⁷. Pero nada de esto es lo decisivo; todo palidece ante el único medio realmente indispensable y que confiere valor a los restantes: la experiencia:

¡Oh, váleme Dios cuan diferente cosa es oír estas palabras y creerlas a entender por esta manera cuán verdaderas son!⁴⁸.

Aquí, como ha dicho antes, «quiere nuestro buen Dios quitarla las escamas de los ojos y que vea y entienda algo de la merced que le hace»⁴⁹. Como un eco de la expresión de santo Tomás, «*non discens sed patiens divina*»: las cosas divinas no se aprenden, se padecen, santa Teresa desea para sus monjas:

¡Oh, hijas mías, deos nuestro Señor a entender o por mejor decir a gustar —que de otra manera no se puede entender— qué es del gozo del alma cuando está así!⁵⁰.

Esto, es visto por experiencia, que es otro negocio que «sólo pensarlo y creerlo».

La insistencia de santa Teresa en el camino de la experiencia repite un tema común a todos los místicos: Francisco de Osuna escribía en el *Tercer Abecedario*:

El Maestro desta sabiduría del corazon... es sola la experiencia... los no experimentados no entienden las tales cosas si no las leen mas expresamente en el libro de la experiencia⁵¹.

Sin el paso por la experiencia se habla de Dios de oídas⁵², se oye sin comprender y se termina por dudar de su presencia.

45. G. Etchegoven, *J'annonc divm. Essai sur les sources de Sainte Therese*, Feret et Fils, Bordeaux, 1923; A. Morel Latio, «Les lectures de sainte Therese : *Bulletin Hispanique*, X (1908), pp. 17-67.

46. V 8, 12.

47. Luis de San Jose, *Concordancias de las obras y escritos de santa Teresa*, Monte Carmelo, Burgos, 1982, pp. 317-322.

48. M VII 1,8.

49. *Ibid.* VII 1,7

50. MC 4,5.

51. *Tercer Abecedario Espiritual*, BAC, Madrid, 1972, tr. V, cap. 3, p. 223.

52. Jb 42,5.

No es cuestión de abordar aquí la naturaleza de la experiencia de Dios, sus propiedades y sus grados. Pero el significado excesivamente vago del término «experiencia» en el lenguaje ordinario aconseja precisar su sentido en el contexto religioso en el que lo inscribe el uso que de él hacemos. Por otra parte, los textos de santa Teresa ofrecen ejemplos numerosos de los rasgos que fenomenólogos y psicólogos de la religión han anotado como característicos de la experiencia religiosa. La experiencia se contrapone en primer lugar al conocimiento teórico, abstracto. Todos distinguimos entre saber sobre el amor por experiencia y el conocimiento por el estudio de las definiciones que de él existen. La experiencia supone el contacto de la persona con la realidad concreta⁵³. Pero, además, cuando se trata de la experiencia de Dios, su carácter misterioso impone a la experiencia que de él se tiene una serie de peculiaridades. La primera es que sucede en el orden de la fe y no la sustituye⁵⁴. Procede de la iniciativa divina y tiene carácter pasivo y responsivo⁵⁵, hasta el punto de ser descrito como herida sabrosísima⁵⁶, llaga⁵⁷ y abrasamiento del alma en ella. Por ocurrir en la fe mantiene una oscuridad insuperable derivada del exceso de luz que comporta para la vista humana, como expresa la imagen contrastada de la «nube de grandísima claridad»⁵⁸. Pero esta oscuridad es compatible con la certeza más absoluta que hace inconfundible a la Presencia que en ella se anuncia y permite desafiar cualquier criterio humano de certeza como pueden ser los sentidos, la propia conciencia o las autoridades humanas⁵⁹. La experiencia de Dios tiene a Dios por término, no porque lo haga objeto de ningún acto humano, sino porque ocurre en el centro del alma gracias a la acción de Dios sobre ella. Los fenomenólogos del hecho religioso suelen referirse a este elemento diciendo que el sujeto del mismo es la persona toda y que es la totalidad de la persona y su sentido lo que en la experiencia se siente concernido⁶⁰. Destaquemos, por último, el carácter «sintético» de elementos

53 F. Gregoire, Note sur les termes intuition et expérience, *Revue Philosophique de Louvain* 44 (1946), pp. 401-415.

54 M I 1,4

55 *Ibid.* V 1,9

56 *Ibid.* VI 2,1

57 I 9,16

58 M V II 1,7

59 *Ibid.* V 1,10 V 23,2 27,2

60 Cf. R. Guadagni, La fenomenologia dell'esperienza religiosa, en *Il problema dell'esperienza religiosa*, Morcelliana, Brescia, 1961, pp. 21-26.

contrarios que comporta la experiencia y que conduce al sujeto a expresarla mediante el recurso a imágenes que constituyen una verdadera *coincidentia oppositorum*⁶¹.

La experiencia de Dios es, pues, el camino —el método— para llegar a su descubrimiento. Pero la descripción de esta experiencia por la santa muestra al mismo tiempo cómo la experiencia de Dios descubre al hombre su propia identidad, y el adentramiento en el misterio de Dios introduce al hombre en zonas de su intimidad que el hombre reducido a la experiencia mundana se ve condenado a ignorar.

IV. EXPERIENCIA DE DIOS Y EXPERIENCIA DE SÍ

Diego de Estella, por los mismos años de la vida de la santa, lo había expresado así: «Del conocimiento de Dios nace el conocimiento de sí; y del conocimiento de sí, el conocimiento de Dios»⁶². Es bien sabido que en el llamado «socratismo cristiano», el «conócete a ti mismo» era propuesto por una larga tradición de místicos como primer paso para el conocimiento de Dios⁶³. Como resumen de esta tradición puede citarse el precioso texto de Ricardo de San Víctor:

*¿Quieres ver a Jesucristo transfigurado? Sube a este monte, aprende a conocerte a ti mismo... ¿Quieres sin doctor ni expositor entender la Ley y los Profetas? Sube a este monte, aprende a conocerte a ti mismo. ¿Quieres el arcano del secreto paterno? Sube a este monte, aprende a conocerte a ti mismo*⁶⁴.

El tema del conocimiento de sí como condición para el conocimiento de Dios no está ausente en santa Teresa⁶⁵. Pero tiene, a mi juicio, mayor relieve la afirmación de la correspondencia descendente entre los dos conocimientos, apareciendo el conocimiento de Dios como la razón y la condición del conocimiento verdadero de sí. Veamos algunas formulaciones desde diferentes perspectivas. La primera, clásica, subraya la luz que sobre la verdadera condición del hombre y sobre la precariedad de las cosas proyecta el

61. Cf. entre otros muchos autores, J. Guittou, «Psychologie de l'expérience religieuse», en la obra citada en la nota anterior, p. 27.

62. Citado en I. de Ros, *Le frère Bernardin de Laredo*, Vrin, Paris, 1948, p. 343.

63. Melquiades de Andrés, Introducción a la edición del *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna, cit., pp. 52-56; F. de Ros, o. c., p. 216.

64. *Benjamin nunoi*, cap. 128 (PL 196,56).

65. M II 11.

conocimiento de la grandeza de Dios, y es fuente de humildad y de verdad. «Jamás —escribe, por ejemplo, en las primeras Moradas— nos acabamos de conocer si no procuramos conocer a Dios, mirando su grandeza acudamos a nuestra bajeza»⁶⁶. Pero otras formulaciones insisten, por el contrario, en el descubrimiento de la grandeza humana e incluso del misterio del hombre que produce la profundización de la experiencia de Dios. Así, aludiendo en los comienzos de la oración sobrenatural en la cuarta Morada al centro del alma y recordando el versículo del Salmo *Dilatasti cor meum*, escribe:

Por cierto veo secretos en nosotros mismos que me train espantada muchas veces... pues en nosotros mismos están grandes secretos que no entendemos⁶⁷.

En el mismo sentido han de entenderse otras expresiones que, partiendo de la dimensión humana del deseo, muestran cómo la presencia de Dios en el hombre ahonda esos deseos hasta procurar al hombre más de lo que el hombre puede de suyo desear:

Que, como va conociendo más y más las grandezas de su Dios y se ve estar tan ausente y apartado de gozarle, crece mucho más el deseo, porque también crece el amor, mientras más se les descubre lo que merece ser amado este gran Dios y Señor...⁶⁸. ¡Oh, valame Dios y qué nonada son nuestros descos para llegar a vuestras grandezas, Señor! ¡Qué bajos quedaríamos si conforme a nuestro pedir fuese vuestro dar!⁶⁹. No se contenta el Señor con darnos tan poco como son nuestros deseos⁷⁰. Eso tiene de bueno este viaje, que se da más de lo que se pide ni acertaremos a desear⁷¹.

Por último, la experiencia de Dios procura al hombre un ahondamiento tal de su propia interioridad que surge el nombre de una nueva dimensión. De la superficialidad y de la saciedad de sí mismo en que se encuentra el hombre vertido a lo exterior se pasa al descubrimiento del centro, el hondón, las entrañas del alma que sólo la presencia de Dios es capaz de descubrir. Así, hablando de la unión a la que nos referiremos más adelante, dirá que tiene lugar «en lo interior de su alma, en lo muy interior, en una cosa muy honda»⁷².

66. *Ibid.* I 2,9.

67. *Ibid.* IV 2,5.

68. *Ibid.* VI, 11,1.

69. MC 5,9.

70. *Ibid.* 6,1.

71. C 23,6.

72. M VII 2,3; 2,11; 2,14.

Así pues, el camino para sacar al hombre de su problema radical es la búsqueda de Dios realizada en la experiencia y esta experiencia produce inmediatamente un ahondamiento de las raíces de la realidad humana, una dilatación de sus deseos y un más claro conocimiento de sus misterios.

Sin embargo, ejercicio de los presupuestos existenciales, oscura toma de conciencia de la condición de imagen y puesta en marcha de la búsqueda de Dios a través de la experiencia inicial, son solo los primeros pasos de un camino mucho más largo; son sólo las primeras estancias de un castillo lleno de secretas moradas. Es verdad que el resultado obtenido es ya el fruto de una primera ruptura, de una primera conversión. Pero es ahora cuando se presenta el momento crucial que decidirá del ideal de hombre, de la realización de sí mismo que el hombre se proponga y consiga.

V. LA CONVERSION COMO MOMENTO DECISIVO DE LA BUSQUEDA

Hasta aquí, el hombre, consciente, no sin una irradiación de la luz interior que lo habita, de su existencial alienación, se ha propuesto sobre todo la búsqueda de sí. Por eso en esta etapa predomina su esfuerzo ascético, su determinación, su trabajo. Es verdad que la conciencia de su condición de imagen más o menos oscuramente presentida o percibida ha ensanchado ya la capacidad de sus aspiraciones. Pero Dios juega hasta aquí el papel de horizonte y se hace presente a través sobre todo de la insatisfacción permanente. En este momento se hace presente la tentación más sutil y se anuncia la necesidad de un paso decisivo.

Tratemos de describir la tentación en algunas de las formas —va aludidas— que adquiere para la conciencia moderna. No es difícil para el hombre tomar conciencia de que su vida está atravesada por un movimiento de trascendimiento y de superación. Cada meta, personal o colectivamente conseguida, se convierte en trampolín de nuevos proyectos. Y la experiencia permanente de este hecho conduce con frecuencia y hasta con facilidad a un movimiento de búsqueda y de realización de lo humano permanentemente abierta al futuro. Es el «principio esperanza». El hombre, dirá la filosofía secular de nuestro tiempo, supera al hombre y, consciente de que la superación no tiene término previsible, es posible que se atreva a añadir, secularizando la frase de Pascal, que el hombre supera infinitamente al hombre. Pero se

trata de un infinito a la medida, si no del hombre concreto, sí de la humanidad, de su razón, de su capacidad de desarrollo. Pero el hombre se busca a sí mismo, busca la superación de su alienación existencial y la encuentra en un Dios a su medida. El hombre se encuentra entonces en un Dios que es una cifra de sí mismo, una proyección de sus ideales. *Homo*, en definitiva *homini Deus*.

No sería sensato buscar en santa Teresa la formulación literal de esta tentación —característica de los últimos desarrollos de la Modernidad— en el camino de la realización del hombre. Pero, tratándose de la tentación humana por excelencia, sería extraño no encontrar ecos de ella en una obra que tan perfectamente describe el «camino de perfección» del hombre, el itinerario del hombre a su realización. Y de hecho no es aventurado escuchar tales ecos en algunos momentos importantes del relato de su experiencia.

El primero se sitúa, como cabía esperar, en el relato de su conversión. Los primeros destellos de la luz interior habían suscitado en ella deseos y determinaciones. La habían puesto en el camino de la búsqueda activa de Dios. La conciencia de su condición de imagen le había hecho percibir que «entraste en este mundo... para que busques a Dios»⁷³ y que «la vida del hombre no se debe ordenar a otro fin sino a buscar a Dios»⁷⁴. Pero sin que acabase el alma de tomar conciencia de ello, su búsqueda se apoyaba al principio en el esfuerzo propio, el Dios buscado se medía por la intensidad del deseo que de él tenía y parecía apuntar la pretensión de encontrarlo como resultado de su esforzada disposición. El resultado es el fracaso. La presencia anunciada no acaba de producirse. A esta actitud, que sólo puede considerarse mala cuando el alma se detiene en ella, responde como fruto lo que la santa llama los «contentos de la oración», que son descritos por ella como lo que nosotros adquirimos con nuestra meditación y peticiones a nuestro Señor⁷⁵. «Comienzan de nuestro natural mismo y acaban en Dios»⁷⁶; «no ensanchan el corazón»⁷⁷. A ellos opone los «gustos de Dios», que comienzan en Dios y acaban en nosotros»⁷⁸, dilatan el corazón y conducen a un centro «más interior que el propio corazón como una cosa profunda»⁷⁹. En otro registro reconoce el

73. Nicolás de Cusa, *De quærendo Deum* III, 66; I, 47.

74. Francisco de Osuna, o. c., tr. 18, p. 518.

75. M IV 1,4.

76. *Ibid.*

77. *Ibid.* 1,5.

78. *Ibid.* 1,5; 2,4.

79. *Ibid.* 2,5.

fracaso del esfuerzo cuando se detiene en él. «No me faltaban, confiesa, determinaciones», pero «todas mis determinaciones me aprovecharon poco». «No bastaban determinaciones», aunque eran firmes. «Buscaba remedios, pero sin resultado». Al final las fuerzas comienzan a flaquearle, «pues ya andaba mi alma cansada y aunque quería, no la dejaban descansar las ruines costumbres que tenía»⁸⁰. ¿Qué le faltaba a Teresa para que su búsqueda culminara en encuentro? Abandonar su intento de que la Presencia «se produjese» como resultado de su esfuerzo; convencerse de que «todo aprovecha poco si, quitada de todo punto la confianza en nosotros, no la ponemos en Dios»⁸¹. Le faltaba pasar de la autoafirmación (aun cuando se trate de una autoafirmación que tiene a Dios como horizonte) al abandono⁸². Tal vez esta sutil tentación esté expresada en términos más próximos a la formulación que de ella ofrece la conciencia moderna en el texto célebre que en las *Cuentas de Conciencia* pone en boca del Señor: «No trabajes tú de tenerme a Mí encerrado en ti, sino de encerrarte tú en Mí»⁸³.

El giro sugerido por estas formulaciones tiene un nombre clásico en la tradición espiritual y en la ciencia de las religiones: es la conversión que da lugar a una nueva orientación de la búsqueda de Dios, un nuevo encuentro, ya definitivamente orientado, con él y, como consecuencia, a una nueva forma de realización del hombre, consumada en la unión con Dios. A eso se refieren los autores cuando afirman que en la conversión se opera una ruptura de nivel existencial y se produce un nuevo nacimiento.

VI. EL PROCESO DE LA CONVERSIÓN: DE LA BÚSQUEDA DE DIOS EN SÍ A LA BÚSQUEDA DE SÍ EN DIOS

La fenomenología y las ciencias del hombre han hecho objeto de sus estudios no pocos procesos de interiorización, ensimismamiento, ensanchamiento, de «las puertas de la percepción» cuyas manifestaciones externas guardan alguna relación con el proceso de búsqueda de Dios en sí que venimos describiendo⁸⁴. La bús-

80. V 9,1.

81. *Ibid.* 8,13.

82. M. Herraiz, *Sólo Dios basta*, Espiritualidad, Madrid, 1981, pp. 71-72.

83. CC. 15.

84. Cf., por ejemplo, y en relación con hechos muy discutibles, A. Huxley, *Las puertas de la percepción*, Edhasa-Sudamericana, Buenos Aires, 1977. Para una valoración crítica

queda de Dios iniciada en la conversión se distingue de todos ellos por dos rasgos inconfundibles. En primer lugar, el sujeto religioso más que buscar se sabe buscado: «Fuiste tú quien me excitaste para que te buscara», decía la *Imitación de Cristo*⁸⁵; y Nicolás de Cusa, un clásico del tema de la búsqueda de Dios, aunque afirme en su *De quaerendo Deum* que Dios quiere ser buscado «con el máximo desseo» y que la vida virtuosa, la observancia de los mandamientos, la devoción sensible, la mortificación de la carne, el desprecio del mundo y las demás cosas de este tipo acompañan al que busca rectamente la vida divina⁸⁶, indicando con eso el esfuerzo del hombre para disponerse, lo hace después de haber dejado bien sentado que «de igual manera que de él [Dios] depende el ser, así también de él depende el ser conocido»⁸⁷, y que «no puede ser aprehendido de otra manera que mostrándose a sí mismo»⁸⁸. En segundo lugar, los místicos cristianos que proponen la entrada en sí mismos como primer paso subrayan como segunda etapa el subir sobre sí, la salida de sí, el descentramiento del sujeto. Detengámonos en este momento central. «*Ascendat*, había escrito Ricardo de San Víctor, *per semetipsum supra semetipsum*»⁸⁹:

Entonces está la tal ánima subida sobre sí misma; y dicese sobre sí porque excede y pasa los límites naturales que puede poder por sí... Subir el anima sobre sí es sobrepujar y subir sobre toda la potencia natural; en tal manera, que se encubra y se sublima sobre todo lo que es criado y, saliendo de todo ello, quietase en sólo su Dios, bien infinito e increado⁹⁰.

Naturalmente no falta en santa Teresa la descripción de este momento: «Dicen que el alma se entra dentro de sí y otras veces que sale sobre sí», aun cuando confiese a continuación que «por este lenguaje no sabré yo aclarar nada»⁹¹, por lo que busca una expresión propia del contenido de la fórmula.

de este último libro, R. C. Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane: An Inquiry into some varieties of preternatural experience*, Clarendon Press, Oxford, 1957.

85. Libro II, 21,27.

86. *De Quaerendo Deum*, 66.

87. *Ibid.*, 11.

88. *Ibid.*, 64.

89. *Benjamin minor*, cap. 135 (P. I. 196,60).

90. Bernardino de Laredo, «Subida al Monte Sion III, 41, en *Místicos Franciscanos*, BAC, Madrid, 1948, pp. 432-433; cf. también Francisco de Osuna, *Lección Abecedario Espiritual*, cit., t. 9, cap. 7. Expresiones semejantes de las que tal vez dependan estas en Ruysbroeck; cf. P. Groult, *Los místicos de los Países Bajos y la literatura espiritual española del siglo XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, pp. 171-172.

91. MIV 3,2.

En la descripción llena de imágenes que reiteradamente ofrece del fenómeno aparece una gran variedad de elementos. El primero, de carácter negativo, es descrito en términos de pobreza o desasimiento de lo exterior⁹² y menosprecio de las cosas del mundo⁹³. Pero el desasimiento y la pobreza no son expresión de esa superación de sí mismo mas que cuando desembocan en el desasimiento de sí: «Que no basta desasirse de lo dicho si no nos desasimos de nosotras mismas»⁹⁴. «Descuidaos —exhorta poco despues— de vosotras mismas»; y, radicalizando la expresión, «si no nos determinamos a tragar de una vez la muerte y la falta de salud nunca haremos nada»⁹⁵. En terminos parecidos repetirá en la imagen con que expresa la transformación que «el alma debe morir a sí como el gusano»⁹⁶.

San Juan de la Cruz ha mostrado con toda la claridad deseada y de manera sistemática pero en términos equivalentes esta necesidad del desasimiento como condicion para el trascendimiento, para entrar en contacto con el Dios absolutamente trascendente. Recordemos tan solo como ejemplo el conocido texto de la *Subida*:

Asi como la fe se arraigo e infundio mas en el alma mediante aquel vacio y tiniebla y desnudez de todas las cosas o pobreza espiritual, que todo lo podemos llamar un a misma cosa, tambien justamente se arraiga e infunde mas en el alma la caridad de Dios — y por eso nos conviene ir a el por negacion de todo — desnudez espiritual y pobreza de espiritu y vacio en fe, que es lo que se requiere para la union del alma con Dios⁹⁷.

De forma más positiva expresa santa Teresa la necesidad de esta salida de sí en los términos clásicos de la *devotio* entendida como entrega total de sí mismo. «Mirad, hijas, que para esto que tratamos no quiere que os quedéis con nada», «poco o mucho todo lo quiere para sí»⁹⁸, «Para que fuera toda vuestra», dice en otro lugar⁹⁹, y en otros: «darme del todo a Dios»¹⁰⁰, y señala la confianza incondicional como vehiculo de esta entrega: «dejarse el alma en las manos de Dios, haga lo que quiera de ella...»¹⁰¹.

92 C 2

93 *Ibid* 21,10

94 *Ibid* 10

95 *Ibid* 11,4

96 M VII 3,5

97 II 24,1, III 2 y *passim*

98 M V 1,4

99 V 1,8

100 Cf tambien M VII 3,1

101 *Ibid* IV 3,6

La misma actitud, ciertamente central para el encuentro con Dios, es descrita en la clave del deseo, mostrando cómo Dios, en lugar de definirse en función de los deseos humanos, supera cuanto el hombre pueda desear y abre en el hombre deseos a la medida de Dios que sólo él puede satisfacer: «El os dará más que sepan desear»¹⁰². Y con términos sobrecogedores:

Siente una soledad extraña porque criatura de toda la tierra no le hace compañía... antes todo la atormenta más; vese como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra ni al cielo puede subir, abrasada en esta sed... y no sed que puede sufrir, sino ya en tal término que con ninguna se le quitaría... si no es con la que dio nuestro Señor a la samaritana y esto no se lo dan¹⁰³.

De esta *mentis alienatio*¹⁰⁴, de esta salida de sí que comporta una nueva forma de ser y de ejercicio de todo lo humano aparecen en el psiquismo del hombre e incluso en su nivel corporal manifestaciones, descritas sobre todo en las sextas Moradas, como arrojamientos, éxtasis y raptos, que son otras tantas señales de la trascendencia de lo que se le da al hombre en ese encuentro, así como medios para habilitar al alma a causa de su flaqueza para que tenga ánimo de juntarse con tan gran Señor¹⁰⁵.

La descripción de este paso de la experiencia de Dios choca frontalmente con los humanismos absolutos de la época moderna. Una afirmación de Dios que exija la salida de sí, la negación y la muerte de sí mismo no es compatible con las comprensiones del hombre basadas en el hombre como centro de la realidad, aunque mantengan una vaga referencia a Dios como horizonte de la propia realización, como, en definitiva, cifra de la profundidad o de la grandeza del hombre. Pero choca también con humanismos diluidos llamados religiosos o cristianos, para los que Dios puede ser afirmado de forma «barata» (recuérdese lo que Bonhoeffer llamaba el precio de la gracia) simplemente como el más alto objeto de un conocimiento y un deseo del hombre que siguen siendo vividos y considerados como la medida de Dios. Tales humanismos, además, no pueden ver en estas afirmaciones de los místicos más que imágenes y extrapolaciones carentes de justificación racional.

102. *Ibid.* V 3,12.

103. *Ibid.* VI 11,5.

104. Expresión utilizada por Ricardo de San Víctor.

105. M VI 4,1-2.

Sin embargo, sólo el paso por lo que esa descripción significa abre el camino hacia la verdadera relación con Dios y consuma las posibilidades inauditas que le son gratuitamente ofrecidas al hombre, como Dios, la salvación o lo sobrenatural. Basta referirse a los textos fundamentales de las religiones para ver que estas descripciones de los místicos no hacen más que desarrollar las más sencillas afirmaciones de las tradiciones religiosas. «El que quiera salvar su vida la perderá»; «si el grano de trigo no muere...» leemos, por ejemplo, en los textos cristianos como imágenes de la actitud teologal. Y la salvación es descrita en el budismo como *nirvana*, que significa la extinción del sujeto en el más allá absoluto de sí mismo; de la misma manera que la plena realización, la liberación en el hinduismo consiste en la identificación con el absoluto más allá de todas las propiedades y recursos de la individualidad: el *Atman* es el *Brahman*, o en la *Bhakti* o *devotio* —entrega de sí— en el Absoluto. Actitud de entrega de sí a la que se refiere también el nombre mismo de «islam» con que se conoce la religión predicada por Mahoma.

La dificultad para aceptar ese paso de la negación de sí mismo incluso por sujetos que viven dentro de una tradición religiosa tiene muy diferentes causas. La más importante radica en el escaso cultivo de la relación religiosa, en la sustitución de la experiencia de Dios, incluso en sus primeros pasos, por un lejano saber de oídas sobre Dios; en la sustitución de la fe como ejercicio de esa relación con Dios por la creencia en afirmaciones relativas a su existencia. Desde esta falta de experiencia la salida de sí aparece como un salto en el vacío, como negación y aniquilamiento y, por tanto, como locura. Solo el cultivo de las etapas anteriores de la iniciación religiosa permite al llegar a este momento sospechar el abismo de riquezas que se ofrece a la libertad del hombre como término de esa salida de sí y aceptarla con todo el riesgo que comporta, pero también con la seguridad que ofrece el conocimiento ya adquirido de la fidelidad de Dios. Es humanamente imposible penetrar en las estancias interiores y en el centro del alma sin haber recorrido efectivamente las etapas que conducen hasta ella.

Pero cuando la libertad del hombre se rinde —«como él no ha de torzar nuestra voluntad, toma lo que le damos, mas no se da a sí del todo hasta que no nos damos del todo»¹⁰⁶—, y el hombre se entrega, la experiencia de Dios se abre a los horizontes insospe-

chados de la grandeza infinita de Dios y, correspondientemente, el ser del hombre se transforma hasta realizar en plenitud la naturaleza teándrica que la experiencia de sí como imagen de Dios venía preludiando.

Recurramos una vez más a los términos de santa Teresa. Con frecuencia confiesa su condición de iletrada en teología, pero la experiencia de Dios a partir de la conversión se hace tan intensa que, bajo la forma de la oración y la alabanza, es decir, hablando más desde Dios que sobre Dios, proporciona innumerables manifestaciones del íntimo conocimiento de Dios a que ha llegado:

Oh Emperador nuestro, sumo Poder, suma Bondad, la misma sabiduría, sin principio, sin fin, sin haber termino en vuestras obras. Son infinitas sin poderse comprender, un piclago sin suelo de maravillas, una hermosura que tiene en sí todas las hermosuras, la misma fortaleza. Oh valame Dios quien tuviera aquí junta toda la elocuencia de los mortales y sabiduría para saber bien como aca se puede saber que todo es no saber nada para este caso dar a entender algunas de las muchas cosas que podemos considerar, para conocer algo de quien es este Señor y buen Maestro¹⁰

Y traduciendo a su lenguaje la idea del *Deus semper maior*: «Creed de Dios mucho mas y más»¹⁰⁸. Por lo que nos invita a «alegrarnos de considerar qué tan Gran Dios tenemos que una palabra suya tendrá en sí mil misterios»¹⁰⁹. «Aquí, añade en el mismo libro, no hay más que rendir nuestros entendimientos y pensar que para entender las grandezas de Dios no valen nada»¹¹⁰.

Si hasta ahora cada paso del conocimiento de Dios, de la experiencia de él, ha comportado un ahondamiento de nuestra conciencia y una dilatación de nuestro ser, llegado a este paso la hondura del hombre se abre de alguna manera a la hondura de Dios hasta participar de su mismo misterio. El giro decisivo es plásticamente expresado en numerosas imágenes que pasando por el recogimiento y la quietud culminarán en la unión del matrimonio espiritual. Pero con una sola imagen felicísima —sólo explicable en quien con la experiencia ha recibido el don de la conciencia de la Presencia y la de poder darla a entender a los demás¹¹¹—, nos revela la santa la inversión de la perspectiva y cómo si hasta este

107 *Ibid* 22,6

108 M V 1,8

109 *Ibid* 1,2

110 MC 6,7

111 V 17,5

momento se hablaba de Dios desde el hombre, de acuerdo con nuestra condición mortal vertida a lo exterior, ahora se percibe al hombre desde Dios como corresponde a la realidad de las cosas. Hasta este momento el camino llevaba a nuestro interior para descubrir en él la morada de Dios. Llegados a este punto, llegados a la culminación de la experiencia que es la unión, santa Teresa dirá que «su Majestad mismo sea nuestra morada»¹¹². O, en otros términos, la experiencia, que había comenzado avanzando hacia Dios como a su objeto y que ya desde el comienzo había experimentado que la iniciativa era de él, percibe ahora con claridad que Dios no es objeto de sus potencias ni de sus actos, sino la raíz misma de su ser personal, la vida de su vida¹¹³, el manantial del que proceden las aguas de su existencia, «las mismas aguas vivas en las que está plantada el alma»¹¹⁴, la llama de la que surge la centellica de su vida. Sin sospechar siquiera el lenguaje de los filósofos y los teólogos, santa Teresa expresa la forma original de relación del hombre con Dios que más que tener a Dios por objeto lo supone como el sujeto mismo de la relación. Es decir, expresa el carácter constituyente, originario, trascendental de la relación de Dios con el hombre, raíz que hace posible la aceptación por el hombre de la invitación a ir más allá de sí mismo que constituye la invitación a la fe. En esta cima de la realización de la experiencia se descubre que la experiencia de Dios no consiste en una acción humana sobre Dios, sino «en las nuevas virtualidades que nacen desde un lugar misterioso en la persona humana»¹¹⁵. Consiste en la comunicación de Dios al alma¹¹⁶, en la progresiva comunicación de su presencia que, como gusta repetir santa Teresa, dilata el corazón del hombre a la medida de Dios, descubriéndole profundidades de otra forma inimaginables.

Con el lenguaje más sistemático que le es propio, san Juan de la Cruz es testigo de la misma inversión de perspectiva y de la misma audacia para designar el ser del hombre desde la experien-

112 M V 2,5 Ya antes la hemos visto poner en boca del Señor No trabajes tu de tenirme encerrado en ti, sino de encerrarte tu en mí (CC 15) No resisto la tentación de recordarte un texto de Unamuno, influido sin duda por estas reflexiones Después de todo es poco para esta constante preocupación mía por mi propio fin y destino Es tal vez una forma ligera de egotismo En vez de buscarme en Dios, busco a Dios en mí (*Diario íntimo*, Alianza, Madrid, 1970, p. 123)

113 M VII 2,7

114 *Ibid* 12,1

115 A. M. Ojeda, *o. c.*, p. 47

116 V 14,5

cia de Dios cuando, después de haber descrito que la herida de la llama de amor viva ocurre «del alma en el más profundo centro», concluye en el comentario: «El centro del alma es Dios», por lo que repetirá insistentemente que el hombre es «Dios por participación»¹¹⁷. Contagiada sin duda por estas formulaciones teológicas, santa Teresa dirá también, con una expresión que recuerda las de la Escritura, que la gracia hace al alma «particionera de su divina naturaleza». El alma partida a la búsqueda de sí que la ha remitido a Dios, descubre que es el encuentro con el lo que la permitirá realizarse perfectamente y descubrir el misterio de su existencia.

VII. PECULIARIDADES DE LA EXPERIENCIA TERESIANA DE DIOS

Son muchas las tradiciones religiosas en las que el hombre ha escuchado la llamada de Dios a esta realización de sí en Dios como única salvación posible. La experiencia cristiana fidelísimamente descrita en santa Teresa comporta un conjunto de peculiaridades que reflejan una original revelación de Dios que tiene como consecuencia una original representación de la realización de la existencia humana. Nos detendremos en las dos esenciales. Las imágenes con que santa Teresa describe el estado metable —por situar al hombre más allá, por encima del uso de sus facultades— de la unión con Dios se asemejan hasta llegar en algunos casos a la coincidencia literal con imágenes empleadas por las tradiciones místicas no cristianas. Recordemos las de las luces que se funden en una sola luz (plásticamente expresada en la santa a través de la imagen de las dos ventanas¹¹⁸), la del agua de corrientes distintas que se funde en una sola¹¹⁹, la de la centella de fuego¹²⁰, la de la esponja y el agua¹²¹, y la de los desposorios y el matrimonio¹²². Igualmente el esquema formal de su antropología cuerpo-alma-espíritu y el valor de cada uno de los elementos reproduce casi literalmente el de los autores espirituales de su tiempo que a su vez los han tomado de las fuentes neoplatónicas en último término no cristianas.

117 *El alma de amor viva* 1,12, 3,65 y *passim*

118 M VII 2,6

119 *Ibid*

120 M VII 26, V 15,4

121 CC 15

122 M VII 2

Pero el desarrollo de la vivencia intensa y oscura que esas imágenes y esos esquemas intentan expresar sin conseguirlo del todo —«riéndome estoy de esta comparación»¹²³—, muestra que en tales elementos comunes se expresan experiencias peculiares. La primera diferencia radical aparece en el papel mediador insustituible de la experiencia de Jesucristo, que incluye la relación con su humanidad santísima, en la experiencia teresiana de Dios. Recordemos tan sólo el fundamental capítulo 22 de la *Vida* que bastaría por sí solo para mostrar la peculiaridad de la experiencia teresiana tanto en relación con las místicas de orientación neoplatónica como en relación con las orientales:

Muy muchas veces lo he visto por experiencia; háme lo dicho el Señor, he visto claro que por esta puerta hemos de entrar si queremos nos muestre la soberana majestad grandes secretos¹²⁴.

La presencia de Cristo en la experiencia de Dios asegura en primer lugar la introducción de unos elementos que vienen no a mitigar, sino a radicalizar la trascendencia de Dios, pero subrayando al mismo tiempo su proximidad, su, si cabe hablar así, gratuita connaturalidad con lo humano, principio de esa correlación descendente que hemos venido destacando hasta ahora:

Via que aunque era Dios, que era hombre, que no se espantaba de la flaqueza de los hombres... Puedo tratar como con amigo, aunque es el Señor, porque entiendo no es como los que acá tenemos por Señores... ¡Oh rey de gloria y Señor de todos los reyes, como no es vuestro remo armado de palillos pues no tiene fin!¹²⁵.

O dicho con una de esas felices expresiones de la santa que continúa una tradición que se remonta al Nuevo Testamento («apareció la filantropía de Dios») y que ha inspirado páginas muy sustanciosas a teólogos como Karl Barth¹²⁶: en Jesucristo se ha revelado «la bondad y la humanidad grande de Dios»¹²⁷.

Jesucristo con su humanidad, sus actitudes, sentimientos, gestos y palabras, es decir, con su vida toda es, además, la muestra más palpable del amor que Dios nos tiene y, por eso, el lugar de toda posible relación nuestra con él que no puede tener otro fun-

123. *Ibid.* VII 2,14.

124. V 22,6.

125. V 27,6.

126. K. Barth, *L'humanité de Dieu*, Labor et Fides, Genève, 1956.

127. V 34,8.

damento que ese amor¹²⁸. Jesucristo aparece en muchas paginas de la santa que recuerdan las insuperables de san Juan de la Cruz al respecto¹²⁹, como el don supremo de Dios, la prueba de su voluntad de entregarse a nosotros¹³⁰.

Pero la mediación de Jesucristo en la experiencia de Dios adquiere todavía otra significación. Está expresada en el último capítulo del *Libro de la Vida*:

De pronto se recogio mi alma y pareciome ser como un espejo claro toda sin haber espaldas ni lados, ni alto ni bajo que no estuyese toda clara y en el centro de ella se me represento Jesucristo nuestro Señor como lo suelo ver. Pareciame en todas las partes de mi alma le veia claro como un espejo y tambien este espejo —yo no se decir como— se esculpia todo en el mismo Señor por una comunicacion que yo no sabre decir, muy amorosa¹³¹.

La misma afirmación puede leerse en los versos que exponen el «búscate en mí»:

De tal suerte pudo amor,
alma, en Mí te retratar,
que ningun sabio pintor
supiera con tal primor
tal imagen estampar

Fuiste por amor criada
hermosa, bella y ansi,
en mis entiañas pintada,
si te pierdes, mi amada
alma, buscate has en Mí

Que yo se que te hallaras
en mi pecho retratada
y tan al vivo sacada,
que, si te ves, te holgaras
viendote tan bien pintada¹³²

El yo del hombre esculpido, pintado en Jesucristo, es un tema ciertamente original¹³³, aun cuando ya otros místicos habían

128 *Ibid* 22,14

129 *Subida* II, 22

130 *M V* 3,7, *C* 33,3 4

131 *V* 40,5

132 *P* 4

133 A. C. Vega, *La poesia de Santa Teresa*, Madrid, BAC, 1975

hablado de la imagen del alma en Dios¹³⁴, que desarrolla el tema paulino de la vocación a la existencia, de la creación del hombre en Cristo antes de la constitución del mundo y que presta la base para afirmaciones de la antropología cristiana como la del Vaticano II, según las cuales Jesucristo —imagen visible del Dios invisible— es la imagen visible del hombre perfecto. Por lo cual, la realización del hombre perfecto pasa por la relación personal y el seguimiento de Jesucristo.

Con esto pasamos a la segunda característica de la experiencia cristiana de Dios felizmente captada y expresada por santa Teresa. Que la unión con Dios representa la meta del itinerario hacia él es tema común a los místicos de todas las tradiciones. Que esa unión no se reduce a la relación externa de dos realidades de forma que la relación suponga para el hombre sólo un añadido accidental sino que transforma interiormente el ser del hombre hasta hacer que quede «el alma, digo el espíritu, hecha una cosa con Dios»¹³⁵, es también tema común expresado con frecuencia con las mismas imágenes en todos los tiempos y lugares. Pero el carácter eminentemente personal del Dios de los cristianos reflejado en la concepción trinitaria de ese Dios y en el hecho de que la relación con el hombre pase por la realidad personal del Hijo encarnado, comporta una concepción igualmente personal de la unión del hombre con Dios de la que todos los místicos auténticamente cristianos dan testimonio y que los escritos de santa Teresa subrayan de forma eminente. No hay en la mística teresiana nada de la fusión del hombre con lo divino de la tradición oriental, ni de la posesión del hombre por el Dios de los misterios dionisiacos, sino una relación que, por proceder del Dios personal y ocurrir en el centro de la persona, es esencialmente personalizante.

Así, cuando quiere desarrollar el contenido de las figuras con las que expresa la unión, insiste la santa en que esta unión consiste sobre todo en la unión y la conformidad de nuestra voluntad con la de Dios y subraya que esta conformidad se concreta en los términos eminentemente personales y personalizadores del amor. Por encima de todos los dones, fenómenos extraordinarios, gozos y contentos que pueda comportar la experiencia de Dios, está la conformidad con su voluntad. «No está la ganancia en procurarme gozar más, pone la santa en boca del Señor, sino en hacer

134 Para Ruysbroeck, cf. por ejemplo, P. Gioult, *o. c.* p. 54

135 M VII 2,4

mi voluntad»¹³⁶; «no pienses hija que es union estar muy junta conmigo, porque tambien lo están los que me ofenden, aunque no quieran; ni los regalos ni gustos de la oracion...», sino «una voluntad conforme con la suya» y estar tan hecha una nuestra voluntad y espiritu con el de Dios...¹³⁷. Pues la verdadera unión, dira en otro lugar, «se puede muy bien alcanzar —con el favor de nuestro Señor— si nosotros nos esforzamos a procurarla con no tener voluntad, sino atada con la que fuese la voluntad de Dios»¹³⁸. Que «esta es la unión que toda la vida he deseado, ésta es la que pido siempre a nuestro Señor y la que está más clara y segura»¹³⁹. En el mismo sentido ha de entenderse la insistencia de la santa en las virtudes¹⁴⁰, y en las obras como criterio de autenticidad para todas las experiencias tenidas en la oración: «Que no, hermanas, no; nos resume de forma tajante, obras quiere el Señor»¹⁴¹. Como era de esperar del realismo teresiano, la santa no se contenta con la recomendacion de las virtudes en abstracto sino que concreta dentro del más perfecto acuerdo con la sustancia del evangelio que esas obras y virtudes se resumen en el mandamiento supremo del amor de Dios realizado y expresado a través del amor del prójimo. «¿Qué pensáis que es su voluntad? Que seamos del todo perfectas...», «acá solas estas dos [cosas] nos pide el Señor, amor de su majestad y del prójimo es en lo que hemos de trabajar». Y, comenzando por lo mas visible: «la mas cierta señal que... hay de si guardamos estas dos cosas es guardando bien la del amor del prójimo». Aunque enseguida descubre que «según es malo nuestro natural, que si no es naciendo de raíz del amor de Dios que no llegaremos a tener con perfección el del prójimo»¹⁴².

Así pues, al final del camino de la perfección la antropología teresiana surgida de la mas honda experiencia de un Dios que se le ha revelado en Jesucristo como amor, se resume sencillamente en el amor de Dios y de todo lo bueno¹⁴³. Que «no está la cosa en pensar mucho sino en amar mucho, y así lo que más os dispare a amar, eso haced»¹⁴⁴; y como reconoce que «quizá no sabe-

136 CC 16

137 *Ibid* 65

138 MV 3,3

139 *Ibid* 3,5

140 MVII 4,10

141 *Ibid* V 3,11, MC 1,6

142 MV 3 7, 9

143 C 40,3

144 MIV 1,7

mos lo que es amar»¹⁴⁵, y que muchas cosas que no lo son «tienen usurpado el nombre del amor»¹⁴⁶, insistirá realistamente en que amar es aprovechar especialmente a los que están más próximos¹⁴⁷, y que las que lo han alcanzado «son siempre aficionadas a dar mucho más que no a recibir»¹⁴⁸.

VIII. UN NUEVO PERFIL DEL MÍSTICO

El resultado de esta forma peculiar de entender la unión con Dios es una imagen del hombre perfecto extraordinariamente original, un perfil singularísimo del alma mística que ha llamado la atención de intérpretes célebres como Bergson, y que constituye uno de los atractivos mayores de la doctrina teresiana¹⁴⁹. Subrayemos en primer lugar la recuperación en una nueva perspectiva de todo aquello que en un primer momento había sido objeto de renuncia. «Esta casa, dirá después de hablar de las renunciaciones del nuevo Carmelo, es un cielo si se le puede haber en la tierra para quien se contenta sólo de contentar a Dios y no hace caso de contento suyo; tiénese muy buena vida»¹⁵⁰. Así la misma que había escrito «cuando veo alguna cosa hermosa, rica, como agua, campos, olores, música... paréceme no lo quisiera ver ni oír; tanta es la diferencia de ello a lo que yo suelo ver y así se me quita la gana de ellas»; hasta el punto de concluir, «... y esto me parece basura»¹⁵¹, da muestras de recuperar la naturaleza, trasfigurada, como san Juan de la Cruz en el *Cántico*, cuando en ella descubre la huella de Dios: «Aprovechávame a mí también ver campos, agua, flores, en esa cosa hallava yo memoria del Criador...»¹⁵², hasta prorrumpir en exclamaciones como las conocidas del *Libro de la Vida*: «Ya, ya se abren las flores, ya comienzan a dar olor» y confesar que con no ser poeta «le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas»¹⁵³.

145 *Ibid*

146 C 6,7

147 M VII 4,17

148 C 6,7, V 11,14

149 *Les deux sources de la morale et de la religion* en H. Bergson, *Oeuvres Complètes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 1168 ss

150 C 13,7

151 CC 1,18

152 V 9,5

153 V 16 3,4

El segundo rasgo del original perfil del místico que aparece en santa Teresa es su capacidad activa y reformadora del Carmelo, de la Iglesia y de la sociedad de su tiempo. Sus reflexiones sobre la necesidad de unir Marta y María encuentran así en su vida una confirmación extraordinaria.

Una mujer de nuestro siglo de profunda experiencia religiosa y que murió en el umbral del cristianismo escribía:

Se puede estar casi seguro de que aquellos en quienes el amor de Dios ha hecho desaparecer los amores puros de aquí abajo son falsos amigos de Dios. El prójimo, los amigos, las ceremonias religiosas, la belleza del mundo no pasan a ser irreales tras el contacto directo del alma con Dios, al contrario entonces es cuando se hacen reales esas cosas que antes eran medio sueño¹³⁴

Basta leer las obras de la santa para percibir hasta qué punto se hace realidad en ella que la presencia del único necesario no arrebatara al hombre de su mundo y de su vida sino para devolverle el mundo y reinsertarle en la vida dotados desde Dios de su verdadera y misteriosa dimensión de realidad.

Siguiendo los escritos de santa Teresa nos hemos esforzado por mostrar que a la experiencia de Dios más intensa corresponde un más intenso conocimiento y una más plena realización del hombre. Quisiera aludir para terminar a un argumento más decisivo. La mejor prueba de este hecho no está en sus escritos, está en su personalidad, en su vida extraordinaria. La riqueza de su figura que reúne, reconciliadas en torno al amor de Dios como su centro, dimensiones que el común de los mortales tendemos a separar y hasta oponer, como acción y contemplación, osadía y humildad, abnegación y alegría, pobreza y sensibilidad exquisita, obediencia y espíritu de libertad; esta síntesis viviente de los mejores valores humanos que es su vida es la mejor prueba del poder humanizador de la experiencia de Dios, o —para decirlo con sus mismas palabras— de la «grande humanidad de nuestro Dios».

Capítulo 3

EXPERIENCIA DE DIOS DESDE LA SITUACIÓN Y LA CONCIENCIA DE SU AUSENCIA

I. ACTUALIDAD DE SAN JUAN DE LA CRUZ

El tema que voy a desarrollar se inscribe en el marco más amplio de lo que en los últimos años se denomina la actualidad de san Juan de la Cruz. Es cierto que san Juan de la Cruz es una figura actual. Lo es desde muchos puntos de vista. Y lo es como lo son los clásicos, esas personas que desafían el paso del tiempo y cuyo mensaje universalmente válido conserva vigencia a lo largo de épocas muy diferentes. Nadie duda de la actualidad de la obra literaria del que es considerado como uno de los más altos o el más alto, tal vez, de los poetas de nuestra lengua. San Juan de la Cruz es actual también como lo son los doctores de la Iglesia, es decir, aquellos teólogos cuya doctrina es reconocida por la Iglesia como capaz de iluminar a las sucesivas generaciones de cristianos. San Juan de la Cruz es actual, además, con la actualidad de los santos: testigos permanentes de la vida cristiana. Poeta, doctor y santo, san Juan de la Cruz es, además, místico. ¿Será también como místico actual san Juan de la Cruz? Y si entendemos por místico la persona que ha realizado una forma particularmente intensa, profunda e inmediata de experiencia de Dios, ¿tendrá su experiencia de Dios tal como la vivió, la expresó y la interpretó

san Juan de la Cruz una palabra capaz de iluminar a la generación actual de hombres y de cristianos?

Es indudable que san Juan de la Cruz, como todos los santos, como todos los doctores de la Iglesia y como todos los místicos, es actual en el sentido de que puede ser propuesto como modelo y puede ser escuchado como maestro en ese aspecto esencial de la condición humana que es la experiencia de Dios. A una generación como la nuestra, culturalmente secularizada, pero ávida de lo sagrado, con sed de experiencia religiosa, con necesidad de recuperar lo esencial, san Juan de la Cruz puede ser un testigo indispensable de la profundidad del hombre, del valor de lo religioso, de su fecundidad humana, estética, cultural. Un testigo, en suma, de la perennidad de Dios. Si del cristiano de mañana se ha dicho que será místico o no será cristiano, los místicos como san Juan de la Cruz parecen estar llamados a ser el modelo por excelencia del cristiano de hoy.

Pero cuando se habla de la actualidad de una figura histórica se quiere decir algo más. Se indica que entre esa figura y nuestra época existe un parentesco que las pone en especial sintonía; se señala que esa figura posee rasgos que permiten que la tengamos por contemporánea nuestra a pesar de la distancia temporal; se expresa que hay en ella aspectos que responden a necesidades actuales, y que, por ello, por todo ello, su mensaje nos resulta particularmente transparente y valioso. Pues bien, desde el punto de vista central en nuestro santo de la experiencia de Dios, ¿se da entre él y nuestro tiempo semejante sintonía?

II. DE LA SOCIEDAD SACRAL DEL SIGLO XVI A LA SOCIEDAD SECULARIZADA DEL SIGLO XX

Es evidente que la realización histórica de la vida cristiana por san Juan de la Cruz difiere en muchos aspectos de la que podemos encarnar los hombres del siglo XX. Tanto como difieren la mentalidad, la cultura y la vida social del siglo XVI y las de nuestro siglo. Sin entrar en una comparación detallada de estos dos mundos, hay una diferencia que se impone incluso a la consideración más superficial: la que resume la categoría de «secularización» con que solemos designar la forma de presencia del factor religioso en el conjunto de la sociedad y la cultura a partir de la época moderna. De una sociedad como la del siglo XVI de plena vigencia cultural y social de la religión, en la que ésta presta el suelo de convicciones

y de valores sobre el que se asienta la vida personal y social y origina o condiciona la mayor parte de las realizaciones artísticas, institucionales, sociales e incluso políticas, a otra en la que lo religioso ha pasado a ser un elemento más del conjunto social sin apenas influencia sobre la cultura y con escasa repercusión social. Comparada la España de nuestros días con la del siglo XVI, tenemos la impresión de que se ha producido una verdadera «deforestación» de mediaciones religiosas y un avance considerable de la desertización social y cultural desde el punto de vista religioso. Basta comparar la situación de instituciones sociales como la enseñanza, la sanidad, la administración de la justicia, que vivió san Juan de la Cruz y las que vivimos nosotros. O la situación en aquel tiempo de la práctica religiosa —en el sentido más amplio del término—, que invadía el conjunto de la vida social, y en el nuestro, en el que tiene una importancia muy escasa incluso en la vida de los creyentes. O el valor que aquella sociedad atribuía a la experiencia religiosa y el que le atribuye la nuestra... Verdaderamente lo religioso, en tiempos de san Juan de la Cruz, ejercía una especie de omnipresencia, era considerado una evidencia de la que se partía, y gozaba de una aceptación y un aprecio generalizado; esas circunstancias no se dan en el nuestro.

En ese contexto social y cultural se explican algunos de los rasgos que caracterizan la encarnación por san Juan de la Cruz de la experiencia cristiana. Se le ha podido llamar con razón uno de los grandes simplificadores. Su vida y su obra toda dan testimonio del *unum necessarium*. El amor de Dios es para él lo único importante. Dios irradia para nuestro místico una luz tan esplendorosa que hace palidecer al hombre y su pequeña luz. Es verdad que, como cristiano y tal vez como hombre del Renacimiento, san Juan de la Cruz tiene la más alta estima del hombre y su dignidad. Pero ésta se mide, se fundamenta y se realiza exclusivamente en la relación con Dios. «Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo», escribe hermosamente en el *Autógrafo de Andújar*, pero para añadir inmediatamente: «por tanto, sólo Dios es digno de él»¹. O, en términos parecidos: «Todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre; porque a sólo Dios se debe. Y, así, cualquier pensamiento que no se tenga en Dios, se le hurtamos»².

1 D 34

2 *Ibid* 115

Por eso la naturaleza, para cuya contemplación y disfrute le dispone una extraordinaria capacidad estética, aparece toda ella como creación, referida a su autor, «plantada por la mano del amado» y «vestida de su hermosura». En definitiva, para este asombroso simplificador todo es él, el Amado, y a el remite. San Juan no parece tener ojos para otra cosa, aunque en él todo le sea devuelto embellecido: «mi amado las montañas...».

Esta concentración absoluta de san Juan de la Cruz en Dios y su amor hace que, al menos en apariencia y en una primera lectura, el hombre para él aparezca eclipsado, sin consistencia alguna en sí mismo, todo referido y orientado hacia el amor de Dios. Numerosas páginas de *La Subida* se complacen en comparar la realidad, la belleza, la bondad de las criaturas todas con el ser, la belleza y la bondad de Dios para descalificarlas como nada en comparación con ella. Hablando del amor de Dios, origen y meta de la vida del hombre, insistirá una y otra vez en que nada ni nadie puede disputarle el corazón del hombre y que este no le ama convenientemente más que cuando le ama con todo su ser. Se diría que solo quien se ciega a todo lo sensible y lo espiritual dispone sus ojos para ver a Dios. Que sólo quien se desprende de todo apetito y deseo, y del deseo y apetito de todo, dispone su voluntad para la unión con Dios.

Esta concentración absoluta en Dios y en su amor y la situación de predominio de lo religioso en la que vive explican que san Juan de la Cruz parezca a primera vista poco sensible al sentimiento de ausencia de Dios. Respondiendo probablemente a los que se quejan de un ocultamiento de Dios en aquellos tiempos recios que le tocó vivir, asegurará al comienzo del *Autógrafo de Andujar*: «Siempre el Señor descubrió los tesoros de su sabiduría y espíritu a los mortales; mas ahora que la malicia va descubriendo más su cara, mucho los descubre»³. Aparentemente, para nuestro santo, la presencia de Dios lo ocupa todo: «¡Señor Dios mío! no eres tú extraño a quien no se extraña contigo ¿cómo dicen que te ausentas tú?». Y a una religiosa a la que probablemente sus escrúpulos le hacen sentir que Dios la abandona, le escribirá: «Arroje el cuidado suyo en Dios, que él le tiene; ni la olvidará. No piense que la deja sola, que sería hacerle agravio»⁴.

¡Qué diferente es la impresión que sobre la presencia de Dios domina en nuestro siglo! El largo y profundo proceso de seculari-

3 *Ibid* 1

4 Ep 20

zación de la vida social y la cultura a que hemos aludido parece haber reducido la vida religiosa a magnitud marginal. La práctica religiosa desciende continuamente desde el punto de vista cuantitativo y pierde progresivamente importancia incluso en la vida de los creyentes. Pocos contemporáneos nuestros se verán reflejados en la seguridad sobre la presencia de Dios que muestra la vida y trasluce la obra del santo. Muchos, al contrario, al leer sus escritos, nos sentiríamos tentados de exclamar como H. Bremond cuando escribía la *Historia literaria del sentimiento religioso* en los autores espirituales del siglo XVII francés:

Todos aquellos que veo e interrogo me dicen sin dudar que, en algunas bellas horas de su vida, se han encontrado contigo. A todos ellos les has dicho algo. Todos, en algún momento, se han visto en la imposibilidad de dudar de tu presencia y de tu amor. Yo, en cambio, nunca jamás. ¿Qué mal he podido hacer en mi infancia? ¿Fra culpa mía si va desde entonces la oración me repugnaba? Soy culpable y no sé dónde está mi falta. Ilumíname. No te pido que me devuelvas la alegría de la salvación, porque nunca me la diste... siempre la noche; siempre la lejanía cruel. ¿Por qué? *¿Quid feci tibi? Dame tu luz y tu calor... Señor ¡auxilio!*⁵.

Quejas como esta no son en realidad más que el eco de una situación socio-cultural generalizada que los diagnósticos espirituales de nuestra época han definido como situación de eclipse de Dios, de huida de los dioses, de ausencia, de muerte de Dios. Escuchemos alguno de los diagnósticos para percibir con claridad la distancia de la situación de san Juan de la Cruz en relación con la nuestra. Martin Buber lo resumía así: «oscurecimiento de la luz del cielo, eclipse de Dios, eso es de hecho lo característico de la hora del mundo en que vivimos»⁶.

Es notable que en una época en la que la información... se ha convertido en la hechicera del mundo, no se encuentre un individuo que dé a los hombres noticias de su creador. Este está ausente de las ciudades, del campo... Está ausente de las leyes, de las ciencias, de las artes, de la política, de la educación, de las costumbres. Está ausente incluso de la vida religiosa, en el sentido de que los que todavía quieren ser sus amigos más íntimos parecen no tener ninguna necesidad de su presencia⁷.

5 Cf. A. Blanchet, *H. Bremond 1865-1933*, Aubier, París, 1975.

6 *Eclipse de Dios*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1970, p. 25.

7 Leon Blox, cit. en Lucien Maite, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de saint Jean de la Croix*, Cerf, París, 1968, p. 103.

En el mismo sentido, pero más cerca de nosotros se expresaba un poeta francés:

Estamos sin noticias
sin noticias de esperanza.
Estamos sin noticias
sin noticias de amor.
Estamos sin noticias
sin noticias de Dios⁸.

A la pregunta de si hay una experiencia religiosa en nuestro mundo responde B. Welte:

La experiencia predominante en este contexto religioso es la experiencia de no haber hecho ninguna experiencia religiosa, es decir, de no haber sido afectados ni mucho menos transformados por algo que pueda ser denominado Dios⁹.

¿Puede san Juan de la Cruz, desde su situación de omnipresencia de lo religioso en la cultura y de firme convicción de su proximidad en la vida decir algo en relación con la experiencia de Dios a una situación como la nuestra caracterizada por el más denso silencio de Dios?

Preguntas como estas se hacen no pocos lectores de san Juan de la Cruz en nuestros días en cuanto abandonan la magia de las imágenes extraordinariamente plásticas de los poemas y se adentran en el camino de la interpretación que abren la vida del autor y sus declaraciones en prosa. Responder a ellas, o, más modestamente, indicar pistas para una posible respuesta es el objetivo de las reflexiones que proponemos. Se trata, pues, de investigar si san Juan de la Cruz puede ofrecernos ayuda para realizar la experiencia de Dios en situaciones como la nuestra de ausencia y silencio de Dios.

II. EL MÍSTICO DE LA NOCHE OSCURA

Se ha aludido con mucha frecuencia y con mucha razón al tema de la noche oscura cuando se han buscado las razones de la actualidad de san Juan de la Cruz. En efecto, son muchos los contempo-

8. J. Mogin, *cit.* en J. Delumeau, *Je christianisme va-t-il mourir?*, Hachette, Paris, 1977, p. 19.

9. B. Welte, *La luce nel nulla*, Querimiana, Brescia, 1983, p. 17.

ráneos que experimentan el símbolo de la noche oscura como la más lograda expresión de la situación existencial de una buena parte de nuestra generación. Noche oscura por la pérdida de referencias claras que comporta la crisis de las evidencias y de los valores. Por la extensión de la conciencia de que los problemas del mundo actual nos exceden y nos encontramos desarmados ante ellos. Por la invasión de una ola de nihilismo: «vagamos como por una nada inmensa» (Nietzsche), y nos sentimos como hastiados por la «insoportable levedad del ser». Noche oscura por las experiencias personales y colectivas de formas intolerables de sufrimiento. ¿No dio E. Wiesel el título precisamente de *La noche* a uno de los más sobrecogedores relatos de los campos nazis de concentración? ¿Hay palabra más apropiada para la experiencia de cualquier conciencia desarrollada ante el problema del hambre de multitud de personas de nuestro mundo y de la injusticia que supone y de la que todos los que no somos víctimas nos sentimos cómplices y culpables? La misma ausencia aparente de Dios que comporta la noche oscura del místico encuentra un eco fácil en la sensibilidad de muchos de nuestros contemporáneos para los que Dios, más que término de experiencia y de evidencia, se ha convertido en objeto de pregunta, en causa de nostalgia o en motivo de queja: «¿dónde está vuestro Dios?». Verdaderamente, el símbolo de la noche oscura, central en la experiencia, la expresión y la doctrina de san Juan de la Cruz, le convierte en un contemporáneo nuestro y explica esa sintonía con nuestra situación que le confiere plena actualidad. Se explica que el mismo Juan Pablo II en la carta con que abría el centenario de nuestro místico hiciera referencia a la noche oscura colectiva de nuestro tiempo.

Pero ¿qué hay por debajo de la sintonía que manifiesta el eco que provoca en nosotros este símbolo del poeta místico? ¿Se identifican las situaciones que provocan nuestra referencia al símbolo de la noche con la situación personal a la que se refiere el místico? ¿Basta que las vivamos y las expresemos con el mismo símbolo para que tengan para nosotros el mismo significado que tenían para san Juan de la Cruz las situaciones que le llevaron a crearlo? ¿Es suficiente que coincidamos con el místico poeta en la captación del símbolo, en dejarnos iluminar por él, en percibir su capacidad de patentizar nuestra existencia en el mundo para que concedamos valor y sentido equivalente a las situaciones que reflejamos en él y a las del místico?

Basta formular algunas de estas cuestiones para descubrir la complejidad de los problemas a los que nos remiten y la necesidad

de proceder con cautela, con rigor y con modestia para evitar, por una parte, el concordismo de quienes proceden a identificaciones apresuradas a partir de semejanzas puramente formales, superficiales y nominales y, por otra, para evitar cerrarnos a la posibilidad de descubrir los niveles más profundos de la condición humana que se esconden por debajo de las diferencias históricas y culturales y afloran, precisamente en los lenguajes tantas veces olvidados del símbolo, el mito, los sueños, la función fabuladora y la poesía.

Los lectores conscientes de san Juan de la Cruz no han dejado de plantearse este problema¹⁰. Así escribe K. Rahner:

Parece que la humanidad occidental contemporánea deba madurar en medida que no conocieron épocas anteriores, expiando en el purgatorio del alejamiento de Dios. Existen vicisitudes en la vida personal: al día feliz en el que Dios está al alcance de la mano sucede la noche de los sentidos y del espíritu en que la infinitud de Dios se aproxima al hombre bajo la forma de la trascendencia y lejanía. ¿Por qué no habían de existir esas mismas noches en la historia de los pueblos y de los continentes, convirtiéndose de algún modo en experiencia común?

Y saliendo al paso de una objeción obvia a la aplicación del símbolo de san Juan a nuestro tiempo, basada en la diferente forma de vivir esa ausencia el místico y un tiempo como el nuestro en el que se extiende la increencia, añade Rahner:

El hecho de que una determinada época se encuentre en semejante situación por culpa suya no quita que la experiencia pueda resultar una *felix culpa*¹¹.

La razón de esta aplicación del símbolo es clara. Es cierto que san Juan de la Cruz interpreta el símbolo que él mismo recrea en el interior de la vida espiritual, para designar un momento o una fase de la vida religiosa, y, más concretamente, como fase de una experiencia de oración que se inscribe en su vida mística. Pero el

10. F. Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz*, Católica, (BAC), Madrid, 1968, p. 602 ss.; F. Urbina, *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Instituto Social León XIII, Madrid, 1956; Id., *Comentario a «Noche Oscura» y «Subida al Monte Carmelo»*, Marova, Madrid, 1982; A. Guerra, «Para la integración existencial de la noche oscura», en F. Ruiz Salvador, *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz*, FDF, Madrid, 1990, pp. 225-250; W. Stinissen, «L'actualité de saint Jean de la Croix»: *Nouvelle Revue Théologique*, 113 (1991), pp. 481-497.

11. K. Rahner, «Meine Nacht kennt keine Finsternis»: *Geist und Leben*, 21 (1948), pp. 2-3. Cit. en F. Ruiz Salvador, *o. c.*, pp. 604-605.

mismo santo ha recalcado la «encarnación de la noche en situaciones frecuentes de la vida humana»¹². Así en *Llama* se refiere como elementos purificadores, a trabajos y desconsuelos, temores y tentaciones de parte del siglo¹³. Sobre todo, es indudable que la experiencia que sirve de base a la utilización del símbolo por nuestro santo ha podido ser vivida de formas diferentes por otros cristianos. Mas aún, el hecho de que san Juan no haya creado el símbolo de la noche, el que haya en él referencias expresas al mismo símbolo en la Escritura y claras influencias de una larga tradición cristiana que tiene sus principales representantes en el Pseudo-Dionisio y en los místicos medievales; el hecho, por último, de que la simbólica de la noche y la oscuridad atraviere toda la historia humana y aparezca prácticamente en todas las religiones y culturas¹⁴ esta mostrando que la experiencia de la que surge y se alimenta es una experiencia humana universal que explica la universalidad y la diafanidad de su lenguaje.

El mérito extraordinario de nuestro santo estaría en el hecho de que «ha integrado (en la vida y la doctrina mística) con claridad definitiva esta zona profunda (de la condición humana) que es la noche del espíritu»¹⁵. Como es mérito suyo el haber vivido ese nivel de la conciencia y de la experiencia con una rara intensidad y haber logrado una vivísima expresión poética de la misma y una interpretación teórica inigualablemente rica en aspectos, momentos y matices. Con ello, su intensa vivencia de la experiencia, su desarrollo poético del símbolo y el análisis teórico y doctrinal de su contenido constituirían una iluminación extraordinariamente eficaz de las situaciones, experiencias humanas y religiosas y zonas de la conciencia que afloran a la luz del lenguaje cuando personas de nuestro tiempo comulgan en el mismo símbolo.

Pero es igualmente evidente que la vivencia de esas situaciones y experiencias por el místico y su interpretación consciente de las mismas es muy diferente de la vivencia de tales situaciones por cristianos de nuestro siglo o por personas que han cedido a una interpretación no creyente de su experiencia. Así, el místico reacciona con el sufrimiento por la ausencia divina y las ansias de amor acrecentadas; con la queja y la querrela por el ocultamiento

12 F Ruiz Salvador, *o c*, p 603

13 I 2,25

14 M Elhade, *Le symbolisme des tenebres dans les religions archaïques - Etudes Carmelitaines* (1960), pp 16 28

15 F Urbina, *La persona humana en san Juan de la Cruz* cit, p 176

del Amado¹⁶; con el silencio —la boca pegada al polvo— y la perseverancia, la conformidad y la paciencia, «maciza paciencia» como dice el comentario a *Llama*¹⁷. Así, también, interpreta esa experiencia como proceso de purificación del sentido y del espíritu y de disposición de la persona para la transformación —necesaria, dolorosa y al fin gozosa— de la unión. Así, por último, la noche es vivida e interpretada por san Juan como el oscurecimiento del hombre, sus sentidos, deseos, razones y quererres ante la luz y el bien absolutos e inmovibles de Dios.

Frente a esto numerosos cristianos sencillos padecerán esas situaciones y vivirán esas experiencias sin atribuirles expresamente a la acción de Dios, sin ser capaces de formular la nueva forma de relación con él que suponen, conformándose con su voluntad genéricamente sin ser capaces de enumerar los efectos que producen en su vida. Frente a eso, por último, grupos enteros de personas de un mundo posreligioso y poscristiano viven situaciones de crisis, experimentan zonas profundas y oscuras de su condición, se debaten entre la desesperación, el sinsentido y la esperanza sin ser capaces de identificar su experiencia de ausencia como ausencia de Dios, rebelándose contra una vida que les parece absurda, resignándose a regañadientes al vacío y hasta haciendo profesión de nihilismo, y en algunos casos, declarando oscura y nula cualquier luz que pretenda eclipsar la pequeña luz del hombre.

Desde estas diferencias de interpretaciones más o menos conscientes y desde las diferencias de formas de vivir la condición humana en la experiencia de su situación en el mundo es evidente que las situaciones personales o sociales de muchos de nuestros contemporáneos no pueden identificarse sin más con las que vive san Juan de la Cruz, aunque se utilice para ellas un mismo nombre o se las designe a través de un mismo símbolo. Por otra parte, la simple aplicación de un mismo nombre ayudaría muy poco en la comprensión de las situaciones y resultaría indiferente a la hora de vivirlas.

Pero para nosotros no se trata de la mera identificación de nuestra situación con la noche oscura. El problema es, a nuestro modo de ver, otro. Podríamos formularlo en estos términos que explicitan el objetivo de las reflexiones que siguen: el hecho que hemos comprobado de comulgar en el mismo símbolo, el hecho de que el símbolo de la noche nos resulte personal y culturalmente

16 C 1

17 I 2,27

elocuente, ¿permite percibir algún parentesco entre las experiencias que lo originan, mas allá de las interpretaciones que de esas experiencias da san Juan de la Cruz y damos los cristianos y los hombres de nuestro tiempo? El parentesco de las experiencias ¿permitirá a la genial expresión o interpretación del símbolo por san Juan de la Cruz iluminar la vivencia de esas experiencias humanas fundamentales por los cristianos e incluso por los hombres de nuestro tiempo? O con otras palabras: ¿será la interpretación de la experiencia de la noche por san Juan de la Cruz una luz para la vivencia de la experiencia de Dios en situaciones personales y culturales de ausencia y silencio de Dios como la de muchos hombres de nuestro tiempo? ¿Podrá la noche oscura de san Juan de la Cruz dar luz a los que viven la noche cultural del nihilismo?¹⁸.

IV. EL SIMBOLO DE LA NOCHE EN SAN JUAN DE LA CRUZ

Lo primero, lo originario fue, sin duda, una experiencia personal, seguramente compleja, que el recato, el pudor de nuestro místico nos hace imposible identificar con precisión y a la que no tenemos otro acceso que el símbolo mismo y algunos datos biográficos que algo nos permiten conjeturar. La misma lectura del poema sugiere que el símbolo de la noche, a pesar de su presencia verdaderamente englobante, no constituye el suelo mismo de la experiencia que expresa. Se ha subrayado que la noche es para san Juan paso, tránsito. Efectivamente el poema de la noche oscura está habitado por un dinamismo tal vez menos visible, pero no menos vivo que las primeras estrofas del *Cántico espiritual*. Como han observado muchos estudiosos, el eje de la primera estrofa es ese verbo: «salí», «desprovisto de complemento», «con valor absoluto», en cuya estela se deslizan también la segunda y tercera estrofas que prolongan «de forma alusiva el impulso del salí»¹⁹.

Sólo dos elementos adquieren un protagonismo equiparable al del movimiento: el amor, primero aludido: «¡Oh dichosa ven-

18 A este propósito, cf. A. Álvarez Bolado, *Mística y secularización* Sal Terrac, Santander, 1992, p. 6

19 R. Duvivier, *La genèse du Canticum Spirituel de saint Jean de la Croix*, Société d'Édition Les Belles Lettres, Paris, 1971, pp. 182-188. Sobre la antropología de San Juan de la Cruz, cf. P. Cerezo, «La antropología del Espíritu en Juan de la Cruz», en *Actas del Congreso Internacional Sanjuanista II*, Junta de Castilla y León, 1993, 127-154

tura!», «adonde me esperaba quien yo bien me sabía», y después expresamente nombrado y deliciosamente descrito en la unión del Amado y de la amada; unión cuya consumación serena el clima y aquieta la tensión del poema. Un amor que se manifiesta como el argumento del texto y el motor de la acción que narra.

El tercer elemento es la noche. Mucho más que circunstancia temporal, más que clima, atmósfera que baña la escena. Actor de la acción, objeto de todas las exclamaciones: «¡Oh noche que guiaste!, ¡oh noche amable más que el alborada!», cuya presencia penetra de tal forma la acción que a ella se atribuye el haber juntado Amado con amada.

Una referencia a todos los otros poemas de san Juan nos muestra la constancia de estos tres elementos configuradores sin duda de una única experiencia que yo me atrevería a señalar como la compleja experiencia simbólica originaria. Todos los poemas de nuestro poeta están polarizados por flechas en todas las direcciones; están sometidas a un dinamismo, a una tensión irrefrenable: «salí» en «la noche oscura», «salí tras ti clamando», «ire por esos montes y riberas» en las primeras estrofas del *Cántico*. «Entre donde no supe y quedéme no sabiendo toda ciencia *trascendiendo*» en las coplas sobre un éxtasis. En otras coplas a lo divino: «Tras de un amoroso lance / y no de esperanza falto, / vole tan alto tan alto / que le di a la caza alcance». «Gocémonos amado y vámonos a ver en tu hermosura, entremos más adentro en la espesura...», dice otra estrofa del *Cántico*. Todos estos verbos de movimiento remiten a una experiencia de sí como ser en relación, como ser en movimiento, dotado de una profundidad en la que no termina de hacer pie, de una verticalidad irreprimible, abierto a una altura a la que solo llega trascendiéndose, vendiendo más allá de sí. Es la experiencia a la que remitía Pascal cuando descubría la condición humana en aquellos términos: el hombre supera infinitamente al hombre. Es el desarrollo poético de la experiencia simbólica teándrica de san Agustín: *interior intimo meo, superior summo meo*. Es probablemente el fondo de experiencia simbólica que surge del símbolo real que es el hombre y que origina la creación de todos los símbolos que desarrollan los poemas.

Pero toda esta experiencia se conjuga como una experiencia de amor. Que el amor es el argumento de toda la poesía de Juan de la Cruz no necesita demostraciones. Ni es necesario acudir a las mil afirmaciones expresas de su obra en prosa que coinciden en hacer del amor «el principio y fundamento de la vida, de la creación y de la historia, el símbolo originario para la relación con Dios; la

protocategoría de su sistema de pensamiento»²⁰. Baste recordar que los tres poemas mayores, los que han hecho de él uno de los más altos poetas, son en su primera lectura tres espléndidos poemas amorosos. Tal presencia del amor en la obra poética y en el pensamiento de nuestro autor sólo se explica desde una experiencia verdaderamente originaria del amor. Sólo quien ha hecho la experiencia del amor, de ser amado y de amar en forma privilegiada, puede hablar del amor en los términos en que san Juan de la Cruz lo hace. ¡Cuánto nos gustaría saber cuándo, cómo tuvo lugar esa experiencia! Pero la obra de san Juan de la Cruz no contiene nada semejante al relato de la trasverberación de santa Teresa. No sabemos nada de su primera conversión. Nada equivalente a los relatos de la experiencia de san Francisco en el Alverna. Todo lo que podemos saber tenemos que captarlo en el manar de los símbolos desarrollados en los poemas. Lo demás tenemos que sospecharlo o imaginarlo²¹.

Tercer elemento de la experiencia fundante: toda esta salida de sí en alas del amor —que es la condición humana tal como la vive san Juan— sucede en una noche oscura. Y con el símbolo de la noche nos sucede algo parecido a lo que nos sucede con el amor. No sabemos las experiencias concretas del santo, la circunstancia biográfica que lo ha originado. Nos vemos limitados a conjeturas y remitidos al símbolo mismo, a su desarrollo poético y al comentario exegético del propio *Cántico* y de los que nos enfrentamos con él. Se ha subrayado la omnipresencia de la noche en la obra poética²², su densidad significativa, la enorme polisemia reflejada en los adjetivos que acompañan al sustantivo que designa al significante: noche oscura, horrenda y espantable, tempestuosa y

20. Anotemos tan solo una referencia que expresa mejor que muchas afirmaciones explícitas el lugar central del amor en el pensamiento del santo: «Los limpios de corazón son llamados por nuestro Salvador bienaventurados (Mt 5,8) lo cual es tanto como decir *enamorados*, pues que la bienaventuranza no se da por menos que amor» (N II,12); cf. Lucien Marie, *L'expérience de Dieu. Actualité du message de saint Jean de la Croix*, Cef, Paris, 1968, p. 59 ss.

21. Si se tiene en cuenta la frecuencia de lo materno en la representación de Dios por nuestro místico —tal vez por eso lo llamo Unamuno «madrecita»— y el recurso a imágenes que hacen alusión a la relación del hijo, sobre todo pequeño, con la madre, y sobre todo si se recuerda la niñez de pobreza extrema en la que la madre, Catalina Álvarez, «viuda y pobre» fue su único apoyo, ¿es tan aventurado pensar que es ahí, en la relación con la madre, donde Juan de Yrpea capta —tal vez pueda decirse «mama»— el valor del amor como origen y fundamento de la vida?

22. Para los lugares concretos en que aparece o, mejor, en que falta, cf. E. Ruiz Salvador, «El símbolo de la noche oscura»: *Revista de Espiritualidad*, 44 (1985), pp. 79-110.

horrenda, horrible, secreta; noche amable, dichosa, sosegada; se ha anotado la polisemia contenida en los ejes o directrices semánticas que posee: tránsito, privación, oscuridad²³. La densidad y riqueza que adquiere en virtud de los campos semánticos con los que aparece entramado el símbolo: tiniebla, nube; vacío, desnudez; ahogo; flaqueza; mancha; pobreza, miseria; carga; abismo, mar, agua tenebrosa; angostura, mazmorra; herida, llaga. Se ha anotado también la tensión del símbolo que expresa el «proceso que empieza en noche y concluye en llama»²⁴, proceso que conduce de la oscuridad a la llama viva y luminosa. Esta riqueza de significados, esta plétora semántica hace casi ridícula la pregunta ingenua que surge en la mente de todos los lectores de *La noche oscura*. ¿Qué significa, en definitiva, la noche en san Juan? Significa todo eso y mucho más. Significa —como se encargará de mostrarnos la exégesis del santo— noche del sentido y noche del espíritu. Significa purificación activa y proceso de purificación al que Dios somete al hombre.

Pero, ingenuamente—esto sólo se puede hacer así—, pienso que si hubiese que buscar el primer significado del símbolo, el más próximo a la experiencia simbólica que lo origina y hace posible todas las variaciones semánticas desarrolladas por la exégesis del propio místico y de los que nos aproximamos a su lectura, nos veríamos remitidos a un núcleo significativo que podríamos expresar en términos como estos: en el símbolo de la noche accede a la claridad oscura del lenguaje la experiencia de que el hombre no es pura opacidad, mudez como la de los objetos, pero tampoco es pura transparencia, disposición absoluta de sí mismo, reflexividad total sin resto ni dato previo. El hombre sabe bien de sí, del mundo, de la verdad, pero ¡es de noche! En el símbolo de la noche aflora a la palabra y a la expresión la conciencia de que el hombre es más de lo que él mismo es capaz de saber y de decir sobre sí mismo. Es la primera expresión de la verticalidad y la profundidad que originan todo el dinamismo expresivo. En él se expresa que la presencia de sí, de los objetos y del mundo que constituye el campo ordinario de la conciencia está habitada por otra presencia tan impalpable como innegable, tan invisible como inconfundible, que sólo se deja percibir como ausente.

23 M. J. Mancho Duque, *El símbolo de la noche en san Juan de la Cruz. Estudio léxico semántico*. Estudios de la Universidad de Salamanca, 1982.

24 J. Guillen, «Lenguaje insuficiente. San Juan de la Cruz o lo metálico místico», en *Lenguaje y poesía*, Alianza, Madrid, 1969.

La noche es, en última instancia, y en la misma medida en que es uno de los símbolos originarios de la experiencia de sí mismo, uno de los símbolos originarios para Dios; y dada la forma experiencial, dinámica, existencial y relacional en que el místico habla de Dios —porque no habla de él como un objeto, como una realidad frente al hombre—, la noche es, tras el símbolo presente en la dinamicidad de la experiencia, el símbolo por excelencia de la constituyente, y por eso cierta y oscura, presencia de Dios en el sujeto. Dios es noche, dice nuestro autor de la forma más clara y expresa²⁵. Dios irrumpiendo en la conciencia, embistiendo la persona. Pero no con una irrupción circunstancial, categorial, añadida a la presencia ya constituida del hombre, sino dando de ser y por tanto no dejándose connumerar con los entes; dando de ver y por tanto sin dejarse ver como los objetos todos del mundo que baña con su luz; dotando de valor, haciendo valiosos a la persona y a su mundo y, por tanto, más allá de los valores que en ellos se instauran.

Desde esta raíz se desarrollan las demás valencias significativas. La noche no es fundamentalmente para el místico una fase de la experiencia de Dios por la que esta tenga que pasar y que pueda superar definitivamente. En la noche se simboliza una dimensión constitutiva de esa experiencia que a su vez no es algo que el hombre hace, algo que le ocurra, sino una forma de decir su ser. Ésta sólo puede tener lugar en la fe, y también de la fe se dice que es la noche. En el símbolo de la noche el místico poeta expresa su toma de conciencia de que esa Presencia, que hace brotar la presencia que es el hombre, sólo puede ser percibida bajo la forma de la ausencia; que la certeza que confiere su autorrevelación, la patentización de sí que supone su condición de absoluto, sólo puede ser vivida por el hombre de forma oscura.

Hacia esta interpretación de la raíz del símbolo nos orientan los desarrollos teóricos de los comentarios en medio de su tendencia a la utilización alegorizante y de la explicación racional del mismo con vistas a la construcción de una sistematización coherente del conjunto de la vida mística. En efecto, en esos comentarios la noche aparece con frecuencia como medio de purificación activa o pasiva de las secuelas del pecado, de los apetitos y hábitos desordenados, de las múltiples imperfecciones; purificación indispensable para la preparación a la unión con Dios²⁶. Pero más

25 Cf., por ejemplo, 2 S 2,1

26 1 N 2,8, 3,3, 1 N 14 De hecho noche aparece con frecuencia como sinónimo de purificación

radicalmente la noche, sobre todo en sus últimas fases, aparece orientada a desasir al sujeto de sí mismo, a reorientar su tendencia a realizarse bajo la forma de la autoafirmación y la constitución de sí mismo en centro de todo, a liberarle de la tentación de buscar su salvación en la posesión y el espíritu de propiedad. La noche es entonces descrita como la mano de Dios pesando sobre el sujeto para superar la fuerza de gravedad que le hace girar en torno a sí mismo y le dispone a dejarse atraer por la fuerza de la gravedad que Dios ha imprimido en su naturaleza y que «le fuerza» a buscar, sin muchas veces saberlo, su centro en Dios.

La noche es, pues, la expresión simbólica de la necesidad del hombre de descentrarse para encontrar en Dios su verdadero centro; la expresión de la convicción a que Dios lleva al sujeto de que tiene que pasar por el anonadamiento de sí para poder existir con el ser mismo de Dios; la noche es el símbolo de que para salvarse el hombre tiene que consentir de alguna manera perderse a sí mismo. Es la expresión de la necesidad expresada en el texto de la *Subida*, «para venir a serlo todo, no quieras ser algo en nada». Por eso la noche no supone tan sólo una purificación de las imperfecciones, de los hábitos desordenados. Es la expresión de la necesidad para el hombre de salir de sí, de su forma limitada de ser, de pensar y de querer; de la profunda pobreza de su ser, que necesita ser transformada en la forma de conocer, de querer y de ser de Dios mismo²⁷. Por eso, cuando explica el alcance del «salí» en el comentario de *Noche* a la primera estrofa, escribirá el santo:

Salí de mí misma, esto es, de mí bajo modo de entender y de mi flaca suerte de amar... Mi entendimiento salió de sí, volviéndose de humano y natural en divino... Y mi voluntad salió de sí haciéndose divina... Y finalmente, todas las fuerzas y afectos del alma por medio de esta noche, y purificación del hombre viejo, todas se renuevan en temples y deleites divinos²⁸.

Esta transformación del ser del hombre que opera la noche indica el alcance a un tiempo antropológico y teologal del símbolo y explica las expresiones del libro II de la Noche sobre su experiencia extremadamente dolorosa para el hombre que la vive como «inmensa y oscura carga», «vacío y suspensión» que le produce asfixia, encerramiento en «oscura mazmorra». Experiencia de que la noche «de tal manera la destrica y decuece la sustancia espiritual,

27. F. Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz*, cit., pp. 626-628.

28. 2 N, 4.

absorbiendola en una profunda y honda tiniebla, que el alma se siente estar deshaciendo y derritiendo... con muerte de espíritu cruel»²⁹.

Tratemos de precisar, con términos tomados de la antropología del santo, ese alcance antropológico y teologal que acabamos de atribuir al símbolo de la noche desde la escucha misma del símbolo. Es bien sabido que en la obra de san Juan de la Cruz se entrecruzan diferentes antropologías. La más fácilmente observable y más sistemáticamente formulada es la que distingue los niveles de los sentidos corporales, los sentidos internos, las facultades del alma con sus afecciones, pasiones y actos propios y el espíritu, el centro del alma donde tiene lugar el encuentro con Dios.

Por debajo de esta antropología de corte escolástico enriquecida con aportaciones de los místicos medievales, una lectura atenta de los comentarios, *Subida y Noche* sobre todo, descubre la presencia de una triple dimensión que constituye la estructura de la persona humana. Esta aparece por su nivel corporal tal como se ejerce a través de los sentidos, como ser-en-el-mundo, que busca en la relación con los objetos su propia realización. Pero el hombre no se reduce a esta dimensión. Trasciende por su condición espiritual la simple presencia en el mundo, aparece dotado de una interioridad que se manifiesta en las operaciones del entendimiento, la memoria o posesión de sí mismo a través de la sucesión temporal y el querer y la libertad.

Pero la dimensión espiritual de la persona no se identifica ni puede por tanto realizarse plenamente, en una mera reflexión sobre sí mismo; la dimensión espiritual del hombre no se agota en la mera disposición de sí. El hombre, para san Juan de la Cruz, es un ser-para-Dios. Por eso las facultades espirituales del hombre tienen que ser transformadas por la tensión, la relación teologal: fe, esperanza y amor, que le disponen para la plenitud más allá de sí mismo, la plenitud en Dios.

Esta antropología ya de suyo dinámica —que se manifiesta de la forma más originaria en el dinamismo que anima a todos los poemas: «subí», «iré», «volé»— se formula también en clave de deseo y se modula en una larga serie de términos: apetito, afición, pasión, angustia, ansia, inflamación que constituyen la constelación de los términos en que se expresa en todas las formas posibles, con sus tentaciones, peligros, desviaciones, aproximaciones, el movimiento del amor, principio, fin y sustancia de la vida

humana. En esta antropología dinámica el punto de partida es lo que podríamos llamar *conatus essendi*, una tendencia a ser que se realiza bajo la forma del deseo. Como para Spinoza «el deseo es la esencia misma del hombre», el hombre para san Juan de la Cruz es «un ser de deseo»³⁰. El deseo contiene evidentemente la doble dimensión de la carencia y la tendencia a satisfacerla. Ahora bien, la estructura del deseo humano para san Juan de la Cruz no se agota en esta doble dimensión. Está constituida por una desproporción interior que le lleva a distinguir los deseos concretos del deseo radical. «Niega, escribe con toda claridad, tus deseos y hallarás lo que desea tu corazón»³¹.

Todo el proceso purificador, todo el itinerario del alma a Dios podría resumirse en ese proceso de los múltiples deseos del apetito que vierte al hombre fuera de sí, hacia los objetos de esos deseos, ya sean materiales o espirituales como si su posesión pudiese plenificarle, a lo que de verdad desea su corazón, es decir, hacia la presencia de la que procede y con la que sólo puede encontrarse yendo más allá de sí mismo. Tal vez a esa desproporción alude también la distinción que aparece en una carta resumen de toda su obra entre la voluntad como sentimiento y la voluntad como operación, distinción que recordaría la que establece el Blondel de *La acción* entre la *volonté voulante* y la *volonte voulue*. Pues bien, la noche es precisamente el símbolo para esa distancia, esa desproporción interior al sujeto y que éste tiene que superar para coincidir consigo mismo. La noche es el medio para el ahondamiento de los deseos y las acciones todas del hombre hasta adecuarlos a la profundidad de Dios.

Referido por sus acciones, cuando éstas surgen del deseo propio, al mundo, a los objetos, a sí mismo, a su representación de Dios, a sus gustos o sentimientos de Dios, el hombre se encierra inevitablemente en el círculo de su finitud. Para que la salvación del hombre, connaturalmente insatisfecho con todas las realidades finitas por el deseo profundo que Dios ha puesto en él, pueda tener lugar es indispensable que «la boca del deseo vaciada de cualquier otra llenura»³² se abra hasta el cielo. O, con términos más próximos a santa Teresa, para que el deseo del hombre pueda ser deseo de Dios, Dios mismo tiene que dilatarlo para hacer efectiva la capacidad de infinito que ha puesto en su naturaleza: *dila-*

30 B Spinoza, *Ética* IV, cit M^e Sagrario Rollan, «Amour et désir chez saint Jean de la Croix», *Nouvelle Revue Théologique* 113 (1991), pp 498-515

31 D 15

32 Fp 7

tasti cor meum, «abre y dilata la boca y yo te la henchiré»³³. Un Dios que no hiciese más que satisfacer el deseo del hombre sería un Dios humano, una proyección del deseo del hombre. No sería Dios. San Juan de la Cruz se ha adelantado a las críticas del ateísmo moderno posterior a Feuerbach al rechazar, al descalificar un Dios que se redujera a la representación, el deseo o el gusto que el hombre puede tener de él. Entre el deseo del hombre y su plenificación, para que ésta pueda ser a la medida de Dios y no a la del hombre, se ha de interponer en todos los niveles de la estructura humana (apetito, actos espirituales y el fondo mismo del espíritu) la distancia, la ausencia, la noche. Desde el hombre solo, desde su solo deseo es imposible iniciar el vuelo que le lleve más allá de sí mismo. Para que el hombre pueda trascenderse —condición indispensable para realizarse— el Absoluto mismo tiene que irrumpir en el hombre; o, mejor, éste tiene que dejar al Absoluto que hable a su deseo. Solo esa palabra del Absoluto descubre al deseo humano la verdad que lleva dentro, la consistencia que encierra su limitación.

Però ¿cuál puede ser esta palabra del Absoluto? Esta no puede ser ninguna palabra del propio sujeto; ninguna representación que el pueda hacerse; ningún deseo ni gusto propio, aunque se dirija a Dios, aunque tenga a Dios por objeto. Cualquiera de estas palabras tomadas por el Absoluto no harían más que confirmar al deseo en su finitud autosuficiente. Aquí tiene que intervenir el silencio de Dios que despoje al deseo humano de todo descanso en lo finito. Ese silencio, esa ausencia, son indispensables para hacer efectiva la ruptura de nuestro ser deseante y abrir por fin al hombre a la Presencia que lo origina. Solo así se pasa de los deseos a lo que de verdad desea el corazón; solo así se supera la voluntad como sentimiento y se la libera para esa operación suprema que es el amor. La noche es, pues, el proceso que ahonda la conciencia, la voluntad y el ser del hombre a la medida de Dios³⁴.

Así comprendido, el símbolo de la noche despliega ante nosotros su extraordinario poder iluminador sobre la condición humana. Así comprendido, manifiesta con toda claridad que la ausencia, el silencio, el oscurecimiento de Dios no son episodios exclusivos del itinerario del místico. Son dimensiones de toda relación auténticamente religiosa con Dios. Más aun, son aspectos de

33 *Ibid* SI 80, 11

34 P. Gilbert, *Une anthropologie à partir de saint Jean de la Croix* — *Nouvelle Revue Théologique*, 103 (1981), pp. 551-552, a propósito de la obra de A. Cugno, *Saint Jean de la Croix*. Eyraud, Paris, 1979

toda experiencia humana que llegue a sondear toda la profundidad de este ser del hombre, con un misterio en su interior, con un abismo como fundamento, y que, por eso, sólo puede alcanzar la propia medida, renunciando a hacer pie en sí mismo, o utilizando otra imagen, trascendiéndose.

Esta lectura del símbolo de la noche nos orienta, mas allá de las expresiones que de él dio san Juan de la Cruz y de las experiencias personales, históricamente condicionadas, que están por debajo de ella, a expresiones y experiencias del hombre de todos los tiempos revestidas de las más variadas imágenes y conceptualizaciones y posiblemente vividas desde las interpretaciones más diferentes, teístas y ateístas, religiosas y profanas. Esta lectura ilumina experiencias humanas que parecen sustraerse a toda posibilidad de sentido religioso y abre el camino hacia presagios de la presencia de Dios en situaciones en las que todo parece ocultarla. Es decir que esta lectura del símbolo de la noche abre la posibilidad de un diálogo fecundo de san Juan de la Cruz con situaciones y experiencias históricas y actuales cuya aparente disparidad las haría opacas entre sí y absolutamente incommunicables.

Las posibilidades de diálogo que brinda esta interpretación del símbolo de la noche son incontables. Cabría, por ejemplo, interpretar desde ella esa honda experiencia del hombre contenida en el budismo y en su silencio absoluto de Dios, en su aparente ateísmo, en el que la luz irradiada por el símbolo de la noche nos permitiría mostrar una soledad sonora, una música callada en la que el Misterio brilla precisamente por su ausencia.

Cabría referirse a las experiencias religiosas de tantos contemporáneos nuestros para los que el silencio cultural, el eclipse de Dios parece haberse interiorizado y a fuerza de predicar en el desierto sienten que el desierto ha asolado su propio interior, ven reducidos todos los esfuerzos de su oración a un monólogo desesperante, experimentan como único estado de espíritu el cansancio espiritual, se quejan de haber trabajado toda la noche en vano y sufren la tentación de que todo les parezca un sueño³⁵, con lo que Dios no será para ellos, como para Jeremías, más que «aguas engañosas», es decir, un puro espejismo³⁶.

Dejando estas y otras posibles situaciones, nos referiremos tan sólo a tres que nos parecen particularmente actuales: la experiencia del sufrimiento que todos en mayor o menor medida padece-

35 Santa Teresa de Jesús CC I 29

36 Jt 15,18

mos; la experiencia agobiante del mal que nos excede pero que de una u otra forma causamos; y la conciencia de sinsentido que origina no pocas formas de ateísmo y de nihilismo que oscurecen la situación espiritual de nuestro tiempo.

Anotemos antes de entrar en la descripción de cada una de estas situaciones el sentido de nuestra reflexión sobre todas ellas. No se trata de afirmar que donde quiera que esas experiencias se producen estamos sin más ante experiencias identificables con la experiencia de la noche oscura descrita por san Juan de la Cruz. Se trata más bien de mostrar que situaciones de total o casi total oscurecimiento de Dios pueden constituir tal purificación de la persona, tal ahondamiento de su capacidad de percepción, tal agudización de sus posibilidades de juicio y de discernimiento, tal transfiguración del fondo de sus deseos que, independientemente de la interpretación categorial con que formule su experiencia, ésta le aproxime efectivamente a la presencia misteriosa de Dios y le acerque a un reconocimiento ejercido y practicado de esa presencia, incluso si su razón, su pensamiento y su sentimiento ofuscado por lo negativo de la experiencia, se obstina en la negación e incluso la crítica de esa oculta presencia.

El principio que guía nuestras reflexiones podríamos formularlo con palabras de san Juan de la Cruz en estos términos:

Por grandes comunicaciones y presencias y altas y subidas noticias de Dios que un alma en esta vida tenga, no es aquello esencialmente Dios ni tiene que ver con él, porque todavía, en la verdad, le esta al alma escondido y siempre le conviene al alma sobre todas esas grandezas tenerle por escondido y buscarle escondido, diciendo: «¿A dónde te escondiste?»; porque ni la alta comunicación y presencia sensible es mas testimonio de su presencia, ni la sequedad y carencia de todo eso en el alma es menos testimonio de su presencia en ella, por lo cual dice el profeta Job (9, 11) si vimiere a mi, es a saber Dios, no lo vere; y si se fuese, no lo entenderé. En lo cual se ha de entender que, si el alma sintiere gran comunicación o noticia de Dios u otro algun sentimiento, no por eso se ha de persuadir a que aquello sea tener más a Dios o estar mas en Dios, ni tampoco que aquello que siente o entiende sea esencialmente Dios, aunque más ello sea, y que, si todas esas comunicaciones sensibles o intelgibles le faltaren, no ha de pensar que por eso le falte Dios, pues que realmente ni por lo uno puede saber estar de cierto en su gracia, ni por lo otro estar fuera de ella...³⁷.

37 CA 1,2; cf también CB 1,12: «No seas como muchos insipientes que piensan bajamente de Dios entendiendo que, cuando no lo entienden o le gustan o sienten, esta Dios mas lejos y mas escondido, siendo mas verdad lo contrario, que cuanto menos distintamente lo entienden, mas se llegan a el . ».

Sólo que este principio, aplicado por san Juan a la vida espiritual y sus avatares de consuelos y desconsuelos, claridades y oscuridades, el símbolo de la noche leído en todo su alcance antropológico y teológico nos permite extenderlo al conjunto de la experiencia y de la vida humana, permitiéndonos sospechar que situaciones negativas de las mismas, en la medida en que oscurecen lo que la razón natural tiende a saber de Dios y en la medida en que socavan lo que el deseo humano tiende naturalmente a esperar de él, constituyen un trabajo de purificación efectiva de la persona que la predispone para un auténtico encuentro con el Dios invisible, y en algunos casos puede incluso constituir un verdadero encuentro, más allá de los sentimientos y representaciones con que el sujeto interpreta esas experiencias³⁸.

V. LA EXPERIENCIA DEL SUFRIMIENTO

Es una experiencia que no necesitamos describir. La vida se encarga de que todos sepamos lo que es sufrir. Con esa expresión nos referimos a la experiencia del sufrimiento en su calidad de experiencia englobante que afecta al hombre entero más allá de las distinciones entre sufrimiento corporal y espiritual, físico y moral. Nos referimos sobre todo a la experiencia del sufrimiento cuando adquiere esos grados de intensidad que nublan nuestra visión de la vida, ponen en cuestión la existencia, oscurecen el horizonte por el que discurre y socavan la confianza fundamental en la realidad indispensable para orientarse con sentido en ella. Nos referimos pues a ese sufrimiento que S. Weil resumía en el término de *malheur*, la desdicha³⁹.

Que tal experiencia del sufrimiento oscurece la presencia de Dios es un hecho innegable. La historia religiosa de la humanidad es buen testimonio de ello. Un texto reciente lleva este título significativo: «La noche oscura del sentido: experiencia del sufrimiento

38. Cf. H. U. von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Freiburg i.Br., 1969, p. 82; *cit.* en M. Schneider, «Gottesbegegnung und Leideifahrung», en G. Fuchs (ed.), *Die dunkle Nacht der Sinne. Leideifahrung und christliche Mystik*, Patmos, Dusseldorf, 1989, p. 167. También M. Platow, «Menschenleid als Leiden an Gottes Verborgenheit»: *Theologische Zeitschrift*, 40 (1984), pp. 275-293.

39. Cf. «El amor a Dios y la desdicha», en *Pensamientos desordenados*, Trotta, Madrid, 1995, p. 61 ss. También «La desgracia», en *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid, 1994, pp. 119-123.

y mística cristiana»⁴⁰. El sufrimiento oculta la presencia de Dios, con frecuencia, de una forma superficial. Como cuando ante ese hecho predomina la pregunta por su causa, su razón de ser, y el que sufre se pregunta por que Dios me envía el sufrimiento, por qué permite que sufra, esas preguntas que han originado los variados proyectos de teodicea, es decir, de intento de explicación teológica del problema.

Decimos que se trata en esos casos de un oscurecimiento superficial, porque el planteamiento muestra una muy superficial imagen y tal vez experiencia de Dios, la imagen de un Dios en definitiva inmanente al mundo, mezclado con él y su funcionamiento, primera causa segunda del acontecer mundano y tapagujeros de la existencia finita. Un poco de reflexión descubre en ese planteamiento teológico del problema del sufrimiento una deficiencia más grave. En él se manifiesta una concepción de Dios al servicio del hombre, pendiente de sus deseos y al que el hombre imagina como necesariamente volcado hacia la satisfacción incluso de sus caprichos.

Naturalmente, un Dios así queda desacreditado en la experiencia del sufrimiento, y la desaparición de esta representación de lo divino y la superación de la experiencia pseudo-religiosa en que se basa permite una notable purificación de la imagen de Dios y ya en ese sentido dispone al hombre para su experiencia auténtica. De ello es buen testigo el libro de Job con la implacable superación de todas las formas entonces practicadas de teodicea y la reducción del hombre al silencio, el polvo y la ceniza, y la confianza a pesar de todo.

Pero en la experiencia del sufrimiento se produce un ocultamiento de Dios más radical que afecta no a la teología sino a la experiencia religiosa y humana misma. La experiencia del sufrimiento hace vacilar la experiencia de la salvación sin la cual la experiencia de la fe, la experiencia de Dios sería imposible. El sufrimiento, en efecto, enerva la tensión del hombre, el dinamismo hacia el más allá que le constituye, vacía de luz su mirada sobre la realidad; contradice fundamentalmente —al menos en apariencia— la experiencia básica del amor de la que vive el creyente y de la que necesita todo hombre para conseguir un nivel de vida humana.

Quien hace esta experiencia no expresará la dificultad que le origina en los términos clásicos de los dilemas con que se enfrenta

la teodicea de inspiración racionalista: o Dios no puede evitar el mal y no es poderoso, ni por tanto Dios, o pudiendo no quiere, y entonces no es bueno, ni Dios, por tanto. Mas bien verá minado el suelo sobre el que podría edificarse su presencia; verá cegada la fuente de amor a la que podría hacer remontarse el curso de su vida; sentirá eclipsarse la luz que podría permitirle poner orden en el mundo y en la historia.

Una experiencia así ¿puede tener otros resultados que la negación absoluta de otra presencia que la de los hechos y las cosas sin razón de ser y sin sentido? Es posible que en algunos casos conduzca a esa situación desesperada en la que ni siquiera es posible hablar de ausencia de Dios, ya que la ausencia vive de la posibilidad de la Presencia: «quien no tiene a Dios en sí, no puede experimentar su ausencia»⁴¹. Una situación en la que la negación de Dios se hace absoluta por falta de los mínimos recursos para sospechar su existencia. Pero la historia de las religiones y la historia misma de la humanidad muestra que la experiencia del sufrimiento puede producir otros efectos en la existencia humana. Con la mayor frecuencia el hombre y no solo el religioso reacciona a esas situaciones con el lenguaje del grito, de la queja, de la pregunta angustiada; y la escucha atenta de estos lenguajes originarios para la experiencia del sufrimiento descubre en ellos la conciencia oscura de que es la misma fuerza que lanza a la existencia la que en el sufrimiento hace que se la experimente como problemática; que es la misma exigencia de amor que lleva dentro, la que otorga valor añadido de sufrimiento a una situación en la que experimenta la imposibilidad de que ese amor sea efectivo. Esto es lo que ha hecho posible, a lo largo de esta historia interminable del sufrimiento humano, que muchos hombres hayan podido confiar en esas situaciones, más allá de toda razón humana para la confianza, haciendo, en esos casos al menos, la experiencia paradójica de una presencia anunciada sólo bajo la forma de la ausencia, pero anunciada con extraordinaria pureza.

Naturalmente tal confianza más allá de las razones para confiar, tal esperanza contra toda esperanza, no explica el sufrimiento, ni siquiera consuela de él en el sentido de eliminarlo. Pero sí lo inscribe en un horizonte de sentido que le quita su poder disolvente y destructor y le convierte en testigo y mensajero de una presencia tan imposible de captar como necesaria para vivir.

Tal vez estas fragmentarias insinuaciones ayuden a comprender por qué no solo el sufrimiento es un posible lugar para el encuentro con Dios, sino que de hecho la experiencia del dolor es un componente de toda experiencia espiritual. Que puede ser vivida de formas muy diferentes, pero que no puede faltar sin que esa experiencia espiritual se vea expuesta a la inautenticidad. Tal vez de todo hombre pueda decirse, deba decirse como los discípulos dijeron de Jesús cuando a la luz de la resurrección comprendieron el significado de su muerte: «convenía que el hijo del hombre padeciese y así entrase en su gloria». Y es que, en efecto, a la luz de la experiencia del dolor de los grandes creyentes, se comprende que el dolor purifica radicalmente la experiencia y la imagen de Dios, sitúa el encuentro con Dios en su verdadero lugar: la fe oscura y la esperanza que superan las tentaciones de fabricarse un Dios según la propia imagen. El dolor se torna así, por paradójico que parezca, «sacramento de salvación»⁴² en la medida en que preserva el silencio y la ausencia de Dios indispensables para que el Dios de la salvación no sea un Dios a la medida de nuestros deseos. Tal vez podríamos añadir, desde la luz que supone para los cristianos la experiencia paradigmática de Jesús, que sólo quien desde una experiencia honda de sufrimiento ha experimentado el abandono, la dolorosa ausencia de Dios («Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»), puede decir con pleno significado: «en tus manos encomiendo mi vida», es decir, encontrarse con Dios a través de la absoluta confianza.

VI. OSCURECIMIENTO DE DIOS Y EXPERIENCIA DE DIOS EN LA EXPERIENCIA DE LOS FRACASOS HUMANOS COLECTIVOS

Para identificar las situaciones a las que me refiero, invito tan sólo a recordar lo que supuso para la conciencia humana y cristiana después de la Segunda Guerra Mundial el conocimiento y la asimilación del «holocausto», es decir, el sacrificio de millones de judíos durante la época del dominio nazi en Alemania. Esa palabra «holocausto» evoca todavía el abismo de sufrimiento de tantísimos inocentes, el rostro más odioso de la barbarie a la que puede llegar la razón humana, el fracaso más evidente de la conciencia humana y su aspiración a la justicia y a la bondad. Por eso

el descubrimiento del holocausto supuso una verdadera conmoción de las conciencias, una «ruptura en la historia», una puesta en cuestión de la orientación que los hombres estábamos dando al curso de nuestras vidas, un naufragio de nuestros intentos de explicación de la realidad, de nuestra capacidad para la belleza y, naturalmente, de nuestra conciencia religiosa. Ante ese horror, ¿es todavía posible la filosofía?, se preguntaban los mejores de los filósofos; ¿es posible la poesía?, se preguntaron algunos de los mejores críticos de arte. Muchos hombres religiosos se preguntaron angustiados: ¿es posible la fe? ¿sigue siendo posible la oración? ¿se puede creer en Dios después de Auschwitz? Porque en esa hora de horror, ¿dónde estaba Dios?

Hoy, con nuestros ojos y oídos abiertos gracias a los medios de comunicación a lo que ocurre día a día en todos los rincones del mundo, esa experiencia —felizmente no siempre en el mismo grado de agudeza— se torna algo casi diario. Dejando de lado los accidentes y las catástrofes, las manifestaciones casi constantes de racismo, los problemas de marginación de colectivos enteros, el sufrimiento de tantos inocentes —recordemos las imágenes de los niños de algunas partes del mundo—, la injusticia generalizada, el hambre a escala mundial y tantos otros hechos, constituyen una sacudida permanente de las conciencias despiertas que no puede dejar de tener repercusiones religiosas.

Sin duda los que padecen esas situaciones se preguntarían como nos preguntamos todos en medio del sufrimiento intolerable: ¿dónde está Dios? Pero tanto como ellos, los que por ser cómplices no podemos dejar de sentirnos responsables de esas catástrofes, experimentamos cada día que no podemos intentar pensar a Dios sin que este pensamiento se vuelva contra nosotros; no podemos invocarle como Padre sin que su nombre se nos caiga de los labios. Tanto como quienes las padecen, los que las imponemos o toleramos que se impongan, nos vemos forzados a preguntarnos: aquí, ahora, ¿dónde está Dios?

Por eso la injusticia mundial, el hambre de masas enteras de población, los exilios impuestos, la marginación no son solo elementos de una situación económica y política. No se agotan en ser una interpelación moral. Son parte de nuestra situación religiosa. Son los hechos que originan —mucho más que todos los razonamientos de los filósofos ateos— el mayor ocultamiento de Dios. Bien consideradas las cosas, si la increencia está convirtiéndose en el clima cultural de los países ricos, el hecho no tiene nada de extraordinario. En él podríamos los cristianos descubrir una veri-

tificación de nuestros textos fundacionales. Y no, principalmente, porque el hedonismo, la superficialidad, el consumismo hacen imposible la infraestructura espiritual indispensable para la afirmación de Dios. Verdaderamente: «quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor», y tal vez por eso una generación que da muestras de no amar efectivamente a sus hermanos esta mostrando con su increencia culturalmente generalizada que no conoce a Dios.

Realmente ¡pocos hechos parece que puedan ser identificados con mas razón como la noche oscura colectiva en la que Dios desaparece del horizonte de toda una generación! Pero no es esta posible identificación la que nos preocupa. Nos interesa, sobre todo, si una lectura del simbolo como la que hemos propuesto puede ayudarnos a hacer luz en esta hora, particularmente oscura desde el punto de vista religioso, que vivimos.

Estamos convencidos de que es así. En primer lugar, porque este oscurecimiento de Dios, esta percepción de la ausencia de Dios esta evidentemente mas cerca de la experiencia de la fe que esas afirmaciones de Dios puramente religiosas, abstraídas de la situación social de las personas que las hacen evadidas de la vida real y de sus compromisos e inmunizadas contra sus interpelaciones por su reclusion en el ambito de lo puramente teológico o lo meramente eclesástico. El escandalo religioso que estas situaciones provocan y la consiguiente desaparición de ingenuas, interesadas o manipuladoras afirmaciones e imágenes de Dios es tan indispensable para la experiencia verdadera de Dios como ese superar los propios gustos, los apegos, las propias representaciones de Dios a los que se refiere la interpretación por san Juan de la Cruz de la noche oscura desde la conciencia de que nada de todo eso es Dios. Es verdad que este escandalo conducirá a no pocos de nuestros contemporáneos a determinadas formas de ateísmo, de negación de Dios. Pero no olvidemos que si hay ateismos ingenuos, superficiales, arrogantes —como formas religiosas ingenuas y superficiales de afirmar a Dios—, que creen poder llegar a demostraciones apodicticas de que Dios no existe, también hay formas de «ateísmo preocupado»; esas formas que K. Rahner describía como «el horror de la ausencia de Dios en el mundo, el sentimiento de no poder realizar ya lo divino, la consternación por el silencio de Dios», a las que podríamos añadir sin duda las surgidas del escandalo que provocan las situaciones a las que venimos refiriéndonos. Y esas formas de ateísmo preocupado son, o pueden ser al menos, «el crecer de Dios en el espíritu de la humanidad», es decir, lugares de la experiencia de Dios desde la ausencia,

a pesar de las interpretaciones formalmente y categorialmente ateas que los sujetos puedan ofrecer de ellas⁴³. En efecto, esa negación escandalizada de Dios supone ciertamente la conciencia de la ausencia, pero esta conciencia está provocada y sostenida por una aspiración a la justicia que no es lo suficientemente viva como para imponerse con evidencia a la conciencia pero tiene intensidad suficiente para rebelar al hombre contra esta situación y contra las falsas representaciones de Dios que están en connivencia con ella.

También los creyentes cuya confianza en Dios se ve conmovida pero no enteramente arrasada por estas situaciones tenemos la posibilidad de convertir el oscurecimiento y la ausencia de Dios que provocan en ocasión de una más honda experiencia de ese Dios ausente. Anotemos, entre otras muchas posibles reflexiones, que la descalificación moral que nos infligen nos descubren de la forma más radical nuestra condición de pecadores, nos desaloja de todo sentimiento de autocomplacencia, desarraiga la convicción de autosuficiencia y nos expone así al descentramiento, a la salida de nosotros mismos que supone la verdadera experiencia de Dios. Por otra parte, es muy probable que en una circularidad muy propia del conjunto de la vida cristiana, este descentramiento radical al que nos ha dispuesto la toma de conciencia de la injusticia, constituya el más eficaz motor para la conversión efectiva, para la movilización de todas nuestras energías hacia la superación de esa situación en el compromiso efectivo por la instauración de la justicia. El oscurecimiento, el silencio de Dios que esas situaciones originan nos habrá movido así a hacer de nuestra vida una pequeña luz, una discreta palabra a favor de su presencia⁴⁴ y se habrá convertido en medio de una profundización de su experiencia.

VII. LA NOCHE DE LA NADA Y LA LUZ DE LA NADA. NIHILISMO CONTEMPORANEO Y EXPERIENCIA DE DIOS

El nihilismo, tacito o expreso, declarado o vivido de forma inconsciente constituye uno de los elementos característicos y más graves de nuestra situación espiritual⁴⁵.

43 K. Rahner, *Ciencia como confesión*, en *Escritos de teología III*, Taurus, Madrid, 1961, pp. 432-433.

44 Sobre este punto, cf. nuestra nota *El silencio de Dios* *Todos Uno* 90 (1987) pp. 22-33.

45 Actualmente, escribe B. Welte, se asiste ya desde hace tiempo al surgimiento de

Como muestran los estudiosos de la historia de las ideas, el concepto no es nuevo, como no lo es el hecho al que se refiere. Tuvo su primera manifestación en el escepticismo radical representado por Pirrón, al que tantas veces se ha visto en la necesidad de contradecir y de refutar la filosofía. Se ha hecho presente con mucha frecuencia en la constatación de la fugacidad como sustancia misma de la vida y en el pesimismo que eso origina. Así lo formulaba Mefistofeles en el *Fausto* de Goethe: «soy el espíritu que siempre niega y ello con razón, pues todo lo que surge no vale más que para perecer. Por eso más valiera que nada surgiera». El término se ha utilizado en ocasiones para designar los sistemas fenomenistas que reducen la realidad del mundo a apariencia⁴⁶. Pero sin duda el nihilismo ha revestido sus formas más radicales a partir del siglo pasado, tras las formulaciones precursoras y expresamente proféticas de Schopenhauer y de Nietzsche. El primero, en un sistema de pensamiento que representa una especie de budismo y de doctrina hindú del Karma absolutamente secularizadas, es decir, separados de la aspiración a la salvación, describe la vida como llena de sufrimientos y la concibe como una lucha que oscila entre el dolor del deseo —basado en la carencia— y el dolor del hastio y la inanidad, único resultado de los que han visto satisfechas todas sus necesidades. La vida —surgida del impulso irracional de la voluntad— resulta así una pasión inútil, un paso en falso, un error, al que el hombre no pierde nada con renunciar.

Con Nietzsche el nihilismo se radicalizará porque afecta a esa relación entre ser y verdad, entre ser y bien que es el supuesto y fundamento aparentemente irrenunciable sobre el que se fundaba el sistema de los valores y el orden del pensamiento de la cultura occidental.

La conciencia del derrumbamiento de ese orden enfrenta por primera vez al hombre con un abismo en el que parece que no puede más que naufragar la razón y la voluntad. Recordemos el texto resumen de la genealogía de la moral:

Hasta ahora no se ha dudado y vacilado lo mas mínimo en considerar «bueno» es superior a «malvado», superior en valor en el sentido de ser

la experiencia de la nada —es decir, al surgimiento del nihilismo— (*La luce del nulla sulla possibilita di una nuova esperienza religiosa* Quermiana, Brescia, 1983, p. 32)

⁴⁶ Cf. Nihilismo, en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía* Alianza, Madrid, 1979, vol. III, pp. 2365-2367

favorable, útil, provechoso para el hombre como tal... Que ocurriría si la verdad fuera lo contrario? Si en «bueno» hubiese un síntoma de retroceso y un peligro, una seducción, un veneno, un narcótico⁴⁷.

Como consecuencia de esta transvaloración se impondrá la constatación del loco de *La gaya ciencia*: «vagamos como por una nada inmensa».

Tras estos anuncios de la filosofía del siglo pasado no es extraño que se haya extendido en nuestro siglo la «pleamar de nihilismo» que el mismo Nietzsche profetizara, bajo las formas más variadas. Las del nihilismo desesperado proclamado medio enfática, medio irónicamente por Cioran y sus epígonos: «el ser no es más que una pretensión de la nada»⁴⁸; las del nihilismo resignado y decepcionado que se expresa en la impresión de la «insoportable levedad del ser»; las de los pensamientos actuales y las formas de vida que, sacando las consecuencias de los fracasos de todos los sistemas de pensamiento, se instalan o mejor se deslizan por las formas de pensamiento débil, la instalación en lo inmediato, lo fragmentario, lo instantáneo, y el gusto recobrado por lo sólo finito. Es lo que un filósofo ha denominado «el nihilismo de masas», cuyas dos creencias elementales son: que no hay nada que hacer con la propia libertad y que, en consecuencia, nada hay tampoco que hacer con la propia razón⁴⁹.

Parece evidente que el nihilismo bajo todas sus formas constituye la forma más radical de oscurecimiento, de ausencia y de silencio de Dios. No en vano Nietzsche lo identifico con el acontecimiento de la muerte de Dios. Parece evidente que este nihilismo democratizado «ciega (paulatinamente o repentinamente) la fuente de la experiencia religiosa, el ojo humano para reconocer la presencia de Dios»⁵⁰ y en la medida en que ese nihilismo condiciona la forma de pensar de los propios creyentes, tal vez se pueda decir que se puede infiltrar insidiosamente en su interior.

¿Habrà que concluir de ahí la imposibilidad para el pensamiento y para la sensibilidad de nuestro tiempo de toda experiencia de Dios? ¿Habrà que declarar esta ausencia de Dios una ausencia total y definitiva?

47 F Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1983, Prólogo, p. 6

48 *Breviario de podredumbre*, Laurus, Madrid, 1972, p. 66

49 M. García Baro, «Del ateísmo interior» *Revista Española de Ecología*, 48 (1988), p. 479

50 *Ibid*

No es ciertamente fácil responder a preguntas tan radicales. Pero comencemos por observar un extraño parentesco de las formulas más decididamente nihilistas con las que han utilizado no pocos creyentes en determinadas situaciones aparentemente distantes de las nuestras. Observemos, por ejemplo, que la misma Escritura contiene expresiones que soportan el parangón, en cuanto a radicalidad en la negación, con las más radicales de los nihilistas. Basta referirse a las citas de la Escritura en las que san Juan de la Cruz apoya su descripción de las formas más densas de *Noche oscura*⁵¹. Recordemos tan solo como ejemplo una no aducida por nuestro místico que pone en movimiento la dialéctica del libro de Job:

Muera el día en que nací y la noche que dije: se ha concebido un varón.
Que ese día se vuelva tinieblas, que Dios desde lo alto no se ocupe de él,
que sobre él no brille la luz — que la niebla se pose sobre él, que un eclipse
lo aterronice, que se apodere de esa noche la oscuridad — que esa noche
quede estéril — que la maldigan los que maldicen el océano — que se velen
las estrellas de su aurora. Por que al salir del vientre no morí — por que
dio luz a un desgraciado y vida al que la pasa en amargura, al que ansía la
muerte que no llega — al que se alegraría ante la tumba y gozaría recibir
sepultura, al hombre que no encuentra camino porque Dios le cerró la
salida.⁵²

A esta cita podrían añadirse otras muchas del libro de los Salmos, de Jeremías. Anotemos, como ejemplo menos aducido, las expresiones de escepticismo radical, las más próximas a las de los nihilistas, irónicos y escepticos de nuestros días del Eclesiastes, incluidas también en el canon de las Escrituras y que se resumen en lo que constituye el *leit-motiv* del libro: «vanidad de vanidades y todo vanidad», que algún comentarista contemporáneo asegura que podría traducirse como: «total sinsentido», con lo que la clásica expresión quedaría: «todo es total sinsentido».

A esta primera causa de extrañeza se añade la que produce la frecuencia y la radicalidad con que los más eminentes creyentes se han referido a la ausencia de Dios, a su desaparición del horizonte de sus vidas y al consiguiente desplome de todas sus seguridades, como a un elemento de su experiencia de Dios: comenzando por el mismo san Juan de la Cruz que es reconocido como quien mejor ha expresado, descrito e interpretado el fenómeno justamente a través del símbolo de la noche oscura:

51 2 N 7

52 Jb 3,3 26

cuando esta contemplacion purgativa aprieta, sombria de muerte y gemidos de muerte y dolores de infierno siente el alma muy a lo vivo que consiste en sentirse sin Dios y castigada y arrojada e indigna de él y mas que le parece que va es para siempre

Se han recogido expresiones simbólicas semejantes en san Gregorio de Nisa, en el Pseudo-Dionisio para el que Dios no tiene nombre porque «trasciende toda entidad», es decir, porque es nada de ente. Pero tales expresiones aparecen de la forma mas expresa en el Maestro Eckhart, quien se refiere al fondo de la divinidad como «soledad» y «desierto» y termina por afirmar: «si el (Dios) no es bondad, ni ser, ni uno ¿que es entonces? El no es nada, no es ni lo uno, ni lo otro». El tema es tan frecuente que ha dado lugar a un «topos», un lugar común en la literatura mística, formulado como *resignatio ad inferos* que Tauler expresaba así: «este hijo del hombre se sumio, por voluntad de Dios, en un sufrimiento de infierno»⁵⁴. Las mas claras expresiones en este sentido las encontramos en una mística de la epoca moderna, contemporánea de las mas extremas afirmaciones de nihilismo y alejada en extremo de sus autores por sensibilidad, formacion y talante espiritual. Nos referimos a santa Teresa de Lisieux, en cuyas notas autobiográficas encontramos expresiones como estas:

«permítame que mi alma se viera invadida por las mas densas tinieblas» Es necesario haber caminado por este sombrío tunel para comprender su oscuridad» pero de pronto las brumas que me rodean se hacen mas densas, penetran en mi alma y la envuelven de tal suerte que ya no me es posible volver a encontrar en ella la imagen dulcísima de mi patria y en el paroxismo de la noche me parece que las tinieblas me dicen, burlandose de mí: sueñas con la luz sueñas con la posesion eterna del creador de todas estas maravillas. Crees poder salir un dia de las brumas que te rodean ¡Adelante! ¡Adelante! Gozate de la muerte que te dara no lo que tu esperas, sino una noche mas profunda todavia, la noche de la nada»⁵⁷

Naturalmente, todas estas expresiones de la Escritura y de los místicos no significan lo mismo que las expresiones nihilistas que intentábamos comprender. Las primeras están hechas desde la conciencia de la ausencia total, desde, aparentemente al menos, el

53 2 N 6,2

54 Cit en J. Sudbrack, *Die Abwesenheit Gottes*, Zurich Einsiedeln Köln, 1971, p. 13

55 *Obras completas* Monte Carmelo, Burgos, 1980, p. 246

56 *Ibid*

57 *Ibid* p. 248

consentimiento a esa ausencia. Las de los creyentes, en cambio —aun en los casos mas extremos como el de Eclesiastes—, se hacen desde la conciencia de una presencia y el consentimiento a esa oscurecida presencia. Pero no convendría que esta observación nos llevase a la trivialización de las expresiones de los creyentes. Éstas no son una dramatización excesiva, una «representación» en el sentido teatral del término, de una experiencia que la fe convertiría en luminosa. Al contrario, todo parece indicar que la fe y el amor no apagados no hacen mas que ahondar todavía mas el alcance de la experiencia y dar, por tanto, a las expresiones una hondura todavía más insondable. En este sentido ninguna expresión de abandono y ausencia de Dios tendrá la hondura del «Dios mío, ¿por que me has abandonado?» del Señor en la cruz. Por otra parte, como el tenue eco del mismo en las palabras de santa Teresita, no son una etapa transitoria sino estación final⁵⁸.

Su existencia en estas condiciones nos orienta hacia la conclusión de que las expresiones del nihilismo no son exclusivas de la increencia; que la impresión, la conciencia de la ausencia, la lejanía y el abandono de Dios son un componente de la actitud de la fe, una dimensión de la conciencia creyente y que donde esta dimensión faltase por completo tendríamos razones para pensar que estamos ante una trivialización, una superficialización y, tal vez, una perversión del creer, del que no cabe eliminar la *insecuritas*, la incertidumbre y el riesgo⁵⁹.

De este elemento de la fe han dado testimonio a su modo las explicaciones teológicas que subrayan el elemento negativo de todo contacto humano con lo divino y la condición del Dios en que se cree de *Deus absconditus*, de Dios ausente, de *latens deitas*. En este sentido se ha escrito recientemente por un teólogo, con razón, que «nada sólido intelectual y existencialmente, nada libre y sereno se puede edificar mientras no se haya afrontado, comprendido y... aceptado la ausencia de Dios»⁶⁰.

Pero la comprensión de la fe que impone la introducción en la misma de la realidad expresada en el símbolo de la noche oscura nos permite arrojar alguna luz sobre el fenómeno del nihilismo. El extraño parentesco de tantas experiencias creyentes con las mas radicales expresiones nihilistas nos permite sospechar en algunas de ellas posibles lugares, extramuros de la Iglesia y de las tradicio-

58 J Sudbrack, *o c*

59 Cf la obra de P Wust, *Incertidumbre y riesgo*, Rialp, Madrid, 1955

60 F Varone, *El Dios ausente*, Sigl Terrae, Santander, 1987, p 11

nes religiosas, de una nueva forma de experiencia de Dios. Se trataría, desde luego, de una experiencia en nuevos términos en los que, por circunstancias históricas muy complejas, predominaría de tal forma la impresión de la ausencia que esta ocuparía todo el campo de la conciencia.

Indiquemos algunas pistas que, prolongadas y desarrolladas, podrían permitirnos verificar la existencia de tales formas de experiencia de Dios en algunas formas contemporáneas de nihilismo o de experiencia de la nada. Gabriel Marcel anotaba ya hace bastantes años la imposibilidad de un nihilismo absoluto, la imposibilidad para el hombre de instalarse definitivamente en la negación absoluta. En efecto la experiencia nihilista no consiste en constatar: «nada existe», ya que la existencia como hecho se impone a la razón de forma inequívoca. La experiencia nihilista consiste, más bien, en declarar esa existencia carente de significado. En declararla desprovista de todo valor. En afirmarla absurda. Ahora bien, tal constatación, tal declaración, tal afirmación supone la presencia en el que la hace de una luz por contraste con la cual la existencia se declara hecho puramente opaco. Supone la presencia de un criterio de sentido que permite declarar la existencia tal como se produce puramente absurda. Es decir, que la misma experiencia y la misma declaración de nihilismo podrían testimoniar la presencia de una luz no afirmada, en la medida en que solo se manifiesta bajo la forma de la oscuridad; la misma falta de noticias contra la que se subleva el nihilismo sería testigo de una espera de noticias que sería ya noticia nada desdeñable de una presencia.

En términos parecidos se expresaba más recientemente B. Welte cuando, analizando la experiencia de la nada que se expresa en el nihilismo, descubría que en ella la nada cobra los rasgos de infinita (vagamos por una nada *immensa*, infinita, decía el propio Nietzsche) y de incondicional que parecen ser en ella la huella de Dios, siempre considerado como ser infinito e incondicional, al que esa nada habría venido a sustituir. Bastaría confrontar esa experiencia de la nada con la insuperable necesidad de sentido que muestra una descripción adecuada de la existencia para que en la experiencia de la nada como sinsentido se descubra en negativo la exigencia de sentido y la presencia a la que remite⁶¹.

Curiosamente la literatura y en especial la poesía contemporánea ofrecen ejemplos de experiencias de la oscuridad de la nada en

las que se abre paso la tenue pero inocultable luz de un ser que no sería accesible más que a través de esa noche. Se ha aludido, por ejemplo, a la experiencia expresada por R. Schneider en su *Winter in Wien* en el que la demolición de todo lo visible, pensable, vivenciable y rehabilitable en relación con Dios y su ser era una «caída en el abismo» que, a pesar «del vacío de Dios que supone» y a pesar «del oscurecimiento de Jesucristo» que comporta, parece que le permite seguir siendo creyente en Dios y cristiano⁶².

B. Welte cita los versos espléndidos de T. S. Eliot, en *Cuatro cuartetos*, esos versos que comienzan: «Oh tiniebla, tiniebla, tiniebla» y que después de expresar que todo y todos vamos a la tiniebla, al vacío en el vacío y que «todos vamos con ellos al silencioso funeral, al funeral de nadie, pues no hay nadie a quien enterrar», continúa: «dije a mi alma, calla y deja que venga sobre ti la tiniebla, que será la tiniebla de Dios», y tras insistir en el vacío y la tiniebla que reinan incluso en la vida cotidiana, repite: «dije a mi alma calla y espera sin esperanza, pues esperanza sería esperanza de lo que no debiera; espera sin amor, pues amor sería amor de lo que no debiera... espera sin pensamiento... así la tiniebla será la luz y la inmovilidad el baile». Para terminar con unos versos que recuerdan incluso en su letra al poeta de la noche oscura por excelencia, a san Juan de la Cruz⁶³.

CONCLUSION

Es posible que en el lenguaje originario como ninguno de la poesía, estos poetas de un tiempo como el nuestro de oscurecimiento

62. J. Sudbrack, *o. c.*, p. 15; G. Luchs (ed.), *o. c.*, pp. 158-161.

63. T. S. Eliot, *Poesías reunidas 1909-1962*, trad. Jose M. Valverde, Alianza, Madrid, 1978, pp. 200-201. Los testimonios poéticos en este sentido son muy numerosos. R. M. Rilke hablaba de la «alegría impenitente / de haber amado cosas que se parecen / a estas ausencias que nos hacen vivir», cit. en M. de Certeau, *La fatigues de croire*, Seuil, Paris, 1987, p. 293. Cabría recordar también algunos versos de J. A. Muñoz Rojas en *Oscuridad adentro* y tantos otros. Desde el terreno de la filosofía recordemos dos testimonios con el mismo mensaje. «Ni siquiera hay que excluir», escribía M. Merleau-Ponty, que... encontremos en ella [la experiencia] un movimiento hacia aquello que en ningún caso podría sernos presente en su original y cuya ausencia irremediable se contaría entre nuestras experiencias originarias» (*Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris, 1964, p. 221). Tal vez la formulación más rigurosa la haya ofrecido W. Weischedel, quien se debatía constantemente con el problema de la teodicea y cuyo testimonio recoge B. Welte: «En el fondo oscuro del vaso / aparece la nada de la luz / la luz oscura de lo divino / es esta: la luz de la nada». Aquí la nada de la luz (la noche oscura del nihilismo) se torna la luz de la nada, que es la luz oscura (rayo de tiniebla) de Dios.

de lo divino estén presintiendo la posibilidad de nuevas experiencias de Dios; experiencias bajo la forma de la ausencia, que con el simbolismo de la noche oscura habrían presagiado los místicos. Cabría, pues, y éste era el objetivo de nuestra exposición, una experiencia de Dios bajo la forma de la ausencia, y el símbolo de la noche oscura nos ayudaría a identificarla en nuestra época y a interpretarla proponiéndola así a la reflexión de la teología actual y a los intentos por construir una identidad cristiana para los tiempos que nos ha tocado vivir.

Capítulo 4

EXPERIENCIA MÍSTICA Y EXPERIENCIA DEL HOMBRE Y DEL MUNDO

Una de las razones por las que la experiencia mística se ha hecho sospechosa para amplios sectores, incluso creyentes, es el temor a que esa experiencia distancie al que la sufre del común de los mortales y sobre todo de la vida real con su carga de exigencias, compromisos, luchas que comporta. Ilustrado con una lectura superficial de la escena de Marta y María (Lc 10, 38-42), tal temor se representa al místico como el privilegiado al que ha tocado la mejor parte de sentarse contemplativamente a los pies del Señor, mientras las duras y menos nobles tareas del servicio recaen sobre las espaldas de los que se dedican a la vida activa.

Para otros, creyentes y no creyentes, el descrédito de la experiencia mística, que cristaliza en un uso peyorativo de la palabra «mística» recogido en los diccionarios, se apoya en la convicción de que la experiencia mística y sobre todo las etapas previas de la vida ascética que la preparan, comportan el abandono y la negación de los bienes del mundo e incluso una abnegación de sí mismo incompatible con la aspiración a la realización de la propia persona a través de la utilización de los bienes mundanos, el goce legítimo del placer corporal y el disfrute de las relaciones interpersonales.

El místico, concluirán no pocos críticos de la religión, es la más clara expresión de la incompatibilidad entre la afirmación del

mundo, de la vida, del hombre, en suma, y el reconocimiento de Dios. Como testigo más acabado de la vida religiosa, el místico representaría la más acabada confirmación de que Dios solo puede enriquecerse a costa del empobrecimiento del hombre.

Los creyentes, por su parte, dispuestos a admitir que la experiencia de Dios conduce a la más perfecta realización del hombre, tenderán a situar al místico en la hornacina a la que lo elevaría una gracia extraordinaria de Dios, irremediamente lejos de la realización de lo humano accesible al común de los creyentes. Sería, pues, un personaje en el que se admirarían las maravillas que Dios es capaz de hacer en el hombre, un ideal inasequible, irrealizable, para los que se ven forzados a vivir en medio de las ocupaciones, las luchas, las alegrías y las penas de la vida ordinaria.

No faltan modulaciones teológicas de la misma dificultad. Para reconocer el *unum necessarium* de Dios y su reino, el místico debería comenzar por menospreciar los valores, ciertamente penúltimos pero no por eso despreciables, de la vida. Al tomar en serio el amar a Dios con todo el corazón, ¿no correrá el peligro de que no le quede corazón para amarse a sí mismo y para amar a los hermanos? Al hacer la experiencia de que «sólo Dios basta», ¿no se expone a que la creación y la vida, con su maravillosa pluralidad de formas, sonidos y colores, le resulte supertflua, irremediamente «de más» para siempre y, por tanto, sin sentido? Si Dios es para el místico «todas las cosas», el todo, sin más; si a quien Dios tiene «nada le falta», ¿no será la mística «huida del solitario al solitario» (Plotino) que le recluya en una soledad en la que no significarán nada el mundo, obra de Dios, y los hermanos a los que Dios ha amado hasta el punto de entregarles su Hijo?

Desde muchas perspectivas vemos así perfilarse una dificultad que parece poner en cuestión la credibilidad de la experiencia mística y que termina por hacerla inaceptable, especialmente para el hombre contemporáneo.

En efecto, todas las características de la comprensión del hombre que comporta la Modernidad coinciden en un cierto antropocentrismo como rasgo original. Ya se la considere como la época del descubrimiento de la dignidad humana y de los derechos fundamentales de la persona; o como el momento de la conquista de la autonomía de la razón; o como el tiempo de la aparición de la igualdad de los hombres y de la consiguiente democracia; o como la etapa del desarrollo del individualismo y de la búsqueda del bienestar para todos; o como la época de la liberación de la servi-

dumbre de la naturaleza y de la adquisición de las condiciones objetivas para la conquista del placer, la Modernidad, sea cual sea el lado desde el que se la considere, aparece como la época del descubrimiento del valor incondicional del hombre, de su dignidad inalienable, de la imposibilidad de mediatizarlo en relación con cualquier fin que no sea él mismo. ¿Cómo entender desde una mentalidad configurada por estas convicciones una experiencia como la de los místicos que parece suponer la desvalorización, la mediatización e incluso la negación del mundo y de la vida del hombre como condición de posibilidad o como consecuencia necesaria?

Por otra parte, hablar de Modernidad es hablar de secularización. Pero secularización significa sobre todo toma de conciencia de la autonomía y del valor del mundo y de la vida en él, frente a la necesaria referencia y sometimiento a lo sagrado propia de las épocas sacralizadas. ¿Cómo aceptar en una época secularizada la descalificación de lo «penúltimo», su mediatización para lo único necesario, que parece suponer el ejercicio de la mística?

Dejemos para más adelante otros aspectos del problema. Los hasta ahora aludidos bastan para mostrar que cualquier redescubrimiento de la mística en nuestro tiempo, cualquier intento por mostrar su actualidad, pasa por la consideración del problema de la relación de la experiencia mística con la afirmación y la realización del mundo y de la vida del hombre. En lo que sigue proponemos algunas reflexiones en torno a este problema fundamental a propósito de san Juan de la Cruz.

I. LA PARADOJA DE LA NEGACIÓN Y EL ESPLENDOR MÍSTICO Y LÍRICO DE SAN JUAN DE LA CRUZ

La primera impresión que produce san Juan de la Cruz a propósito de este problema es ambivalente. Por una parte, la magnificencia de su poesía, la tenacidad con que afrontó la obra de la reforma del Carmelo, su calidad para el discernimiento como maestro del espíritu, muestran sin lugar a dudas que la experiencia mística que indudablemente es el rasgo central de su vida, lejos de cegar las fuentes de lo humano, las ha fecundado hasta producir una figura de talla extraordinaria. La consideración de estos y otros aspectos de la vida de san Juan de la Cruz nos hace descubrir su figura detrás de la célebre caracterización de los místicos cristianos que sin dar ningún nombre concreto propone H. Bergson:

Hay una salud intelectual solidamente fundada, excepcional, que se reconoce sin esfuerzo, se manifiesta en el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, la firmeza unida a la elasticidad, el discernimiento profético de lo posible y lo imposible, un espíritu de sencillez que supera las complicaciones, en fin, un sentido común superior. ¿No es eso lo que se encuentra en los místicos de los que hablamos? ¿No podrían tales místicos servir de prototipo para la definición de la fortaleza intelectual?¹

Pero, junto a esto y por otra parte, la radicalidad extrema de las expresiones relativas a la negación de todo y la abnegación de sí mismo que jalonan sobre todo el doble comentario en prosa al poema *En una noche oscura*; el perfil de su persona y de su vida ofrecido por unos relatos más hagiográficos que históricos; el contenido neoplatónico de algunas de sus explicaciones teóricas del camino de la perfección, así como el estilo y el sabor dualista de algunas de las imágenes de su antropología, producen la impresión de un menosprecio de lo sensible, lo corporal y lo humano, que parece suponer la incompatibilidad de su experiencia mística con una visión integral y positiva del hombre, su vida y su mundo.

Esta ambivalencia hace indispensable una consideración detenida del problema como condición para establecer la credibilidad de la síntesis mística, tanto vivida como formulada, de san Juan de la Cruz para el hombre de hoy.

Para dar explicación a la impresión ambivalente que producen san Juan de la Cruz y su obra en relación con la afirmación y la estima del mundo, la vida y la realización mundana de la persona, me parece útil una referencia al mundo de fray Juan que transparenta su obra y al contexto tanto biográfico como histórico de sus escritos.

Sin que sea posible entrar aquí en las razones, resulta incuestionable el hecho de que en san Juan de la Cruz hay un predominio tal de la obra escrita sobre la persona de su autor que su nombre evoca antes que nada al autor de ese espléndido millar de versos que nos dejó y de las densas páginas de comentarios que les dedicó. Hasta tal punto es fuerte esta impresión que nos resulta extraño que haya hecho en su vida otra cosa que escribir y nos admira que testigos de su vida dijeran que se dedicaba a la escritura «con grandes quebras», casi a ratos perdidos. La obra escrita —expresión sin duda de su experiencia mística, «retazos de su

1 H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, en *Oeuvres*, Centenaire, Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 1169.

alma» (Eulogio Pacho)— oculta más que manifiesta al autor. De hecho su obra contiene —a diferencia de la de santa Teresa de Jesús— escasísimas referencias autobiográficas, de forma que de no haber sido por los testimonios recogidos para su elevación a los altares, casi lo único que habríamos conocido del autor y su vida habría sido la hondura de su experiencia mística y la finura de su sensibilidad estética. Tan cierto parece ser que la vida real, la persona concreta, parecía contar poco para el sujeto —aunque sea pasivo— de esas experiencias y para el autor de esa obra.

Otro tanto puede decirse, y se ha dicho con frecuencia, de la escasez, casi carencia completa de ecos en su obra del momento histórico, extraordinariamente rico en acontecimientos, en que vivió. Si no contáramos con otros documentos que sus escritos nada o casi nada sabríamos del rey de España, de la existencia de la Reforma, de la celebración del concilio de Trento, de la vigorosa reacción contrarreformista de la Iglesia española, de las crisis económicas y sociales de su tiempo que tan agudamente padeció en su niñez. A pesar de que toda su vida discurrió dedicada a la empresa de la reforma del Carmelo, si sólo contásemos con sus escritos, bien poco sabríamos de ella, de sus luchas, de las influencias del rey o de los nuncios en su desarrollo. También aquí el contraste con Teresa es evidente. La vida de san Juan de la Cruz parece haberse limitado a la dirección espiritual de la obra de reforma del Carmelo, pero aun así, bien poco nos dicen sus escritos sobre la historia de esa reforma y la participación de su autor en ella.

A estos factores objetivos se ha añadido el influjo de los testimonios recogidos por sus primeros biógrafos. Por tratarse de testimonios sacados de los procesos de beatificación y canonización, testimonios tendentes a probar que el personaje encarnaba de forma perfecta el ideal de santidad del momento, el resultado de esas primeras biografías se inscribía en el más puro estilo hagiográfico tendente a subrayar la santidad y los milagros más que la vida del siervo de Dios². El resultado de todos estos factores es un san Juan de la Cruz del que han desaparecido casi todos los rasgos humanos concretos, estrictamente biográficos e históricos; personaje «celestial y divino»³ —en esto la santa vino a completar el

2. Para toda esta cuestión es indispensable remitir a los estudios de Teófanés Egido. Cf., por ejemplo, «Claves históricas para la comprensión de san Juan de la Cruz», en Salvador Ros (ed.), *Introducción a la lectura de san Juan de la Cruz*. Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, pp. 59-124; especialmente pp. 62-69.

3. La expresión procede de una carta de santa Teresa a la madre Ana de Jesús, en Beas del Segura. Santa Teresa de Jesús, *Obras*, Católica (BAC), Madrid, 1976, p. 943.

cuadro—, Juan de la Cruz parece haber pasado por el mundo, por su siglo, por la historia, verdaderamente como el rayo de sol por el cristal, sin romperlo ni mancharlo y sin dejarse tocar ni manchar por él.

Antes de pasar a razones mas claras en apoyo de la pretendida evaporacion de lo humano ante el fuego de la experiencia mística de Juan de la Cruz, examinemos el valor de estos primeros indicios. Podría responderse, contra el peso evidente que poseen, en primer lugar, que la imagen se debe más a los testimonios ajenos que a afirmaciones del propio autor. Pero es evidente que la ausencia de referencias en la obra de fray Juan es suficientemente notoria como para que el silencio pueda convertirse en argumento de peso. Cabría responder tambien que la ausencia de referencias no es completa. Que la descripción del valor de las mediaciones religiosas en diferentes lugares de su obra⁴ permite obtener un conocimiento bastante aproximado de la religiosidad popular del momento; que su critica a la credulidad de algunas personas a pretendidas voces interiores permite hacerse cargo del fenómeno de los alumbrados; que sus referencias a la ineptitud de los maestros espirituales ilustra sobre el estado nada satisfactorio del clero y los religiosos de su época; que no faltan detalles en sus escritos que nos permiten adivinar el gusto excesivo por lo milagroso y lo aparentemente sobrenatural de sectores de la sociedad española del momento. Pero la verdad es que los datos son tan escasos y aparecen de forma tan indirecta que mas apoyan la impresión del escaso interés por la sociedad y el mundo de su tiempo de quien así los utiliza que la impresion contraria.

Mas interes pueden tener para deshacer esa impresión algunos detalles recogidos por los biógrafos y sobre todo expresiones—ciertamente contadas pero muy significativas— contenidas especialmente en sus cartas. A ellas nos referiremos como argumentos *ad hominem* al comentar su doctrina de *La subida* y *La noche oscura*.

Pero tal vez, más que perderse en razones de dudosa eficacia, convenga anotar que, tras señalar la diferencia de mentalidad de su siglo con el nuestro, que explica probablemente algunas carencias, es preciso conceder que san Juan de la Cruz aparece ciertamente como «un gran simplificador»; que ciertamente no concede relieve ni importancia a los acontecimientos sociales y políticos de

la vida en la sociedad; que tampoco parece prestar gran atención al aparato eclesiástico y sus representantes, aunque tuviera que padecer no poco del uso y abuso de su poder; que ignora a las autoridades y los poderes políticos del momento, como muestra el episodio de su única visita como superior en Granada al presidente de la Audiencia de la ciudad⁵; que no parece conceder especial estima a los maestros y escritores a los que sin embargo da muestras de conocer y cuyos logros es seguro que ha asimilado.

Pero esta falta de estima y aprecio hacia acontecimientos, autoridades y figuras de su tiempo no significa falta de aprecio o estima por el hombre, incapacidad para percibir y expresar con hondura e intensidad lo que significa ser hombre, la miseria y la grandeza de la condición humana, la armonía y la belleza de la creación; y, por encima de todo, el valor del amor y su condición de principio y fin de la realidad. De acuerdo con esto, la obra escrita de san Juan de la Cruz parece haber engullido a la persona y a la vida de su autor, pero esa obra rezuma por todos los poros de su letra y de su música una experiencia hondísima a la que el propio autor, a pesar de su extraordinario recato, y por una vez modestia aparte, aludía en el prólogo a *Cántico*, insustituible para conocer las claves de interpretación de la obra poética: «Por cuanto estas *Cançiones*, religiosa madre, parecen ser escritas con algún amor de Dios...»; «por haberse, pues, estas *Cançiones* compuesto en amor de abundante inteligencia mística...»⁶. Y esa experiencia constituye el culmen de una vida humana de profundidad nada común. Esa obra parece ignorar las circunstancias concretas de la vida y la sociedad de su autor, pero la escucha de sus poemas y la lectura de sus comentarios desvelan un aprecio por el hombre, una penetración en el misterio de la condición humana, una capacidad para desvelar el resplandor de la belleza del mundo que le basta una imagen: el hombre, «vaso quebrado»; una breve consideración: «todo el mundo no es digno de un pensamiento del hombre»; unos pocos adjetivos: «noche sosegada», «música callada», «soledad sonora»..., para mostrarnos hasta que punto la carencia de lo anecdótico es la señal de una asombrosa concentración y penetración en lo verdaderamente esencial tanto del hombre como del mundo.

5 Crisogono de Jesús, *Vida de san Juan de la Cruz*, Católica (BAC), Madrid, 1982, p. 274

6 *Cántico* (B) Prologo 1,2

Pero la verdad de estas consideraciones sólo aparecerá si permanece tras el contraste con las fórmulas de la renuncia al mundo y de la negación de sí mismo contenidas sobre todo en los comentarios al poema *En una noche oscura*. Porque, ¿qué queda de ese misterio del hombre, de esa belleza del mundo si todo tiene que ser sacrificado hasta el aniquilamiento en aras de ese fuego de la experiencia de Dios que todo lo consume?

II. EL CAMINO DE LA NEGACIÓN⁷

Todos los lectores medianamente asiduos de la obra de fray Juan hemos experimentado la diferencia de iniciar su lectura por *Cántico espiritual* y *Llama de amor viva* y sus comentarios, a iniciarla, como parece aconsejar la disposición de los escritos en las obras completas, por la *Subida al Monte Carmelo* y *La noche oscura*. En el primer caso está claro desde el primer momento que el punto de partida es un hombre habitado por una presencia —aunque ésta tenga su primera manifestación en el padecimiento por la ausencia: «¿adónde te escondiste...?»— y movido, espoleado, orientado, atraído —con tanta más fuerza cuanto más cerca se halla de su centro de gravedad— por el amor. En el segundo caso, a pesar de que el poema a que se refieren los comentarios sea, de toda evidencia, un fantástico poema amoroso, cobra el primer plano la exigencia de la negación como condición para la purificación indispensable para la realización del encuentro amoroso. La diferencia en ambos casos no es tanto la mayor o menor radicalidad de la purificación como el sentido y el valor que cobra según se sitúe como paso y exigencia previos al amor de Dios en el hombre o como consecuencia del amor de Dios que ha prendido en él abrasándolo todo. El primer procedimiento supone un arduo itinerario de la noche al alba y al día. El segundo sugiere más bien la necesidad de acomodar los ojos a una luz ya presente pero tan brillante que deslumbra los ojos no habituados.

En lo que sigue daremos por supuesta la primacía del segundo procedimiento. Lo primero, sin duda, también en *Subida y Noche*, es la presencia amorosa de Dios atrayendo, llamando al hombre a sí y suscitando en él la respuesta del amor que le pone en un movi-

⁷. Para un análisis detallado remito a las obras de Fernando Urbina: *La persona humana en san Juan de la Cruz*, Instituto Social I con XIII, Madrid, 1956, y *Comentario a «Noche oscura del espíritu» y «Subida al Monte Carmelo»*, Marova, Madrid, 1982.

miento irreprimible. Ello nos permitirá situar las afirmaciones de *Subida* y *Noche* en un horizonte de comprensión que elimina no pocos malentendidos en relación con el problema que nos ocupa. Pero, aun así, el planteamiento cuidadoso del mismo exige que nos enfrentemos detenidamente con esas expresiones de nuestro místico que parecen hacer de él el asceta inexorable a que se han referido algunos comentarios y que parecen poner en cuestión la afirmación del hombre y del mundo sin la que la experiencia mística nos resultaría inasimilable.

Los pasos, la lógica y el desarrollo de *Subida* y *Noche* son bien conocidos. La meta, que actúa también como origen que pone en movimiento el proceso y lo orienta, es la unión con Dios por la contemplación entendida como noticia oscura, pacífica y amorosa que Dios infunde en el hombre.

De esa unión por la contemplación ha tenido experiencia el autor de los dos libros. De ello es testimonio el poema al que ambos sirven de comentario. Esa experiencia es la luz que arde en el interior y guía al autor en todos sus pasos. Le mueve a escribir la situación de personas —principiantes y aprovechados— que estando ya en camino hacia la unión con Dios no pasan adelante por no decidirse a dar los pasos necesarios o por no disponer de maestros experimentados que les hagan ver la necesidad de darlos. La situación es, pues, la de alguien que, habiendo pasado por la noche que describe, ha llegado a la luz oscura de la contemplación y se propone convencer, a los que no han hecho más que iniciar el camino, de la necesidad de pasar por esa noche para llegar a la unión.

El primer recurso de esta exhortación en la que el maestro dispone de una luz que le está todavía oculta a su destinatario es hacerle caer en la cuenta de su situación de oscuridad. Aunque se trate de personas ya iniciadas en la vida del Espíritu, en los caminos de la oración, que pueden tener alguna experiencia espiritual y haber disfrutado de gozos en relación con la vida religiosa, necesitan saber que la luz que han tenido y el gozo que han disfrutado es sólo apariencia en comparación con el encuentro amoroso al que Dios les llama, esa «infusión secreta, pacífica y amorosa de Dios que... inflama al alma en el espíritu de amor»⁵. Para ello les muestra el autor —al hilo de las primeras exhortaciones— una descripción de su situación que les haga caer en la cuenta de la

miseria en que se hallan y les abra los ojos sobre la ilusión que padecen. En los primeros capítulos de *Subida* se describe, pues, lo que Pascal llamaría la miseria del hombre sin Dios, una miseria que esos primeros pasos, si se toman como definitivos, no alivian y que en alguna medida agravan por cuanto impiden al hombre tomar conciencia de su verdadera situación. Si se tiene en cuenta que el propio autor advierte que son pocos los hombres que pasan a los estadios ulteriores de la contemplación, se vera que la descripción que contienen los primeros desarrollos del comentario afecta desgraciadamente a la mayor parte de los hombres. Rasgos de esa situación que la implacable descripción acumula son el cansancio, el tormento, el oscurecimiento, la ceguera, la mancha, la herida, el debilitamiento, la inquietud, el hambre⁹. Resumen vivo de la misma son los símbolos de origen profético de la cisterna rota, el mar tormentoso, el viento, el fuego. El hombre en esas condiciones es inútil como «vaso quebrado»¹⁰. Verdaderamente «mísera suerte de vida» la suya¹¹, suerte en la que el hombre vive en oposición consigo mismo, vacío, condenado a la apariencia y la ilusión.

Tal descripción no se basa en los datos de la experiencia de los propios interesados ni en el testimonio de los afectados por esa situación. Porque se trata de una situación oculta a quienes la padecen. La descripción ha podido hacerse desde una experiencia diferente: la viva experiencia del místico en la que ha fraguado una original comprensión del hombre, a cuya luz la condición del hombre «natural» aparece como una condición «desgraciada». En esa experiencia aflora una comprensión relacional del hombre en la que todas las relaciones mediante las cuales se realiza su vida: relación consigo mismo, con el mundo, con los demás, están traspasadas, sostenidas, polarizadas por una relación fundamental, originante: la de la presencia amorosa de Dios que reclama la adhesión amorosa del hombre para que éste pueda llegar a su realización plena. Desde esta comprensión del hombre, mejor, desde la experiencia vivísima que la origina, el místico descubre la vaciedad de cualquier relación que la ignore o la menosprecie y clama con todos los recursos a su alcance para llevar a los demás a su descubrimiento.

Subrayemos la diferencia de la situación del místico y de los destinatarios a quienes se dirige su comentario como primera cautela hermenéutica para comprender el alcance de sus expresiones.

9 1 S 6-11

10 3 S 25,6

11 2 N 16,12

Desde la experiencia plenificadora de esa amorosa relación constituyente el místico percibe y vive la totalidad de lo existente y de la vida humana a su luz y sostenido por ella. No ignora que el hombre es una relación pluriforme: de conocimiento, representación, deseo, con el mundo, sus objetos y sus formas y el resto de las personas. Una relación que comprende —en una enumeración de origen escolástico— los niveles de los sentidos externos e internos, de las facultades del alma y de su centro profundo. Pero a la luz y al calor de la experiencia del místico, todas las relaciones están orientadas por la polaridad de la relación fundamental, y la perfección de la realización humana depende de la perfección en el ejercicio de esa relación fundamental. Es decir, que el místico ve el mundo y el hombre desde Dios. Lo problemático para él no es que pueda existir Dios ni la relación con él, sino que existiendo Dios pueda existir el hombre y su mundo, lo contingente, lo finito. El principiante, en cambio, destinatario del comentario, y con él el hombre ordinario que hoy se acerca a su lectura, miran el mundo, en el mejor de los casos, en el de una fe inicial, en el claroscuro de una luz que les hace ver pero que no se deja ver más que en el reflejo lejano de lo creado. De ahí que, insisto, en el mejor de los casos, avance penosamente de las criaturas al creador, del mundo y el hombre a la amorosa presencia fundante que los origina, de la que ese sujeto solo tiene una ligera sospecha, una vaga noticia.

El poema *En una noche oscura*, con su extraordinaria eficacia simbólica, abre una brecha en la estrechez de la visión del principiante, capaz de suscitar el deseo y la sospecha de otra ladera de la realidad que sólo se insinúa a su visión ordinaria. El comentario elabora conceptualmente, doctrinal y hasta doctrinariamente, con una inevitable torpeza de la que su autor se queja en el prólogo, el rayo de luz vivido en la experiencia y difractado, gracias a la genialidad del poeta, en los símbolos del poema. Pero la diferente experiencia explica que las palabras del místico, que ya de suyo traicionan tanto como expresan la luz de la que viven, deslumbren y hasta cieguen la capacidad de comprensión de quienes, habituados a una luz más tenue, parecen condenados a la visión de la realidad desde el revés de esta ladera.

Pero tras estos preambulos que me parecían indispensables, entremos en la lectura de esa letra dura del texto que origina la impresión a la que constantemente venimos refiriéndonos.

Para salir de la miseria de la situación en que se encuentra, el hombre necesita iniciar un implacable proceso de purificación que ha de afectar a todos los niveles: sensibilidad externa, sentidos

internos, facultades del alma, centro de la persona, y a todas las dimensiones: intelectual, tendencial, volitiva, y a todas las relaciones que el hombre es capaz de entablar y a todos los objetos posibles de las mismas. Este proceso de purificación es descrito con las imágenes de noche, negación, abnegación, pobreza, vacío, desnudez, muerte, renuncia, silencio, aniquilamiento. La radicalidad y universalidad de su aplicación aparece en los términos absolutos en que se expresa su resultado: se aplica a todo; y, por tanto, ha de hacer pasar al hombre por la nada.

Recordemos más en detalle sus fases principales.

Se trata, en primer lugar, de purificar la parte inferior del hombre, el nivel de los sentidos, llevando al sujeto a renunciar activamente a los apetitos que le vuelcan hacia las cosas sensibles. La renuncia es total: a todos los apetitos, por mínimos que sean, y a los apetitos de todo¹².

Para fundar la necesidad de este radical proceso de purificación acude Juan de la Cruz a razones que propone a modo de primeros principios. Dos contrarios no caben en un mismo sujeto: Dios y las afecciones a las criaturas son contrarios; así pues, el hombre deberá renunciar a éstas para poder llegar a la unión con Dios. En efecto, el apego a una realidad lleva al hombre a la identificación y a la sujeción a ella. Por tanto, tener amor, apetito o apego a cualquier criatura conducirá al hombre a la «nivelación» con la criatura, a la mundanización de su ser y a la imposibilidad de realizar su aspiración más profunda, única que le permite realizarse de forma plena, la aspiración a la unión con Dios¹³.

A esta primera fase sigue el vaciamiento de los sentidos internos y las facultades del alma, entendimiento, memoria y voluntad, de toda clase de contenidos tanto naturales como sobrenaturales que puedan embarazarlas, para dejar al alma en pura fe, esperanza y caridad.

Y es que, dada la infinita trascendencia de Dios sobre todas las criaturas —aunque curiosamente el término «trascendencia» no pertenezca al vocabulario sanjuanista—, ninguna de ellas puede ser medio proporcionado para la unión con Dios, por lo que el hombre deberá purificarse de toda aprensión o noticia imaginaria o intelectual y de todo contenido de la memoria y afecto de la voluntad y ponerse puramente en unión con Dios¹⁴.

12 151112

13 154ss

14 2v35

Conclusión de esta primera fase purificadora activa aplicada al nivel del sentido y al espiritual son los celebres versos que aparecen en la imagen del monte y que reproduce y comenta en el libro de la *Subida*:

Para venir a gustarlo todo,
no quieras tener gusto 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 saberlo todo,
no quieras saber algo en nada ¹⁵

En estos versos afirma sucesivamente la necesidad de purificar las diferentes facultades: gustar, tener, saber, hasta llegar a la raíz misma de ellas: ser; y llevar su vaciamiento hasta la negación total: gustar, tener, saber, ser nada, como condición para llegar a gustar, tener, saber y ser todo.

Pero hay dimensiones del desasimiento que no alcanza el hombre por más voluntad que ponga. A la fase activa de la purificación debe suceder la purificación pasiva en la que Dios mismo actúa para desasir al hombre, en su parte sensitiva y en su espíritu hasta de sus más sutiles apegos, para desasir al hombre de sí mismo, de su manera de representarse y de desear a Dios. Es la noche pasiva que en sus últimas fases ensancha el deseo del hombre, haciéndolo pasar por la oscuridad de la nada, hasta disponerlo a la medida insondable de Dios.

Las expresiones utilizadas por el místico a lo largo de todo este proceso no pueden ser más radicales. Recordemos sólo una: «Esta negación... ha de ser como una muerte y aniquilación temporal y natural y espiritual en todo». Expresiones aisladas aparte, la radicalidad aparece provocadora e hiriente al insistir el autor en que son todos los apetitos lo que debe ser negado, de forma que con frecuencia la negación se refiera al hecho mismo de amar; al afirmar que son los apetitos de todo, también de lo de suyo indiferente e incluso bueno; al aplicar el celo purificador también a las facultades espirituales y a lo que son sus objetos naturales; y al llevar la necesidad de la negación incluso a los dones que Dios mismo concede al hombre como ayuda para su santificación.

Muestra clara de esta radicalidad aparentemente intolerable es el hecho de que cuando el autor se hace eco de la objeción, probablemente no inventada por él, de que ese afán negador aplicado a las facultades del hombre pueda tener como consecuencia «la destrucción del uso natural y curso de las potencias y que quede el hombre como bestia, olvidado y sin discurrir ni acordarse de las necesidades y operaciones naturales», la respuesta a ella no es negar ni paliar esa necesidad de negación, sino reconocer «que es así», aunque añada a continuación que esa negación no es la última palabra, ya que, a medida que la unión se va produciendo, van transformándose las facultades en divinas y sus operaciones pasan a ser operaciones divinas¹⁶.

Una lectura adecuada de los textos sobre la purificación permite responder convincentemente a la primera impresión que producen sus expresiones. En primer lugar, una lectura así permite concluir que el objeto de la negación no es la realidad del mundo, sino el apetito, es decir, el apego a ella:

No tratamos aquí de carecer de las cosas, porque eso no desnuda al alma si tiene apetito de ellas, sino de la dejadez del gusto y apetito de ellas, que es lo que deja al alma libre y vacía de ellas, aunque las tenga. Porque no ocupan al alma las cosas de este mundo ni la danan sino la voluntad y apetito de ellas que moran en ella¹⁷.

En segundo lugar, no es el sentir, imaginar, pensar o querer lo que debe ser negado como condición para la unión, sino la realización de todas estas operaciones con apego o apetito, es decir, de manera posesiva, poniendo en los sujetos la voluntad y centrando en ellos unas facultades que sólo «descentradas» o «desposeídas» se capacitan para entrar en contacto con la realidad absolutamente trascendente de Dios. Lo mismo puede decirse de los dones naturales o sobrenaturales de estas potencias. Convertidos en objeto de posesión o apego pasan a embarazar el alma que sólo descentrada de todo y de sí misma, desasida de la tendencia a convertirse en centro de la realidad, está en disposición de entrar en relación con Dios, que por ser Bien sumo en todos los órdenes tiene que ser reconocido como el centro absoluto de todo.

Así vista la descripción del proceso de purificación, éste no es otra cosa que la explicitación de las consecuencias de una correcta

16 352,75

17 153,4

interpretación de la naturaleza enteramente original de la relación teologal. Por ser Dios quien es, en la relación con él el hombre no puede comportarse como con el resto de las realidades del mundo, como sujeto que las convierte en objeto, las vive en función de sí mismo y las pone a su servicio. Sólo descentrado, desposeído de todo y de sí, está el hombre en disposición de reconocer a Dios como Dios, sin rebajarlo a la condición de objeto al servicio del hombre. Por eso, tienen razón los que afirman que la negación purificadora no es predisposición, requisito previo para la unión¹⁸, sino la otra cara de la unión, es decir, el resultado de la nueva forma de ser, pensar y querer que se adueña del hombre cuando éste consiente a la relación amorosa originante con Dios que le constituye. Por eso observa a cada paso el autor de los comentarios que el resultado de la purificación no es la negación, el aniquilamiento del hombre y sus facultades, sino el que éstas se tornen de naturales en divinas¹⁹; por eso, el sentido purificado no le hace insensible a la creación y su belleza, al contrario, ahondado por la purificación, se torna capaz de intuir en su contacto con el mundo una dimensión de profundidad que se escapa al sentido sólo atento a lo sensible:

El que no vive ya según el sentido, todas las operaciones de sus sentidos y potencias son enderezadas a divina contemplación... de donde se sigue que ese tal, ya limpio de corazón, en todas las cosas halla noticia de Dios gozosa y gustosa, casta, pura, espiritual, alegre y amorosa²⁰.

Por eso, el paso por la nada en el gusto, la posesión, el saber y en el ser mismo es el revés de un tapiz que en su otra cara es haber llegado a ser, gustar, poseer y saber todo. Por eso, también, la radical negación de todo permite su recuperación transfigurada: «mi amado, las montañas, los valles solitarios nemorosos...». Por eso, finalmente, el inexorable asceta autor de *Subida y Noche* ha apreciado y vivido el clima de alegría y fraternidad que la madre Teresa había querido para sus carmelos; ama el contacto con la naturaleza y educa a sus religiosos en ese amor; se muestra sensible a la música y canta durante sus interminables viajes; talla y pinta crucifijos y «llena de estampas el breviario y de pinturas del

18. J. Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz*, Católica (BAC), Madrid, 1968, especialmente cap. 15, «El sendero de las nadadas», pp. 414-442.

19. 2 N 4,2.

20. 3 S 26,6. Sobre toda esta cuestión cf. F. Ruiz Salvador, «Ruptura y comunión»: *Terestianum*, 41 (1990), pp. 344-345.

Señor las paredes»²¹; es entrañable con los hermanos a los que forma; dedica a hermanas y seglares algunas de sus obras; y escribe con naturalidad a sus dirigidas: «no me faltaba ahora más sino olvidarla, mira cómo puede ser lo que está en el alma, como ella está»²².

Así pues, no parece quedar duda sobre la interpretación global del camino de purificación en el conjunto de la experiencia y la doctrina de san Juan de la Cruz. Sólo aparentemente la experiencia teologal exige o comporta la negación del mundo y del hombre. O, mejor, la negación, la noche, el aniquilamiento del mundo y del hombre que comporta la purificación es sólo la otra cara de su afirmación en un nivel más hondo, el resultado de su transfiguración cuando es visto y vivido a la luz de la unión del hombre con Dios a la que el hombre está destinado.

Pero creo que más de un lector actual de san Juan de la Cruz tiene dificultades para contentarse con esta respuesta de suyo satisfactoria. Aun aceptada cordialmente como válida, a no pocos de sus lectores nos surgen dudas sobre el valor e incluso la legitimidad de algunas de las expresiones de fray Juan. Por eso tal vez no sea inútil que nos enfrentemos con ellas y les busquemos una explicación.

III. DIFICULTADES ACTUALES PARA ASUMIR ALGUNAS EXPRESIONES DE JUAN DE LA CRUZ

Aceptadas sin reservas la validez de la experiencia de nuestro místico y la verdad fundamental de la síntesis teológica en que la formula y la interpreta, pienso que el contexto socio-cultural en que vive, la experiencia y la comprensión de la Iglesia en que se enmarca su experiencia cristiana, y la mentalidad teológica que configura su pensamiento condicionan la formulación de la espiritualidad contenida en sus comentarios y exige de sus lectores actuales un esfuerzo de trasposición a las propias circunstancias, contexto eclesial y mentalidad teológica, como condición indispensable para comprender adecuadamente su doctrina. Como hacemos con todos los clásicos, la única forma provechosa de leer a este clásico de la espiritualidad cristiana será no venerarlo y

21 I. Ruiz Salvador, «Unidad de contrastes hermenéutica sinjunitista», en I. Ruiz (ed.), *Experiencia y pensamiento en san Juan de la Cruz* (Espiritualidad, Madrid, 1990), p. 46.

22 1 p. 19: «A quien yo siempre tengo en mi memoria», escribe a dona Ana de Penabaz (Ep 31), y a la madre Ana de Jesús: «Ahorra ser viendo, ahora quedando, doquier y como ser que sea no la olvidare ni quitare de la cuenta» (Ep 25).

repetirlo como una cima insuperable, sino dejarse iluminar por él para construir con nuestros escasos recursos la síntesis espiritual que convenga a nuestro contexto, nuestra experiencia eclesial y nuestra forma de pensar, notablemente diferentes de los suyos.

Comenzando por el aspecto más sencillo, es indudable que los escritos de san Juan de la Cruz contienen numerosas expresiones en las que se manifiesta una sensibilidad neoplatónica difícilmente asumible por el hombre de nuestros días que ha escuchado las críticas de Nietzsche y las sucesivas invitaciones a ser fieles a la tierra. Se trata de elementos que le han llegado a través de la misma síntesis escolástica en la que le enseñaron a pensar teológicamente; a través de la literatura renacentista con la que estaba familiarizado, y, sobre todo a través de la doctrina de unos espirituales en los que habían dejado una huella importante los escritos del Pseudo-Dionisio. Anotemos, como ejemplos de expresiones que transparentan esa sensibilidad, la designación del sujeto como alma, expresiones en las que se manifiesta cierto menosprecio del nivel sensitivo en el hombre, la consideración del cuerpo como cárcel y lugar de destierro, la referencia a la forma angelical de vida como ideal para la vida del hombre cristiano y, en general, una expresión dualista de la experiencia humana que parece reducir lo corporal a ocasión, instrumento o lugar para la realización de un sujeto que parece identificarse con el alma. Es verdad que no faltan en su pensamiento vestigios aristotélicos presentes también en la síntesis escolástica de su formación teológica. Es verdad, sobre todo, que su extraordinaria sensibilidad de poeta le hace vibrar con la belleza encarnada en formas, figuras, sonidos y palabras, pero no pocas expresiones doctrinales parecen expresar una visión de la realidad en la que el mundo, el cuerpo y lo sensible no pasan de ser la parte inferior de un hombre que para realizarse perfectamente tiene que abandonar esas zonas inferiores y vivir angelicalmente como puro espíritu.

Mayor importancia que esas fórmulas platónicas tienen algunos rasgos de la formulación de su sólida y coherente síntesis teológica. El centro de esta síntesis está sin duda en la más decidida experiencia y la más clara afirmación de la trascendencia absoluta de Dios. De esa obra se ha podido decir que su razón de ser es «poner en guardia contra el peligro de confundir a Dios con la idea que el hombre se hace de él por más sublime que sea»²³.

Pero la afirmación radical de la trascendencia de Dios va más allá de la negación de las determinaciones que caracterizan los seres contingentes: Dios infinito, inmenso, etc. Por debajo de esa negación está la relación constituyente de Dios para con el hombre, relación que por ser constituyente no se establece entre dos términos dados sino que se realiza haciendo ser al hombre, de forma que el ser de éste consiste en depender del absoluto. De ahí que Dios sea totalmente otro en relación con lo creado: «las cosas creadas no pueden tener alguna proporción con el ser de Dios»²⁴, incomparable con ello²⁵ y, por tanto, inefable, incogitable, inaccesible, incomprensible²⁶. Pero, justamente por ser totalmente otro, *valde aliud*, muy otro (san Agustín), Dios es *non aliud*, no otro (Nicolás de Cusa); absolutamente autónomo, independiente de todo, no se opone a nada sino que es el todo²⁷, con lo que la suma trascendencia puede ser vivida como perfecta inmanencia en lo creado de lo que el místico puede decir sin asomo de panteísmo: «Dios y su obra es Dios»²⁸; «el centro del alma es Dios»²⁹; «el hombre es Dios por participación»³⁰.

Esta dialéctica viva de trascendencia e inmanencia de Dios es la razón de ser de la dialéctica de la experiencia mística. La criatura no puede actualizar la relación al creador más que negando su finitud hasta morir de esa negación (G. Morel); el místico hace la experiencia de no tener razón de ser y sentido más que en Dios, pero experimenta a Dios como inaccesible; sólo que, justamente en la medida en que se niega a sí mismo, renuncia a ser desde sí mismo, sale de sí, en esa misma medida se realiza más allá de sí en ese absoluto, inaccesible si no es por el total trascendimiento. Como si el místico, en la medida en que por la purificación radical renuncia a hacer pie en sí mismo, hiciera pie en Dios; como si en el mismo movimiento en que por la fe consienta saltar más allá de sí mismo, cayese en la órbita de Dios que lo estaba atrayendo desde el principio.

Pocas teologías han conseguido una expresión tan rica y tan viva de lo que es el núcleo de la experiencia religiosa y, más concretamente, de la experiencia y la doctrina cristiana, como la sín-

24. 2 S 12,4; 2 S 8,3.

25. 3 S 12,1.

26. I A 3,43; 3,44; Ep 13.

27. L 1,32.

28. D 29.

29. L 1,12.

30. 2 S 5,7; L *passim*.

tesis que ofrecen los escritos de san Juan de la Cruz. Pero un lector de nuestros días tropieza de vez en cuando en esos escritos con expresiones que, privadas de todos los matices que les confiere el conjunto de la obra, parecen traslucir una afirmación unilateral y, por tanto, inadecuada de la trascendencia que pone en peligro la consistencia y la valoración de la realidad mundana.

En efecto, en el sistema sanjuanista, la realidad de Dios, precisamente por ser respetada en su absoluta trascendencia, no puede ser pensada ni vivida como competidora del mundo y de lo humano, capaz de entrar en colisión con ello, o susceptible de eliminar su ser contingente que precisamente él hace ser. Ahora bien, con frecuencia, para exhortar a los principiantes a salir de su visión pervertida de lo real que les lleva a afirmar lo creado por sí mismo, san Juan de la Cruz se complace en establecer comparaciones entre la belleza, la bondad y el ser de las criaturas con la belleza, la bondad y el ser de Dios, para, en esa comparación, descalificarlas:

De manera que todo el ser de las criaturas, comparado con el infinito [ser] de Dios, nada es. Toda la hermosura de las criaturas comparada con la infinita hermosura de Dios es suma fealdad. Y toda la gracia y donaire de las criaturas, comparada con la gracia de Dios, es suma desgracia y sumo desabrimento. Y toda la bondad de las criaturas del mundo, comparada con la infinita bondad de Dios, se puede llamar malicia.¹

¿Hacen justicia estas expresiones al núcleo fundamental de la síntesis teológica sanjuanista en el que la trascendencia no elimina ni descalifica sino que por afirmarse como tal puede afirmarse como raíz de la que todo el ser y la belleza finitos están surgiendo y de la que participan para existir? ¿Se justifica esta descalificación aparente de las criaturas cuando se ha dicho de ellas que son «meajas caídas de la mesa de Dios»? Es verdad que la lectura completa del texto muestra con claridad la fuente de esa descalificación: «y así el alma que está aficionada a la hermosura de cualquier criatura, delante de Dios sumamente fea es...». Una vez más no se trata de negar la realidad, sino el apego a ella. Pero se tiene la impresión de que con su afán por animar al desprendimiento, el autor ha utilizado expresiones que comprometen la validez de su visión teológica o, al menos, dan pie a interpretaciones equivocadas de la misma.

Pasemos a otras fórmulas más comprometidas en las que es la representación misma de Dios la que parece suscitar problemas.

Me refiero a aquellas en las que Dios aparece como un ser en competencia con el ser de las criaturas que podrían disputarse el escaso lugar o las escasas fuerzas de que dispone el corazón del hombre. Así, en *Subida* leemos expresamente: «No consiente Dios otra cosa morar consigo en uno»³². Tales expresiones aparecen en varios contextos: cuando se habla del amor de Dios, dando a entender que el amor de Dios y el de las criaturas son incompatibles: «Así el que quiere amar otra cosa juntamente con Dios, sin duda es tener en poco a Dios, porque pone en una balanza con Dios lo que sumamente dista de Dios»³³. Por eso la caridad, medio proporcionado para la unión, tiene como uno de sus efectos «hacer vacío en la voluntad y desnudez de todo afecto y gozo de todo lo que no es Dios»³⁴; dicho de otra forma, «la caridad... nos obliga a amar a Dios sobre todas ellas [las cosas], lo cual no puede ser sino apartando el afecto de todas ellas, para ponerlo entero en Dios»³⁵.

Los principios de interpretación a que nos hemos referido antes nos fuerzan a leer estas expresiones entendiendo por amor o por afecto, amor o afecto desordenado, que son los únicos incompatibles con el amor de Dios. Así, después de haber afirmado que no se debe amar otra cosa juntamente con Dios sin hacer agravio a Dios, se añade: «mucho agravio hace a Dios el alma que con él ama otra cosa o se ase a ella»³⁶ y, desde luego, cuando se ha operado la transformación de las potencias «el Espíritu de Dios... las hace amar lo que han de amar y no amar lo que no es en Dios». O como dice el texto mismo de *Noche* a propósito del precepto del amor de Dios, la purificación se hace para que «no desechando nada del hombre, ni excluyendo cosa suya de este amor» pueda realizar el precepto: «amarás a tu Dios de todo corazón»³⁷. O para decirlo con otro texto explícito de *Subida*: «Porque entonces, cuanto más crece este amor, tanto más éste del prójimo, porque de lo que es en Dios es una misma la razón y una misma la causa»³⁸.

Pero una vez más, si los textos que se refieren al hombre ya purificado nos le muestran capaz de recuperar eminentemente todo lo que antes ha negado, las expresiones sobre el hombre durante el proceso de purificación, para urgir la necesidad de esa

32 1 S 5,8

33 1 S 5,4, 1 S 5,5

34 2 S 6,2

35 2 S 6,4

36 1 S 5,5

37 2 N 11,4

38 3 S 23,1

purificación, se hacen difícilmente comprensibles. Y es que los místicos, como subrayan algunos de sus comentadores, se presentan como hombres escatológicos. Viven de la convicción y de la experiencia de que la unión con Dios eleva a un estado de vida que anticipa de alguna manera la unión definitiva con Dios más allá de la muerte. Y en esa anticipación dan la impresión de relacionarse con los bienes de esta vida, de este mundo, «como si no fueran». Ahora bien, los lectores de los místicos, por una parte, carecen, al menos en su gran mayoría, de esa viva experiencia de la otra ladera, con lo que su mirada vive de la luz claroscuro de la vida en el mundo; por otra, recuerdan que mientras viven en este «destierro» hasta que se rompa la tela que todavía vela el encuentro, no pueden dejar de tratar, estimar y utilizar los bienes del mundo de los que consta esta vida. Por lo que necesitan más que razones para negarlos, fórmulas para ponerlos en relación con ese bien sumo que es el horizonte en el que se desarrollan y hacia el que se encaminan mientras viven en el mundo. De ahí el malestar que nos producen esas expresiones que presentan el amor a Dios y al resto de la creación como incompatibles, produciendo la impresión de que Dios no sólo es el «objeto» por excelencia del amor a Dios: «ama a Dios sobre todas las cosas», sino su único objeto.

Que tales expresiones produzcan esa impresión y ese malentendido se muestra en el hecho de que con frecuencia en la espiritualidad cristiana que se ha alimentado de textos como los de nuestro místico, se ha extendido la convicción de que sólo Dios es objeto digno del amor del hombre, olvidando que el mismo precepto que «nos manda» amar a Dios sobre todas las cosas, «nos manda» amar al prójimo y amarnos a nosotros mismos como medida de ese amor. O la convicción de que ese precepto supone que el prójimo no es más que pretexto para el amor de Dios, como cuando se dice que se ama a Dios en el prójimo, y no verdadero objeto de ese amor. Es curioso que se nos hayan tenido que recordar recientemente viejos pero sensatísimos textos de santo Tomás en los que nos enseña que Dios es en el orden de la caridad la razón de amar pero no el único objeto del amor y que esta razón de amar no es la única razón de amar del hombre ya que también lo son los lazos de sangre, el amor, la amistad, lo que son los diferentes seres, lo que nosotros mismos somos³⁹.

39 Cf S Th II II , qq 25 26 Referencia a ellas en J Pohier, *Dieu, fractures*, Seuil, Paris, 1985, p. 337 ss

Aludamos a otros dos contextos en los que algunas expresiones de nuestro místico producen cierta disonancia en relación con su síntesis teológica sobre la trascendencia y la inmanencia de Dios y la consiguiente posibilidad de afirmar debidamente la creación y el hombre, su consistencia y relativa autonomía sin poner en peligro el reconocimiento de Dios. Uno se hace presente en todos aquellos lugares en los que la referencia constituyente de todo lo que es a Dios no sólo se afirma con su poder de referencia y orientación última para cualquier otra relación, sino que se afirma de tal manera que parece hacerse imposible la consistencia y el valor de todas las otras realidades y relaciones, con lo que la referencia última, respetuosa de la autonomía de los ordenes, se torna una especie de mediatización e instrumentalización de todo, que parece contradecir la relativa y legítima autonomía en que Dios mismo pone a todo lo creado por el hecho de crearlo. Pienso que, aunque comprensibles en el conjunto de la síntesis del santo, expresiones como las que descalifican los bienes temporales como vanidad y engaño, si se los considera de otra forma que como medios para el amor de Dios⁴⁰, inducen una visión de la vida en la que la relación con Dios no sólo constituye el centro, sino que devora y consume todas las otras realidades y relaciones haciendo perder a la creación y al hombre la natural polifonía de que les ha dotado el creador. ¿Como entender la alusión a las personas espirituales que teniendo dones naturales «alcanzaron a Dios con oraciones que las destigurase por no ser causa y ocasión a sí o a otras personas de alguna afición o gozo vano»?

Esta evaporación de la entidad de lo creado se refiere especialmente a los bienes sensibles, «caducos y deleznable... que acarrear pena y dolor y aflicción de ánimo» y que no merecen que el hombre se goce más que en la medida en que se «aprovecha de ellos para ir a Dios». Los bienes morales, en cambio, ya «por lo que son en sí y valen merecen algún gozo de su poseedor», por lo que reconoce el valor de los filósofos antiguos que los cultivaban y admite que Dios lo ama en ellos y les premiaba temporalmente por ello⁴¹. Con todo, los mismos textos en los que aflora este ensañamiento con todo lo creado, no dejan de aludir a su «recuperación» mostrando que, cuando Dios es puesto en el centro, todo recupera su lugar y el hombre, su libertad.

40 Cf., por ejemplo, 3 S 17 ss

41 3 S 27

El segundo contexto en el que aparece modulada de forma diferente la misma dificultad es aquel en el que san Juan de la Cruz se refiere a Dios como todo para el hombre. La frecuencia con que aparece la palabra «todo» en sus obras, indica claramente que se trata para él de una idea preferida. Dios es todo, se nos dice una y otra vez a lo largo de toda la obra; el hombre y el mundo son nada. De donde sólo Dios merece ser amado; Dios es el todo del amor del hombre; el mundo, el hombre, sólo están para ser negados como nada. Así, después de haber comentado a Isaías: «todas las gentes son como si no fuesen», añade el comentario a *Llama* «y ese mismo todo tienen delante del alma, que todas las cosas le son nada y ella es para sus ojos nada, solo su Dios es para ella su *todo*»⁴⁷. Como un místico anterior, Juan de la Cruz parece llevado en su afirmación de Dios como todo a reducir el mundo a *pulcherrimum nihil*, a una hermosísima nada (Suso).

Que Dios es todo es una consecuencia de su absoluta trascendencia y de su infinitud. Por ser totalmente otro es no otro en relación con todo lo creado. Es decir, precisamente por ser todo es también su creación. «Dios y su obra es Dios». Con lo que la totalidad de Dios no es excluyente del ser de la creación que la reduzca a no ser, sino incluyente de su ser en esa totalidad en cuanto la está haciendo ser constantemente por participación. La afirmación de la trascendencia de Dios más que conducir a la negación de la immanencia del mundo comporta su afirmación, ya que se afirma como su razón de ser. Si a esto se añade que esta relación de Dios con la creación es descrita por san Juan de la Cruz en términos de amor, ya que el amor es el principio, fundamento y fin de la creación, y que el amor vive de la diferencia y busca la unión, resulta imposible entender la totalidad de Dios como absorción de lo finito que negase su entidad.

De esta comprensión no excluyente y no absorbente de la totalidad de Dios se sigue la modalidad del amor humano de este Dios que es todo. Es verdad en algún sentido que Dios es todo para el amor del hombre, pero esto no significa que solo él sea objeto de su amor. La autonomía y la consistencia que Dios mismo confiere a lo creado, hace posible y necesario el amor del hombre a lo creado, a los otros hombres, a sí mismo, sin que ninguno de estos «objetos» del amor humano puedan ser suplidos, sustituidos o «colisionados» por el amor de Dios. El amor de Dios, fuente y ori-

gen del amor del hombre, llegaa través de éste a todo lo que existe como fruto del amor de Dios.

El peligro, pues, está no en el amor, sino en su posible desorden. Y este desorden consiste no en que se ame a las criaturas en sí mismas, sino en que se las convierta en el objeto adecuado del amor. Esta forma desordenada de amar que aísla a las criaturas de la referencia al Dios que las constituye, y que por lo mismo aísla al sujeto de ese amor de su referencia al Dios que le hace ser, al romper esa referencia anula la realidad de sí y la de los objetos que ama, y, queriendo hacerlos todo, los convierte en nada y origina la esclavitud y la decepción propias de todo proceso de idolatría. O, dicho con palabras de una de las mas hermosas parábolas del amor de Dios: el hombre a quien Dios dice «todo lo mio es tuyo», cuando éste vive en la Casa del Padre, al pedir como el hijo pequeño su parte para disfrutarla aisladamente, disipa sus bienes y disipa su vida, disipa, como dice literalmente el texto, «su sustancia» (Lc 15,13).

La dificultad esta en la articulación de una relación que ama las criaturas en referencia al creador y, de esa forma, ni convierte al creador en una sustitución de las criaturas, ni convierte las criaturas en una sustitución del creador. Sólo así se evita el desvanecimiento de las criaturas y de quien las ama fuera del orden que instaura la relación de creación.

IV. LA EXPERIENCIA MÍSTICA DEL HOMBRE ACTUAL

Los místicos, como san Juan de la Cruz en las expresiones que hemos citado; santa Teresa con su «sólo Dios basta», «quien a Dios tiene nada le falta»; san Francisco con su: «Dios mío, todas las cosas» que cita san Juan de la Cruz; san Ignacio: «dadme vuestro amor y gracia que esto me basta»..., nos recuerdan que Dios tiene la última palabra para el hombre; que en él se encuentra el sentido último de su vida; que sólo en él encuentra su quietud un corazón hecho a su medida y para él.

Pero cuando el hombre ha tomado conciencia de la legítima autonomía de lo mundano y de lo humano; cuando el proceso de secularización ha hecho percibir el valor y la legitimidad de lo profano; es decir, en la nueva situación socio-cultural que ha introducido la Modernidad, estas verdades profundas sobre el hombre sólo pueden ser honradamente asumidas si van acompañadas del esfuerzo por respetar, promover y desarrollar las realidades mun-

danas, obra de Dios encomendada al cuidado del hombre, y las relaciones interpersonales regalo de Dios a Adán, el hombre, cuando le dio a Eva como compañera porque no era bueno que estuviera solo⁴³.

Esto es, tal vez, lo que, tras escuchar el testimonio de los místicos, debemos incorporar nosotros, los hombres de nuestro siglo, a su mensaje para conseguir una espiritualidad cristiana que, sin perder nada de la radicalidad que ellos nos han transmitido, incorpore aspectos y valores que la experiencia histórica nos ha permitido descubrir. El problema de una espiritualidad cristiana sensible a la época en que vivimos estará, por una parte, en mantener que sólo Dios es Dios y que el reino es lo único necesario, que descubrirlo es descubrir el tesoro que permite renunciar a todo con alegría; y, por otra, que ese Dios nos ha encomendado el mundo para que en él construyamos el reino; que se ha querido hacer presente en los rostros de los hermanos, y nos ha asegurado que su amor sólo es efectivo en nosotros cuando amamos a los que viven a nuestro lado y a los que se dirige su amor.

No faltan espirituales que para justificar el furor negador de todo lo creado que expresan algunas páginas de los místicos acuden al hecho del amor humano en sus formas más intensas y a su capacidad de llenar el corazón del hombre, «insensibilizándolo» para otros amores y facilitándole renunciaciones y trabajos por la persona amada. Tal recurso, si pretende ser algo más que una imagen, tan deficiente como todas las que utilizamos para decir lo indecible, me parece comportar una peligrosa confusión de planos. El amor de Dios sobre todas las cosas no consiste en una especie de enamoramiento de Dios que haga insensible al amor humano hacia sí mismo o hacia las otras personas. El amor de Dios, precisamente por ser amor sobre todas las cosas, se sitúa en un orden diferente de realidad que el amor humano y ni lo sustituye, ni puede sustituirlo, ni es incompatible con él. De otra forma, sólo unos pocos podrían amar a Dios como él quiere ser amado, y la inmensa mayoría de los hombres y mujeres se verían condenados a la incapacidad del amor de Dios. O, dicho de otra forma, el amor de Dios sólo permitiría amar —con las distintas formas del amor humano— a otras personas en la medida en que no fuera suficientemente intenso o no las amase en sí mismas sino sólo como sustitutos o mediaciones de Dios.

No dudamos que el amor de Dios en determinados místicos puede tener tales repercusiones sobre la afectividad humana que vivan en un estado de ánimo equiparable psicológicamente al de la vivencia más intensa del amor humano, al del enamoramiento. Pero para el propio Juan de la Cruz el amor de Dios no consiste esencialmente en eso. Se trata más bien de que la propia voluntad se haga voluntad de Dios, acoja a Dios como Bien sumo y le confíe el destino de la propia vida. Justamente el proceso purificador, que en su primera fase tiende a superar la tendencia a hacer del mundo, de sus bienes o de sí mismo el Bien supremo, que busca, pues, desalojar al hombre del egocentrismo que todo lo vive en función de sí mismo, ese proceso, en sus fases últimas representadas por la noche pasiva del espíritu, tiende a superar la tentación a confundir a Dios con nuestras ideas, deseos y gustos sobre él, y, mediante el silencio de Dios, su oscurecimiento en las facultades del hombre, permite a éste adaptar su razón y su «deseo» más allá de lo que el hombre es capaz de pensar y sentir sobre Dios, a la medida verdaderamente infinita de Dios. Dios es, pues, todo para el hombre; pero lo es pasando por una ausencia de Dios en el hombre, por un silencio suyo, que evita que se lo confunda con lo mundano y que es indispensable para que pueda de verdad ser *todo* para el hombre. De otra forma, Dios sería objeto de la necesidad del hombre, respuesta inmediata a sus indigencias como ser mundano, que le convertiría en la primera de las causas segundas, en Dios tapaagujeros que tal vez pudiera satisfacer al hombre, pero no salvarle. En este plano de la ultimidad, la totalidad y la radicalidad del ser del hombre se sitúa el amor originante de Dios al hombre gracias al cual el hombre vive, y en él tiene que situarse el amor del hombre a Dios con todo el ser, el amor sobre todas las cosas. En ese plano y sólo en él puede decirse que Dios basta y en él tiene sentido decir que quien a Dios tiene nada le falta. Un plano en el que las realidades todas del mundo no pueden situarse, porque su finitud las incapacita para constituir la respuesta última a un ser a quien Dios ha dotado con capacidad infinita.

En una situación socio-cultural como la de san Juan de la Cruz resultaba más difícil ser sensible a la autonomía legítima de los órdenes y esferas de la realidad humana. Con todo, Juan de la Cruz da muestras de haber percibido el problema en dos aspectos concretos que le muestran como hombre ya adentrado en la modernidad.

Por una parte, en el terreno de las intervenciones de Dios en el orden mundano a través de milagros. Contra la sensibilidad mila-

grera de muchas personas de su tiempo, Juan de la Cruz dirá que Dios no gusta de esas intervenciones extraordinarias sino que cuando hace milagros «a mas no poder los hace»⁴⁴; y conviene recordar el mucho poder del Dios omnipotente para medir el alcance de la restricción del santo.

Por otra parte, en el terreno del conocimiento, Dios puede ciertamente comunicar al hombre verdades sobre sí mismo, o, mejor, comunicarse a sí mismo al hombre y, *a fortiori*, comunicarle verdades de suyo accesibles a la razón natural. Pero, hablando de la dificultad de Pedro para romper con el particularismo judío y preguntándose por qué Dios no le enseñó abiertamente sobre «esa ceremonia que usaba entre las gentes» y en la que erraba, fray Juan responde: «Y Dios no advertía esa falta a san Pedro por sí mismo, porque era cosa que caía en razón... y la podía saber por vía racional»⁴⁵. Pues bien, este Dios que respeta el curso de los acontecimientos y no los suple con sus intervenciones milagrosas; este Dios que respeta el funcionamiento de la razón en su orden, ¿sólo en el orden del afecto vendría a sustituir al amor humano y sus objetos al proponerse como único objeto del amor humano? La conciencia de la autonomía de lo natural debe sin duda ser aplicada al conjunto de la vida del hombre. Así las expresiones «totalitarias» relativas al amor de Dios, no pueden entenderse como si ese amor reemplazase, hiciese inútil o fuese incompatible con el amor humano, aspecto indispensable para la realización y la perfección del hombre en el orden natural, orden que la referencia a Dios no elimina ni sustituye sino que perfecciona y fundamenta.

En este sentido me parece que para encontrar pistas para el descubrimiento de una espiritualidad para una época como la nuestra pueden venir en ayuda de los textos ineludibles de san Juan de la Cruz los de otros cristianos de nuestro tiempo, mas sensibles a la autonomía de lo natural que la conciencia moderna ha puesto de relieve. Me referire, como ejemplo, a D. Bonhoeffer. Basta haber leído *El precio de la gracia* para percibir la clara conciencia de este cristiano ejemplar de nuestro siglo hacia la radicalidad del seguimiento y el valor absoluto del reino.

Pero su percepción de la novedad que supone el fenómeno de la secularización para la realización de la vida cristiana le lleva a buscar formas concretas de articulación de los aspectos «natura-

les» de la vida con la afirmación de Dios y de su amor incondicional y ha expresado esa articulación recurriendo a un símbolo musical extraordinariamente expresivo. Recordemos una de sus más claras formulaciones:

Todo fuerte amor erótico entraña el peligro de hacernos perder de vista lo que yo llamaría la polifonía de la vida. Quiero decir lo siguiente: Dios y su eternidad quieren ser amados de todo corazón pero no de modo que el amor terrenal quede mermado o debilitado, sino en cierto sentido como un *cantus firmus* hacia el cual se elevan como contrapunto las demás voces de la vida. Uno de estos temas de contrapunto que gozan de *plena independencia*, pero que con todo se hallan referidos al *cantus firmus*, es el amor terrenal. Allí donde el *cantus firmus* se muestra claro y nitido, el contrapunto puede desarrollarse con toda la energía posible. Ambos son «inseparables y sin embargo distintos» (...) «como en Jesucristo la naturaleza divina y la humana», ¿comprendes lo que quiero decir? Te quisiera pedir que dejéis sonar en vuestra vida, con todo vigor, el *cantus firmus*. Sólo entonces habrá un sonido pleno y perfecto y el contrapunto se sabrá siempre apoyado; no puede separarse ni alejarse, y, a pesar de ello, continúa siendo algo propio, entero, específico. Cuando uno se encuentra en medio de esta polifonía, entonces la vida aparece como una totalidad y, al mismo tiempo, sabemos que nada funesto puede ocurrirnos mientras mantengamos el *cantus firmus*⁴⁶.

Se trata, en definitiva, de que, a sabiendas de que sólo Dios y su reino es lo último, aprendamos que «no se puede ni se debe decir la última palabra antes de la penúltima», como si la sustituyese o la eliminase.

Por último, es posible que algunas expresiones de san Juan de la Cruz, hirientes para la sensibilidad espiritual contemporánea, tengan otro de sus condicionamientos en el contexto eclesial en que se desarrolló su experiencia cristiana. Sin que se pueda decir que haya en sus escritos o en su vida menosprecio hacia el estado laical de la vida cristiana, me parece cierto que para él ésta tiene su ideal en la forma contemplativa tal como se la realiza en la «vida consagrada». Hoy la Iglesia ha descubierto la igual dignidad de todos los cristianos, la llamada universal a la santidad y la posibilidad de responder a ella en todos los estados. Estos «descubrimientos» de la conciencia cristiana en los últimos tiempos suponen que la radicalidad del seguimiento del Señor es compatible con una vida ocupada en la colaboración a los problemas huma-

nos, en el seno de la familia, y en las mil formas de servicio que la forma de vida laical permite.

Pero es indudable que la espiritualidad de los cristianos que viven en medio del mundo necesita no solo de la doctrina y el testimonio que nos dan los místicos de que Dios es lo único necesario. Necesita también de proyectos y modelos de realización de la ineludible dimensión contemplativa que muestren como esa dimensión se articula efectivamente con el desarrollo y el cultivo de lo mundano que comporta la vida en el mundo a la que muchos, hombres y mujeres, todos, se sienten también llamados por Dios.

Ya hemos hecho la experiencia de que el desarrollo de la vida cristiana no tolera especializaciones que conduzcan a unos al ejercicio de la «mejor parte» y a otros a las tareas menos nobles del servicio. Aun cuando haya diversidad de carismas, ministerios y caminos en la Iglesia, nadie puede ampararse en ella para eliminar de su espiritualidad, de su vida según el espíritu, aspectos que son integrantes de la identidad del cristiano. Y por eso todos somos llamados antes que nada a dar cuenta, cada uno en su situación, de la polifonía de la vida cristiana desde el mantenimiento riguroso del *cantus firmus* y el cultivo de las muchas voces que la pluralidad de dimensiones de la vida humana y la pluralidad de vocaciones no sólo tolera sino que exige.

Capítulo 5

LA CONVERSIÓN DE MANUEL GARCÍA MORENTE (Breve comentario de su relato autobiográfico)*

Hace ya muchos años el padre J. Huby, en su hermoso estudio sobre la conversión cristiana, decía que «el teólogo se instruye no poco con la lectura de los relatos de conversión» y «tiene también su palabra que decir cuando se trata de interpretarlos»¹. Desgraciadamente hoy día son pocos los teólogos que se dejen influir por tales relatos y propongan interpretaciones teológicas de ellos. El tema de la conversión está relegado a la zona marginal de la teología espiritual o de la literatura catequética. Y en cuanto a los relatos de conversión, de ellos se ocupan los psicólogos casi en exclusiva, como si no contuviesen otra cosa que las anomalías psíquicas de quienes los escribieron.

El centenario de la conversión de san Agustín tal vez consiga —no sería el menor de sus frutos— poner de actualidad esos dos hechos incomprensiblemente olvidados por la teología: el fenómeno de la conversión, punto central de la vida religiosa desde el cual ésta se ilumina en su conjunto, y los relatos que de ese momento han hecho sus propios sujetos, fuente primaria para el estudio de temas tan importantes como la experiencia de Dios, el lenguaje religioso, la especificidad de lo sagrado, la vida de la fe, la acción de la gracia, etc.

* *La conversion. De la filosofia al cristianismo*. XVI Centenario de la conversión de san Agustín. *Augustinus*, 32 (1987) n.º 125-128, pp. 475-497.

1. J. Huby, *La conversion*, Beauchesne, Paris, 1919, p. 70.

Por mi parte, con el texto que sigue pretendo, uniendo la conmemoración del centenario agustiniano con el primer centenario del nacimiento de Manuel García Morente, presentar el relato que él mismo escribió del «hecho extraordinario» que provocó su conversión a la fe y a la práctica de la vida cristiana y ofrecer un breve comentario del mismo, elaborado desde la perspectiva que procura la ciencia de las religiones.

I. EL RELATO DEL «HECHO EXTRAORDINARIO» Y SU CONTEXTO BIOGRÁFICO²

Manuel García Morente nace en Arjonilla (Jaén) en 1886, en el seno de una familia cuyo padre, médico, vive alejado de la fe, y cuya madre vive intensamente y practica con asiduidad el catolicismo. Con sólo nueve años de edad pierde a su madre y poco después es enviado por su padre a Francia para su formación. Estudia el bachillerato en el liceo de Bayona y pasa a París a iniciar sus estudios de filosofía. Allí tiene ocasión de escuchar a H. Bergson, quien ejercerá una influencia importante sobre su pensamiento. Completa su formación en Alemania donde recibe la influencia decisiva de la filosofía neokantiana. El idealismo de Kant —los comentaristas de la obra de Morente son unánimes en esto— pasa a ser desde entonces el marco en el que se inscribe su pensamiento.

Vuelto a España, realiza el doctorado en filosofía en Madrid en 1911 y, unos meses más tarde, obtiene la cátedra de ética en la Universidad central. Es el catedrático más joven de su tiempo. Desarrolla una amplia labor docente, disfruta de un prestigio social considerable, colabora con Ortega y Gasset en la *Revista de Occidente*, difunde a través de cuidadosas traducciones el pensamiento francés y alemán en el mundo de habla castellana y publica una serie considerable de obras personales³. Desempeña cargos importantes en la Facultad de filosofía, de la que llega a ser decano y en la Administración Pública del Estado, en la que es nombrado subsecretario de Instrucción Pública. Al estallar la gue-

2 Para más detalles de su biografía, cf. Luis Aguirre Prado, *García Morente* Publicaciones Españolas, Madrid, -1963

3 Relación de la obra de García Morente en el ensayo de Pedro Muro Romero, «Filosofía, pedagogía e historia», en *Manuel García Morente*, Instituto de Estudios Jienenses, CSIC, Madrid, 1977, pp. 153-154 y 161-169

rra civil española de 1936, amenazado de muerte en el Madrid republicano, se ve forzado a salir de España. Y es en París, exiliado y en unas condiciones personales verdaderamente críticas, donde él, que desde muy joven se consideraba increyente o agnóstico y confesaba haber perdido la fe, según el texto que vamos a comentar, la reencuentra.

El *Memorial* de García Morente son setenta cuartillas de letra bien apretada que el profesor de filosofía, a la sazón seminarista en el seminario de Madrid, entrega en septiembre de 1940 a don José María García Lahiguera, director espiritual del seminario, para someter a su discernimiento los acontecimientos vividos tres años antes, que habían determinado su conversión y un cambio radical de rumbo para su vida. El contenido de esas cuartillas no ha sido comunicado a nadie más, aunque ecos de los acontecimientos que narran se encuentran en algunas cartas a personas amigas. Parecen haber sido escritas no tanto para fijar su contenido como para clarificar su sentido, «para luz y seguridad de su espíritu», como dice el biógrafo que las publicó por primera vez⁴. El destinatario del escrito, que lo guardó celosamente en secreto hasta la muerte de su autor, se reservó su juicio sobre su contenido y mostraba su sorpresa por el hecho de que García Morente no le hubiese preguntado su opinión sobre los hechos que narraba. Sin duda, al escribir sus cuartillas a tres años de distancia, el converso no busca tan sólo el parecer de un hombre con fama de poseer en alto grado el don de discernimiento de espíritus. Buscaba, además, arreglar cuentas consigo mismo, poner en orden una experiencia que por su riqueza no puede por menos de aparecer como extraordinariamente compleja para quien la padece, asumir personalmente algo que había acaecido en él sin que él pudiera disponer del todo de su contenido.

El relato es, sin duda, como en el caso de san Agustín, como en el de Pascal, como en el de tantos convertidos, un medio para la comprensión de la vivencia de la fe, una especie de teología en acto, un intento de asimilar, a través del relato minucioso de sus circunstancias, etapas y aspectos, una luz vivísima, capaz de iluminar toda la vida, pero que no se dejó ver directamente en sí misma

4. Cf. Mauricio de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, p. 54. A este excelente libro debemos, además del relato, muchos de los datos sobre los que se apoyará nuestro comentario. El texto del hecho extraordinario ha sido publicado en: Manuel García Morente, *El «hecho extraordinario» y otros escritos*, Rialp, Madrid, 1986.

y que ha dejado como único testimonio de su verdad el recuerdo más vivo y unos efectos incomprensibles sin ella.

¿Cómo no recordar, al preguntarnos por las razones de la composición de este relato, el texto agustiniano en el que el santo refiere al conocimiento de Dios en general, algo que traduce sin duda los rasgos del encuentro personal que ha suscitado sus confesiones?

Y, finalmente, llegué a *lo que es* en un golpe de vista tembloroso. Entonces ví tus cosas invisibles por la inteligencia de las cosas creadas; pero no pude fijar en ellas mi vista; antes, herida de nuevo mi flaqueza, volví a las cosas ordinarias, no llevando conmigo sino el recuerdo amoroso de apetecidas viandas sabrosas que aún no podía gustar⁵.

Esta necesidad, despertada y no definitivamente «satisfecha» por la experiencia narrada, explica que los sujetos que la han padecido vuelvan sobre ella para fijarla y asumirla más personalmente, aunque el texto en el que se narra se conserve en el más absoluto de los secretos o se entregue al discernimiento de otros sin, con todo, necesitar su veredicto para fiarse de un contenido que se ha impuesto por sí mismo.

II. EL CONTENIDO DEL RELATO⁶

El texto contiene tres partes claramente diferenciadas. La primera y más extensa tiene carácter introductorio, constituye un relato pormenorizado de las circunstancias que llevaron a su autor a la situación en que se encuentra la noche del 29 al 30 de abril de 1937, momento en que el hecho ocurrió. En ella se narran con todo detalle dos tipos de circunstancias. Unas, externas, se refieren a los hechos que determinan su salida de Madrid, el alejamiento de los suyos, la precariedad de su instalación en París y, sobre todo, las noticias contradictorias que le van llegando sobre la posibilidad de que su familia se reúna con él en el exilio. Las segundas, interiores, se refieren a los sentimientos muy agudos que esos acontecimientos suscitan en él, las experiencias límite que provocan y las ideas, los pensamientos con los que intenta dominarlos, hacerse cargo de su experiencia y su situación y abrirse paso personalmente en ella.

5. *Confesiones*, 7, 17.

6. Texto íntegro en M. de Iriarte, *o. c.*, pp. 58-90.

Resumamos brevemente los hechos externos. Comienza el relato con el asesinato del marido de su hija en Toledo, el 28 de agosto de 1936, y la angustia que le produce el hecho, por el cariño, respeto y admiración que sentía hacia esa persona, descrita por él como «de acendrada religiosidad», y por la inseguridad en que deja a su hija y sus dos nietos. Siguen una serie de hechos que explican la situación amenazante en que se encuentra en Madrid, que justifican su decisión de autoexiliarse para salvar la vida y poder ser útil a su familia, a la que de alguna manera —y la conciencia no deja de reprochárselo con frecuencia— deja casi abandonada.

El relato se refiere después a «la humillación, la angustia y la congoja» que acompañan los primeros momentos del exilio y los golpes de suerte —como el ofrecimiento de un trabajo y las posibilidades de reencuentro con sus hijas— que vienen a despejar de vez en cuando el horizonte. Pero estos golpes de suerte se ven seguidos de contratiempos que parecen alejar definitivamente esa posibilidad de la que depende su vida, la vida de su familia. La felicidad que depende de ese hecho se le acerca y se le aleja sucesivamente al hilo de las noticias esperanzadoras y de las decepciones que se van sucediendo a lo largo de semanas y de meses de incertidumbre.

Pero, junto a estos acontecimientos, el relato narra los estados de ánimo, las experiencias interiores y los pensamientos con los que el filósofo intenta hacerse cargo de una situación verdaderamente límite. Anotemos algunas:

También a veces repasaba en la memoria todo el curso de mi vida —veía lo infundada que era la especie de satisfacción modorra en que sobre mí mismo había estado viviendo, percibía dolorosamente la inculcable inquietud e inestabilidad espiritual en que de día en día había ido creciendo mi desasosiego.

Y esta otra expresión de algo que podría definirse como la experiencia metafísica de la propia contingencia, en la que la mente aparece ya claramente desalojada de una visión de la realidad puramente immanente:

¿Quién, pues, o qué o cuál era la causa de esa vida que, siendo la mía, no era mía? Por un lado, mi vida me pertenece, puesto que constituye el contenido real, histórico de mi ser en el tiempo. Pero, por otro lado, esa

vida no me pertenece, puesto que su contenido viene en cada caso producido y causado por algo ajeno a mi voluntad

No encontraba yo en esa antinomia más que una solución: algo o alguien distinto de mí hace mi vida y *me la entrega*⁸, me la atribuye, la adscribe a mi ser individual. El que algo o alguien distinto de mí haga mi vida explica suficientemente el por qué mi vida en cierto sentido no es mía. Pero el que esa vida hecha por otro me sea como regalada o atribuida a mí, explica en cierto sentido el que yo la considere como mía. ¿Quién es ese algo distinto de mí que hace mi vida en mí y me la regala? ¿Y si yo no aceptara ese regalo?

La reflexión filosófica produce entonces en su espíritu ese efecto que resumía el título de Boecio: *La consolación de la filosofía*. Y constata que le ha sobrevenido «una especie de tranquilidad espiritual» y de «extraordinario gozo» y decide continuar una exploración metódica de las cuestiones que la experiencia metafísica había desencadenado. La idea de Dios le viene a la mente, pero la necesaria connotación personal y providencial que contiene esta palabra, cargada para él del sentido que la religión le atribuye, choca con las objeciones que suscita contra ese Dios personal una filosofía que, incluso cuando se abre al Absoluto, se queda en el «Dios del deísmo», ese «Dios en el que se piensa, pero al que no se reza»¹⁰. Y en ese primer momento, el Dios de los filósofos y de los sabios prevalece sobre el Dios de Jesucristo y la idea de la Providencia continúa relegada al terreno de las «puerilidades», aunque poco a poco vaya ganando el asentimiento, el consentimiento del espíritu del filósofo.

Para que éste se decida a dar los pasos decisivos se necesitarán otros elementos que el relato va a describir en los dos momentos culminantes. Aquí ya el texto del relato resulta insustituible. Demos, pues, la palabra a su protagonista, o mejor, dado que el protagonista va a ser Dios, demos la palabra a quien tiene conciencia de haber padecido en unos momentos privilegiados su acción inconfundible:

Estaban radiando música francesa: final de una sinfonía, de César Franck, luego, al piano, la *Pavanne pour une infante défunte*, de Ravel, luego, en orquesta, un trozo de Berlioz intitulado *L'enfance de Jésus*. Cuando terminó, cerré la radio para no perturbar el estado de deliciosa paz en que esa música me había sumergido y por mi mente comenzaron a desfilar, sin que

8 Subrayado en el texto

9 M. de Iríarte, *o. c.*, pp. 70-71

10 *Ibid.*, p. 75

yo pudiera oponerles resistencia, imagenes de la niñez de Nuestro Señor Jesucristo Vile en la imaginacion caminando de la mano de la Santisima Virgen, o sentado en un banquillo y mirando con grandes ojos atonitos a san José y a Maria Segui representandome otros periodos de la vida del Señor el perdon que concede a la mujer adúltera, la Magdalena lavando y secando con sus cabellos los pies del Salvador, Jesus atado a la columna, el Cirneo ayudando al Señor a llevar la cruz, las santas mujeres al pie de la cruz

Y así, poco a poco, fuese agrandando en mi alma la vision de Cristo hombre clavado en la cruz en una eminencia dominando un paisaje de inmensidad, una infinita llanura pululante de hombres, mujeres y niños sobre los cuales se extendian los brazos de Nuestro Señor crucificado Y los brazos de Cristo crecian, crecian y parecian abrazar a toda aquella humanidad doliente y cubrirla con la inmensidad de su amor Y la cruz subia, subia hasta el cielo y llenaba el ambito todo y tras ella tambien subian muchos, muchos hombres y mujeres y niños Subian todos, ninguno se quedaba atras, solo yo clavado en el suelo veia desaparecer en lo alto a Cristo rodeado por el enjambre inacabable de los que subian con el Solo se me veia a mi mismo en aquel paisaje ya desierto arrodillado y con los ojos puestos en lo alto y viendo desvanecirse los ultimos resplandores de aquella gloria infinita que se alzaba de mi

No me cabe la menor duda que esta especie de vision no fue sino producto de la fantasia excitada por la dulce y penetrante musica de Berlioz, pero tuvo un efecto fulminante en mi alma Ese es Dios, ese es el verdadero Dios, Dios vivo, esa es la Providencia viva, me dije a mi mismo Ese es Dios que entiende a los hombres, que vive con los hombres, que sufre con ellos, que los consuela, que les da aliento y les trae la salvacion Si Dios no hubiera venido al mundo, si Dios no se hubiera hecho carne en el mundo, el hombre no tendria salvacion, porque entre Dios y el hombre habria siempre una distancia infinita que jamas podria el hombre franquear

Yo lo habia experimentado por mi mismo hacia unas pocas horas Yo habia querido con toda sinceridad y devocion abrazarme a Dios, a la Providencia de Dios, yo habia querido entregarme a esa Providencia que hace y deshace la vida de los hombres ¿Y que me habia sucedido? Pues que la distancia entre mi pobre humanidad y ese Dios teorico de la filosofia me habia resultado infranqueable, demasiado lejos, demasiado ajeno, demasiado abstracto, demasiado geometrico e inhumano Pero Cristo, pero Dios hecho hombre, Cristo sufriendo como yo, mas que yo, muchísimo mas que yo, a ese si que lo entiendo y ese si que me entiende A ese si que puedo entregarle filialmente mi voluntad entera tras de la vida A ese si que puedo pedirle, porque se de cierto que sabe lo que es pedir y se de cierto que da y dara siempre, puesto que se ha dado entero a nosotros los hombres ¡A rezar, a rezar! Y puesto de rodillas empecé a balbucir el Padrenuestro y ¡horror! Don José María, ¿se me habia olvidado!

Permaneci de rodillas un gran rato ofreciendome mentalmente a nuestro Señor Jesucristo con las palabras que se me ocurrian buenamente Recorde mi niñez, recorde a mi madre a quien perdi cuando yo contaba nueve años de edad, me represente claramente su cara, el regazo en el que me recostaba estando de rodillas para rezar con ella Lentamente, con

paciencia, fui recordando trozos del Padrenuestro, algunos se me ocurrieron en francés, pero al traducirlos restituí fielmente el texto español. Al cabo de una hora de esfuerzo logré restablecer íntegro el texto sagrado y lo escribí en un libro de notas. También pude restablecer el Ave María. Pero de aquí no pude pasar. El Credo se me resistió por completo, así como la Salve y el Señor mío Jesucristo. Tuve que contentarme con el Padrenuestro que leía en mi papel, no atreviéndome a fiar en un recuerdo tan difícilmente restaurado y el Ave María que repetí innumerables veces hasta que las dos oraciones se me quedaron ya perfectamente grabadas en la memoria. Una inmensa paz se había adueñado de mi alma.

Y siguen una serie de interesantes consideraciones sobre la transformación que se ha operado en su interior. A la luz de lo que acaba de vivir se aclara el problema de la vida que antes le parecía insoluble. Nuestra vida es de Dios, porque él «nos la da y atribuye»; y es nuestra, porque la recibimos libremente de sus manos. «El acto más propio y verdaderamente humano es la aceptación libre de la voluntad de Dios»... «¡Querer libremente lo que Dios quiera! He aquí el apice supremo de la condición humana: Hagase tu voluntad así en la tierra como en el cielo».

La conversión ya se ha operado. Estas últimas frases lo atestiguan sin dejar lugar a dudas. Pero a la conversión va a seguir lo más extraordinario de este hecho todo él extraordinario. El relato lo cuenta con estas palabras:

En el relojito de pared sonaron las doce de la noche. La noche estaba serena y muy clara. En mi alma reinaba una paz extraordinaria. Aquí hay un hueco en mis recuerdos tan minuciosos. Debí quedarme dormido. Mi memoria recoge el hilo de los sucesos en el momento en que me despertaba bajo la impresión de un sobresalto inexplicable. No puedo decir exactamente lo que sentía: miedo, angustia, aprensión, turbación, presentimiento de algo inmenso, formidable, inenarrable, que iba a suceder ya mismo, en ese mismo momento, sin tardar. Me puse de pie todo tembloroso y abrí de par en par la ventana. Una bocanada de aire fresco me azotó el rostro. Volví la cara hacia el interior de la habitación y me quedé petrificado. Allí estaba Él, yo no lo veía, no lo oía, yo no lo tocaba, pero Él estaba allí.

En la habitación no había más luz que la de una lámpara eléctrica de esas diminutas, de una o dos bujías, en un rincón. Yo no veía nada, no oía nada, no tocaba nada, no tenía la menor sensación, pero Él estaba allí. Yo permanecía inmóvil, agarratado por la emoción. Y le percibía. Percibía su presencia con la misma claridad con que percibo el papel en que estoy escribiendo y las letras, negro sobre blanco, que estoy trazando, pero no tenía ninguna sensación ni en la vista ni en el oído, ni en el tacto, ni en el olfato, ni en el gusto. Sin embargo, le percibía allí presente con entera claridad y no podía caberme la menor duda de que era Él, puesto que le percibía aunque sin sensación. ¿Cómo es esto posible? Yo no lo sé, pero sé

que El estaba allí presente y que yo, sin ver, ni oír, ni oler, ni gustar, ni tocar nada le percibía con absoluta e indiscutible evidencia. Si se me demuestra que no era El o que yo deliraba podrá no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria se actualice el recuerdo surgirá en mí la convicción inquebrantable de que era El, porque lo he percibido.

No sé cuánto tiempo permanecí inmóvil y como hipnotizado ante su presencia. Si sé que no me atrevía a moverme y que hubiera deseado que todo aquello —El allí— durara eternamente, porque su presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo que nada es comparable al deleite sobrehumano que yo sentía. Era como una suspensión de todo lo que en el cuerpo pesa. ¿Cuándo terminó la estancia de El allí? Tampoco lo sé. Terminó. En un instante desapareció. Una milésima de segundo antes estaba El allí y yo le percibía y me sentía inundado de ese gozo sobrehumano que he dicho. Una milésima de segundo después, ya El no estaba allí. Ya no había nadie en la habitación, ya estaba yo pesadamente gravitando sobre el suelo y sentía mis miembros y mi fuerza sosteniéndose por el esfuerzo natural de los músculos.

Hasta aquí el relato de unos momentos privilegiados que cambiaron por completo la vida de García Morente.

III. SUGERENCIAS PARA UNA INTERPRETACION

¿Que significa un texto como el que acabamos de transcribir? Comenzando por la impresión, la primera impresión que deja su lectura, debo confesar que cada vez que lo he leído me ha sonado a auténtico.

Desde mi familiaridad con tantos otros textos de la historia de las religiones, cristianos y no cristianos, hago mío el juicio mucho más autorizado de Pedro Sainz Rodríguez a propósito de este texto:

Realmente la lectura de su hecho extraordinario revela una honda transformación personal. Por mis trabajos literarios he analizado muchos hechos extraordinarios de la vida mística, y casi todos expresan con cierta oscuridad el fenómeno de las revelaciones divinas, debido a la utilización de metáforas o a la dificultad que encontraba el autor para narrar experiencias tan sublimes. Pero leyendo la narración de García Morente he descubierto tal claridad, que bien podría servir su relato de la visión de Cristo para exponer en el aula el fenómeno místico de la llamada de Dios a una conversión total¹¹.

11 P. SAINZ RODRIGUEZ: M. GARCÍA MORENTE. Aula de honradéz. ABC (Madrid), 26 de diciembre de 1985.

Efectivamente, es un relato verdaderamente prototípico. Pero, al mismo tiempo, su lectura desencadena un tropel de preguntas que están pidiendo un examen y un examen detenido.

La primera, sin duda, que afecta al conjunto del relato y al sentido global del hecho a que se refiere, podría formularse así: ¿no se reducirá todo a ser el producto de una alucinación provocada por el influjo benéfico de una bellísima melodía sobre un espíritu dotado de una extraordinaria sensibilidad y al que una situación existencial crítica habría tornado particularmente receptivo? Que esa impresión existió y que despertó la función fabuladora que suscitó los recuerdos y produjo las imágenes a las que se refiere el relato, me parece algo indudable. Su autor lo admite como una posible explicación de lo sucedido¹². Que todo tenga que reducirse a eso me resulta más difícil de admitir. Tal conclusión chocaría con una serie de hechos que cualquier lector ecuanime del relato descubre. La normalidad bien probada del autor, a pesar de «las dos crisis nerviosas» a las que el mismo relato alude y de naturaleza bien distinta a la situación aquí descrita; la clara diferencia entre las imágenes y visiones del primer momento del relato y el sentimiento de realidad de su última parte; las consecuencias duraderas y religiosamente eficaces del acontecimiento sobre la vida de García Morente.

Verdaderamente, el conjunto del texto, a quien lo lee desprovisto de prejuicios naturalistas o psicologistas, invita a buscar su sentido en otra dirección. Por nuestra parte, en las líneas que siguen no pretendemos ningún tipo de veredicto sobre la autenticidad de los fenómenos descritos. Nos limitaremos a detectar en él una serie de rasgos que lo emparentan con fenómenos análogos de experiencia de Dios atestiguados en la historia de las religiones y del cristianismo que sin duda confirma la impresión de autenticidad que producen.

El primero de estos rasgos consiste en la conciencia que tienen todas las personas que se han encontrado con Dios en un momento de su vida de descubrir a alguien que ya estaba presente y al que una inconcebible inadvertencia, falta de atención o negligencia del sujeto había tenido hasta ese momento oculto.

«Cerca de ti está la palabra: en tu boca y en tu corazón», dice la Escritura¹³. Dios «no está lejos de ninguno de nosotros»¹⁴.

12 M. de Harte, *o. c.* p. 86

13 Rm 10, 8

14 Hch 17, 27

«Tarde te conocí» (...) «Hiciste nuestro corazón para ti», confiesa san Agustín¹⁵. «No me buscaríais si no me hubieseis encontrado», resume Pascal. Y santa Teresa descubre por experiencia algo que confesores poco letrados son incapaces de interpretar y que el padre Báñez le aclarará con gran contento: la presencia previa de Dios en el alma¹⁶.

En el caso de Morente esta previa presencia se ha hecho notar bajo la forma de las preguntas radicales, del enigma de la vida y de la experiencia de la contingencia. Tales preguntas no han sido capaces de desvelar la Presencia. Pero tampoco han sido inútiles. Han hecho que cuando esa Presencia se otorgue pueda ser reconocida como una Presencia familiar, connatural con el hombre: «Ése es Dios, ése es el verdadero Dios». El relato de Morente alude así, aunque de forma indirecta, da testimonio, casi sin saberlo, de lo que es el presupuesto fundamental de toda posible experiencia de Dios: su presencia originante en el fondo del sujeto.

Pero esta Presencia —cultivada en la niñez y atestiguada con sumo tacto por una familia en la que se vive el cristianismo— se ha visto ocultada por una formación agnóstica, por una filosofía idealista, incapaz de integrar en su horizonte un Dios personal, por una vida aturdida por el éxito y embotada por la soberbia. ¿Qué ha podido suceder para que en tales condiciones esa Presencia se imponga al sujeto y le fuerce a reconocerla?

Anotemos la eficacia de una formación religiosa infantil que aparentemente había sido totalmente borrada. Es lo primero que reaparece en los instantes decisivos. Como unas brasas depositadas en lo profundo de la persona y de las que un soplo providencial puede suscitar inesperadas llamaradas: «Recordé mi niñez... Recordé a mi madre... me representé claramente su cara, el regazo en el que me recostaba estando de rodillas para rezar con ella». Y las primeras oraciones que afluyen a sus labios —lo recordará Morente en una carta a don Juan Zaragueta— son las oraciones de la infancia. Según otro testimonio, le asalta el recuerdo de su hermana Guadalupe y una escena que ha vivido con ella en el sanatorio poco antes de su muerte: «...Y no tuve que hacer ningún esfuerzo para dar libre entrada a la gracia de Dios», confiesa en otro escrito¹⁷. Estos dos datos permiten descubrir otros presupuestos, tácitamente presentes en el relato cuya acción va a facili-

15 *Confesiones*, 10, 27, 1, 1

16 *Vida*, 18, 15

17 M Iriarte, *o c.*, p 81, n 5

tar el reconocimiento de la Presencia originante cuando tenga a bien irrumpir en la vida del sujeto.

Pero hay que reconocer que la Presencia inicialmente sentida fue arrasada, desde la niñez, por la ola de su formación en Bayona, París, Alemania. Fue sofocada, sobre todo, por el estudio y la compenetración con una filosofía inadecuada y por el ambiente en que discurrió su trabajo como profesor. Nadie ha visto mejor que el propio Morente —después del hecho extraordinario— las proporciones y el alcance del alejamiento de la fe a que todas estas circunstancias le habían llevado. Basta con leer algunas de las reflexiones que él hace, por ejemplo, con ocasión de sus ejercicios espirituales, o aquellos pasajes del mismo relato en que, tratando de valorar su autenticidad, afirma que la experiencia no puede ser auténtica por la indignidad del que aparece agraciado con ella. Suya es esta frase por ejemplo: «¡A semejante tipo iba Dios Nuestro Señor a presentarse para derramar sobre él mercedes extraordinarias! No, no lo puedo creer».

Porque el hecho es que García Morente llegó, en un momento de madurez intelectual y humana, a autoidentificarse y presentarse socialmente como no creyente. ¿Qué ha podido ocurrir en ese no creyente, independientemente del influjo decisivo de la gracia, que explique su paso repentino a la fe a partir de una experiencia extraordinaria? ¿Hay algo en él, en la vida anterior de Morente, que puede ser descubierto como anuncio, como presagio de esa experiencia y que haya preparado callada y secretamente al sujeto para ella? Creo que sí. Anotemos en primer lugar indicios de tipo negativo. Es verdad que la filosofía idealista, que él después calificó de cerrada, no resulta fácilmente compatible con la afirmación de un Dios personal que supone la fe. Pero don Juan Zaragueta, que le conocía bien y que conocía bien su obra, observa que nunca García Morente adoptó posturas positivistas ni escepticas, que son las que cierran por completo el horizonte para la aceptación de la trascendencia¹⁸, y se ha llegado a afirmar que nada en su filosofía contradecía sustancialmente a la fe. Mas aún, siempre criticó, incluso en su admirado Bergson y antes del acontecimiento de París, las reducciones positivistas de la religión y sus explicaciones naturalistas¹⁹. Su filosofía se mantenía abierta a la afirma-

18 Cf por ejemplo, Juan Zaragueta, *Necrología del académico Manuel García Morente*, Gráfica Universal, Madrid, 1943, p 10

19 M. García Morente, «Las dos fuentes de la moral y la religión» *Revista de Occidente*, 3 (1932), p 281

ción de la trascendencia, aunque fuese bajo la figura de una fe puramente filosófica.

Pero más claramente que en las cuestiones puramente filosóficas, aparece la apertura de García Morente y de su pensamiento a la religión en su pensamiento ético, en su interpretación de la cultura y de la vida humana y, por último y sobre todo, en algunas de sus valoraciones sobre religión. Refiriéndonos a lo primero, recordemos su discurso de ingreso en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas publicado con título de *Ensayos sobre el progreso*. De él se ha dicho que constituye, junto con algunas páginas de Ortega, la mejor introducción en lengua española a esa ética material de los valores «que es una de las contribuciones más preciosas de la filosofía de este siglo al intemporal patrimonio de la filosofía moral»²⁰.

Pues bien, en esta obra que es, además, una preciosa reflexión sobre la situación espiritual de nuestro tiempo, como decía el título casi contemporáneo de K. Jaspers, han descubierto algunos una raíz religiosa que pugnaba por salir a la luz, favorecida precisamente por su filosofía. En efecto, por una parte su defensa de la teoría de los valores lleva implícita la afirmación de los valores religiosos:

Entre las infinitas creaciones que la vida, obedeciendo a Dios, produjo en el mundo, una de ellas es el hombre, pero en el hombre la vida, sin proponérselo, abrió un postigo por donde el animal humano puede contemplar algo de la luz divina. El hombre, sobre su base animal, atisba los reinos extraterrestres del bien y los valores, o de otro modo dicho, la esfera del Espíritu²¹.

Por otra parte, su interpretación de la cultura contemporánea y de la vida humana trasluce también la existencia de esa raíz soterrada que nunca acaba de brotar al exterior:

Mientras perdure esta devoción demoníaca por la técnica como técnica [una técnica que él dice es un ídolo para el hombre de nuestros días] no habrá en la humanidad paz interior, paz íntima del alma, no habrá en el mundo santidad. Porque la santidad es la salvación integral, es decir, lo contrario de toda aspiración y anhelo insatisfecho. El santo está totalitariamente saciado y a nada aspira, precisamente porque habiendo metido la salvación en el presente es ya lo que por siempre ha de ser y no desea nada distinto de lo que es²².

20. J. Miguel Palacios, Presentación a M. García Morente, *Ensayos sobre el progreso*, Doicás, Madrid, 1980, p. 10.

21. *Ensayos sobre el progreso*, p. 64.

22. *Ibid.*, p. 103.

Son palabras, no lo olvidemos, del Morente anterior a la conversión.

Y a quien quiera asistir al espectáculo curioso de una preocupación religiosa que pugna por aparecer, a la vez que es cuidadosamente mantenida en estado latente, le recomiendo que lea, sobre todo, el interesante *Ensayo sobre la vida privada*. En él se reconoce el valor de la soledad, «que tiene como fin la salvación, cuya condición es el ensimismamiento y que tiene su ejercicio en la confesión». Términos todos —como puede verse— tomados del vocabulario religioso y todos ellos con clarísimas connotaciones agustinianas, pero que aquí se aplican a la descripción de una interioridad sólo humana, aunque abierta a un más allá, como cuando describe esa interioridad «suspensa sobre ese abismo primario y pidiendo auxilio, buscando apoyo, clamando por un ser, algo, alguien, a quien asirse para seguir existiendo»²³.

Nos quedan por señalar otros dos indicios de la apertura, no reconocida expresamente por Morente, de su pensamiento y de su sensibilidad hacia el mundo religioso.

Primero, la sensibilidad misma de Morente, que es un camino muy frecuentado para el encuentro con Dios por todos los sujetos religiosos. La sensibilidad de Morente distaba mucho de ser una sensibilidad intrascendente, es decir, cerrada en la inmanencia. Su apertura teórica y práctica a los valores morales, su radical indagación filosófica, su ejercicio del amor interpersonal vivido sobre todo, ¡y con cuánta ternura!, en el seno de la familia, su sentido musical, constituirían otras tantas brechas de su experiencia hacia el Absoluto, aun cuando ese Absoluto no este calificado por él religiosamente.

En segundo lugar, en las contadas ocasiones en que Morente se enfrente con el fenómeno religioso, con el fenómeno religioso de los demás, del que él se cree ajeno, muestra una sensibilidad grande para captar su sentido profundo, que traiciona una familiaridad mayor de la que podía esperarse por su alejamiento de la práctica activa de la religión. Recordamos, por ejemplo, la recensión a la obra de Bergson *Las dos fuentes de la moral y la religión*, en la que reprocha a Bergson no decir nada de «las fábulas» en que el hombre cree y, sobre todo, que el hombre respeta, venera y adora como santas. Hubiera valido la pena, escribe García Morente en ese texto, detenerse un poco y preguntarse qué es lo

23 *Ensayo sobre la vida privada* Universidad Complutense, Madrid, 1972 (edición original 1935)

santo. Recomienda en este momento la lectura del libro de Rudolf Otto, traducido precisamente en la *Revista de Occidente* con la que él colaboraba. Y concluye:

Si lo santo y lo obligatorio fueran simples ficciones útiles, como parece decir en esas páginas Bergson, hace ya tiempo que nadie creería en ello, porque, en efecto, hace ya tiempo que intelectos agudos, como el de Bergson, se vienen esforzando por denunciarlo como tales ficciones²⁴

Más clara aún, como muestra de su capacidad para captar el sentido de lo religioso, me parece su valoración de la religiosidad de Giner de los Ríos. De la religiosidad de Giner de los Ríos tiene escrito Morente:

Para Giner la religión, como más próxima a la intimidad vital que ninguna otra modulación del espíritu, exigía no tan solo la máxima reverencia y respeto, sino las atenciones y cuidados máximos. No fue para él la religión ni un objeto de curiosidad etnológica, ni una ficción utilitaria, ni una aberración del ánimo oscurecido, fue algo primero, algo radicalmente humano, una actitud hondamente espiritual de la vida y bien puede decirse que su alma fue en esta tierra de las que mejor y más íntimamente han sentido el estremecimiento de lo divino²⁵

A mí entender una persona no habla así de la religión de otro sin una notable familiaridad con lo que significa lo religioso.

Todo esto explica que, después del acontecimiento, el, mirando a su vida pasada, escriba que la simiente de la fe nunca está muerta y seca en un alma humana normal —lo dice en una carta a don Juan Zaragueta— y que la fe no había llegado a desaparecer del todo nunca en su alma. Esto autorizaba a Marañón a escribir sobre García Morente con ocasión de su muerte: «Su vida interior creo que estuvo siempre, aun en los momentos en que menos lo pareciera, en inminencia de derramarse ante Dios»²⁶.

Pero ¿qué le faltaba a Morente para hacer efectiva y reconocer una apertura, una sensibilidad, una presencia de lo religioso de la que hemos visto tantos indicios? Él mismo ha resumido con lucidez su situación. No le faltaba nada, le sobraban algunas cosas, le sobraba el aturdimiento del éxito y la soberbia que cierra el pen-

24 *Revista de Occidente* citada anteriormente, pp 282-283

25 M. García Morente, Prologo a Francisco Giner de los Ríos, *Estudios filosóficos y religiosos* Madrid, 1922, p VII

26 Gregorio Marañón, Mi recuerdo de García Morente *Ateneo*, número extraordinario dedicado a García Morente, 11 de abril de 1953

samiento del hombre sobre sí mismo. Pues bien, la lectura de las páginas del relato muestran un factor, no introducido, sino padecido por él y que sería el encargado —por esa Providencia que tanto trabajo le costaba reconocer— de desalojar al filósofo y al profesor del centro de sí mismo, para que pudiese abrirse al reconocimiento del misterio.

Me estoy refiriendo al hecho del sufrimiento que, durante los años anteriores al acontecimiento de París, le visitó con una insistencia grande, bajo la forma de la muerte de personas de su círculo familiar más íntimo, bajo la forma de la pérdida de su cargo y de su cátedra, como amenaza a su propia vida y, sobre todo, bajo la forma de la desesperación que le suponía la incertidumbre de la suerte que habrían de correr los suyos. Sus cartas resumen la dramática situación en que todos estos acontecimientos le han puesto. Cuando se entera de que las autoridades españolas no permiten a sus hijas y nietos salir de España para reunirse con él en París, escribirá después a don Juan Zaragueta: «Imagine Vd., mi buen don Juan, la desesperación y el dolor que se apoderó de mi alma; no es para ser descrita; pero en el abandono total en que me encontraba, naufrago mi corazón y mi espíritu...».

Justamente en este dolor descubrirá Morente uno de los rodeos de los que la Providencia se sirve para hacer florecer la simiente de la fe. Así se expresa en una carta a don Juan Zaragueta. «El dolor, va a decir después un comentarista italiano del texto que yo estoy comentando, ha cumplido su tarea: desnudar a su alma, permitiéndole ver y verse a sí mismo, es decir, desinstalarse»²⁷. O como escribe el propio Morente

A veces repasaba en la memoria todo el curso de mi vida, veía lo infundado que era la especie de satisfacción modorrosa en que sobre mi mismo había estado viviendo, percibía la incurable inquietud en que de día en día había ido creciendo mi desasosiego

Es decir, que el dolor, el sufrimiento, ha actualizado todas las disposiciones ya presentes en su pensamiento, su sensibilidad, e incluso su voluntad. Esta sacudida es la que va a hacer vacilar el edificio de sus ideas justamente en lo que, para una fe filosófica, resulta más difícil de admitir: la idea de la Providencia. Ante el curso de los acontecimientos no dominados por él, llega a la con-

clusión de que algo o alguien, «distinto de mí hace mi vida y me la entrega». Pero, «¿quién es este algo? ¿Y si yo no aceptara su regalo?».

Dios se va insinuando a su pensamiento, aunque sus prejuicios le llevan a rechazarlo en un primer momento. «Dios, si lo hay, no se cura de otra cosa que de ser. Dejémosnos de puerilidades». Pero la idea se va imponiendo, y reconoce con asombro que su voluntad se va familiarizando con él. Todavía le asaltan sentimientos de protesta y de rebeldía ante una Providencia que de tal forma ha jugado con su vida. Y en esas circunstancias no encuentra otra respuesta a la situación que el suicidio. Verdaderamente —él lo confiesa— ha llegado a un callejón sin salida. De ese callejón sin salida le va a sacar la experiencia que hemos relatado al principio.

En ella podemos distinguir, después de ese largo proceso de presupuestos que hemos recorrido, tres momentos principales. El primero está constituido por la audición musical, su efecto pacificador y la visión a que da lugar. ¿Que significa esto? A mi modo de ver es una expresión más de algo que se produce en todas las experiencias religiosas intensas. Es con frecuencia su preámbulo, es la manifestación de esa inevitable ruptura de nivel que se produce en el sujeto ante la presencia de lo sagrado, entendido como el clima, el ámbito, la atmósfera en la que únicamente puede resonar la Palabra de Dios, únicamente se puede reconocer su presencia. No es todavía la experiencia de Dios, no es todavía su llamada, es la creación por Dios mismo de las condiciones en el sujeto para que esa voz y esa llamada puedan resonar. Así, Moisés, para escuchar la vocación, necesita percibir la maravilla de la zarza que arde y no se consume y necesita descalzarse ante la irrupción de lo sagrado²⁸.

Es lo que la descripción clásica de Rudolf Otto, que citaba García Morente hace un momento, resumió como la experiencia del misterio tremendo y fascinante, experiencia que no es todavía la experiencia de Dios sino la apertura del espacio y del ámbito en el que esa experiencia puede darse. Experiencia que corresponde ciertamente a las condiciones del sujeto, a su formación, a sus predisposiciones, y que por eso no es extraño que en García Morente haya sido inducida por la escucha de una música particularmente apta. Otros sujetos pueden percibirla en la soledad, otros ante un espectáculo natural impresionante: el desierto, la selva, la alta

mar; otros en una celebración litúrgica llena de solemnidad (Paul Claudel, por ejemplo). Produce siempre sobrecogimiento, fascinación, maravillamiento y pone al hombre a la espera de una revelación inminente sin que en todos los casos esa revelación tenga lugar, porque no siempre el sujeto está dispuesto a acogerla.

Una experiencia de este estilo podríamos encontrar en el relato que Ionesco hace de un acontecimiento que reconoce como extraordinario pero que no tuvo consecuencias visibles para su vida:

En realidad no consigo decir lo que quiero. He llegado a tener momentos de certidumbre. Llegué a vivir una experiencia al respecto. Tenía 17 años y me paseaba un día por una ciudad de provincia. Era el mes de junio a la mañana. De pronto, el mundo me pareció transfigurado, de manera tal que me sentí llevado por una alegría desbordante y me dije: ahora, pase lo que pase, sé. Siempre me acordaré de dicho instante. Así pues, nunca más me sentiré desesperado.

No puedo contarle lo que fue aquello porque verdaderamente no se puede contar. Hubo como un cambio en el aspecto mismo de la ciudad, de la gente, del mundo. Me pareció que el cielo estaba más cerca, casi lo palpaba. Tan sólo puedo hablar de intensidad, densidad, presencia, luz. Se puede definir más o menos con estas palabras, pero no hay definición posible. En todo caso, yo me decía en aquel momento que estaba seguro. Si me hubieran preguntado: ¿seguro de qué? No hubiera sabido decirlo. Me llenaba una certidumbre y me dije que nunca más me sentiría desdichado. Que en los peores momentos me acordaría de dicho instante. Se repitió con menos fuerza dos o tres años más tarde y después nunca más. Lo he olvidado²⁹.

Se habían dado las condiciones. El sujeto no se había visto suficientemente impulsado como para responder a ella.

En el caso de Morente, el influjo de la música se traduce en una visión que él mismo califica de producto de la fantasía. La diferencia en García Morente está, sobre todo, en el efecto fulminante de esta situación. El efecto fulminante que es el reconocimiento de Dios. «Ése es Dios, el Dios vivo». «Ése es Dios que entiende a los hombres, el Dios hecho hombre, capaz de sufrimiento, próximo»; en una palabra, el Dios cristiano.

El efecto fulminante de la Presencia se traduce en dos cosas. En primer lugar, reconocimiento. Se han caído las escamas que antes no dejaban ver y ahora se ve lo que antes no se veía. Y, en segundo lugar, la entrega de la propia voluntad, de la propia vida, que se expresará en las palabras de la oración por excelencia: el

Padrenuestro. El efecto de esa situación ha sido el del rendimiento de la propia persona, el de la entrega de sí mismo. En este efecto tenemos lo esencial de todos los relatos de conversión. El encuentro expresado en términos de entrega de sí mismo bajo la forma de la confianza, de la devoción, de la abnegación perfecta de la propia voluntad: «Señor, qué quieres que haga». «Hágase en mí según tu palabra».

Aquí podría haber terminado el relato de la conversión de Manuel García Morente. Anotemos tan sólo la coincidencia fundamental del texto con los textos que mejor resumen lo esencial de la actitud religiosa. Ésta se resume en unos pocos rasgos, a pesar de su enorme riqueza: reconocimiento de la Presencia: «es Dios»; entrega de la propia voluntad: «hágase tu voluntad», y valor salvífico de esa donación de sí mismo: «una inmensa paz se había adueñado de mi alma».

Pero la experiencia de Morente no termina ahí. Como si a la entrega que de sí ha hecho el hombre, el Señor le respondiera con el regalo de su propia presencia. Efectivamente, se va a producir un hecho nuevo: la donación de esa presencia a la que se refiere la última parte del relato. Intentemos comprender este último momento de la experiencia de García Morente señalando sus aspectos más importantes y los rasgos que comparte con los relatos de momentos analogos en la vida de otros sujetos religiosos.

Y el primer rasgo que se impone a nuestra atención es su carácter de hecho extraordinario. Él mismo lo va a llamar así: «El hecho extraordinario», porque supone un hito en la vida, la divide en dos: hasta aquel momento, y a partir de él. Extraordinario, también, porque supone una transformación radical de la persona. Como dice Sáinz Rodríguez, revela una honda transformación personal. El mismo Morente se refiere en el relato a san Pablo: «¡Qué exacta es la frase de san Pablo acerca de los dos hombres!», y confiesa que mirándose al espejo se ve forzado a exclamar: me encontré distinto, muy distinto. «Aquel del espejo era el otro, el de ayer, el de hace mil años».

No es exagerado hablar de un nuevo nacimiento. Por eso, como el Pascal del *Memorial*, García Morente anota con exactitud la hora en que ocurre el acontecimiento: «En el relojito de la pared sonaron las doce». Y para el último momento que no sabe a qué hora ha ocurrido, hace toda clase de cálculos, se informa del paso de los trenes por la estación vecina porque ha oído un tren que a esa hora entraba. Y termina por precisar que debió de ocurrir hacia las dos de la madrugada. Es que se trata, casi, de establecer

el acta de un nuevo nacimiento, el del hombre nuevo que ha nacido con ese acontecimiento. Todavía años después recordará con precisión todo lo ocurrido en la noche de aquel 29 de abril de 1937. Hecho extraordinario, pues, que supone el comienzo de una nueva vida.

El segundo rasgo característico de todos los relatos es la conciencia de realidad. «Allí estaba El; yo no le veía, pero Él estaba allí», y esta constatación aparece cuatro veces en un solo párrafo. «Yo no veía nada pero Él estaba allí. No tenía ninguna sensación, sin embargo le percibía allí presente». Y todavía una cuarta vez: «Cómo es posible, no lo sé, pero sé que El estaba allí presente». En esto que estoy describiendo como conciencia de realidad se contienen a un tiempo varias cosas. Por una parte, se subraya el *es* como en ninguna otra afirmación humana. Como si se percibiese el *ser* al que se refiere el «es» de nuestro lenguaje con una intensidad que no adquiere en relación con ningún otro sujeto. Como si se dijese *es* de tal forma que el ser de todas las otras realidades palidece en comparación con él. Pero además se subraya el sujeto «Dios». Y se viene a decir que es él de manera inconfundible.

A esto se refiere K. Rahner en un texto en el que desarrolla de forma narrativa y poniéndolo en boca de san Ignacio lo esencial de la experiencia de Dios³⁰. Después de proponer la experiencia de Dios como comienzo de toda su aventura espiritual y de toda su obra, insiste una y otra vez en que lo que tuvo durante su enfermedad en Loyola y después en su soledad de Manresa fue «una experiencia inmediata de Dios». Y en ella añade: «me he encontrado con Dios», «he experimentado al mismo Dios». «Dios mismo, era Dios mismo a quien yo experimente»; Dios mismo, a un tiempo misterioso, inabarcable, incomprensible y absolutamente inconfundible.

A este se refiere el *Memorial* de Pascal cuando, tras la cruz y la fecha, comienza de forma abrupta: «Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob... no de los filósofos y de los sabios». Este sentimiento de realidad es un rasgo común a todos los textos. Ecos de ello resuenan con toda claridad en el relato de García Morente: «Ése es Dios, ése es el verdadero Dios, Dios vivo...». «Él estaba allí..., sé que Él estaba allí presente».

Y esta conciencia de realidad se refiere a Dios inmediatamente. No a las palabras de hombre sobre él; no a las palabras que le

expresan; no a las ideas sobre él. En todos estos relatos brilla una experiencia inmediata de él. El hombre ha podido estar buscando durante años. Ha podido suspirar por una presencia que no se le acababa de entregar; ha podido suplicar insistentemente: «muéstrame tu rostro», «dime tu nombre»; «queremos ver al Padre». «Descubre tu Presencia y máteme tu vista y hermosura: mira que la dolencia de amor, que no se cura sino con la presencia y la figura». Y en los momentos privilegiados que refieren estos relatos, Dios se comunica inmediatamente³¹. La inmediatez es tal que la presencia no depende del testimonio de los sentidos: «Yo no veía nada, no tocaba nada. No tenía la menor sensación. Pero Él estaba allí». Es Dios hecho Presencia que se comunica inmediatamente al hombre. «Por un toque sustancial de Dios en la sustancia del alma».

A esta inmediatez y a esta impresión de realidad corresponde, por parte del sujeto, la absoluta certeza con que esa Presencia se infunde en el hombre. Pero a la condición misteriosa de la realidad divina corresponde la oscuridad del acto por el que se afirma:

Si se me demuestra que no era Fl o que yo deliraba, podre no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como en mi memoria se *actualice* el recuerdo, resurgirá en mí la convicción inquebrantable de que era Fl, porque lo he percibido³²

Otra vez es san Juan de la Cruz quien ha expresado más felizmente la situación: «Que bien sé yo la fuente que mana y corre, aunque es de noche». Y una conversa de nuestro tiempo lo ha expresado así: «Tienes que ser Tú, porque sólo Tú tienes esa manera insistente y diversa de llamar»³³. Es lo que la teología expresará después al anotar como característica del acto de fe su certeza y su oscuridad.

En ningún acto es el sujeto humano tan plenamente sujeto como en la experiencia de Dios. Por eso esta expresión no es acto tan sólo de la razón. Todo el hombre se ve implicado en ella y ella repercute sobre todas las dimensiones de la persona. Cuatro veces aparece la palabra «alegría» en una misma línea del *Memorial* de

31 Sobre el sentido de esta inmediatez y sobre algunos de los rasgos a que me estoy refiriendo remito a mi texto *La experiencia de Dios (en colaboración con M. Galindo y A. María Schlutter)*, S. M., Madrid, 1985

32 M. Iriarte, *o. c.*, p. 5

33 G. von der Fort, citada por J. M. Peman, «Sentí que él estaba allí», en el número citado de *Atenco*

Pascal. San Juan de la Cruz resumirá de este encuentro: «que a vida eterna sabe». García Morente no es una excepción: «Una inmensa paz se había adueñado de mi alma...». «Su presencia me inundaba de tal y tan íntimo gozo que nada es comparable al deleite sobrehumano que yo sentía...». «Era una caricia infinitamente suave, impalpable, incorpórea, que manaba de Él y que me envolvía y me sustentaba en vilo...».

Y sin embargo no es visión cara a cara de Dios, que es imposible para el hombre. Se percibe su presencia en la difracción de sus efectos en el hombre, en la huella de nuestra conciencia de esa Presencia, en los sentimientos que despierta. Y es que, aunque se hable de experiencia, es experiencia en el velo de la fe, sin que se rompa todavía la «tela de ese dulce encuentro».

Todos esos rasgos de coincidencia no buscada del relato con textos de otros sujetos religiosos afianzan en el lector del documento la impresión primera de autenticidad que su sola lectura produce. Claro testimonio de esa coincidencia es el texto del capítulo 27 de la *Vida* de santa Teresa al que el mismo Morente se refiere. Verdaderamente puede decirse con F. Castelli: «La conversión de Morente sigue el itinerario clásico de los grandes encuentros con Dios»³⁴.

Ya decíamos antes que no es nuestra intención dar un veredicto de autenticidad a un relato que la rezuma en todas sus líneas. Permítaseme añadir a las razones aducidas al comienzo otra que la lectura de los textos posteriores de Morente me ha sugerido. En ningún momento ha hecho García Morente un uso apologético de un hecho que el calificaba de extraordinario y que probablemente sólo escribió para sí mismo y para su director espiritual, confiando en su absoluta discreción. Pero en el, como en los apóstoles, es verdad que «lo que hemos visto y oído no podemos callarlo»³⁵. ¿No procedera de ahí su decisión de consagrarse al sacerdocio y dedicarse al apostolado? Pero, sobre todo, solo quien ha pasado por una intensa experiencia de Dios puede hablar de esa continua experiencia de Dios que es la oración en términos como los que utiliza Morente, aun cuando reconoce que el «hecho extraordinario» no volvió a repetirse.

En una carta a don Juan Zaragueta se expresaba así refiriéndose a sus ratos de oración en el monasterio de Poyo:

34 *Art cit*, p 557

35 Hch 4, 20

Mi hora y mi lugar predilecto son al caer de la noche en la iglesia, yo solo en un rincón. La iglesia es muy grande, muy hermosa y en el silencio imponente y en la casi completa oscuridad, estoy a veces tan perdido en ensueño y devoción, que me parece que las cosas en torno se enajenan y se alejan de mí espiritualmente y que estoy como suspenso en un vacío inmenso

Y en carta a alguien de su familia:

Si lograras aficionarte a una buena oración mental, seras mas feliz. Te lo digo por experiencia. Una hora al dia de intima y libre conversacion con Dios nuestro Señor llena tanto el alma que todo lo demas te parece sencillísimo, facil y sin importancia

Quien habla así de oración no habla de oídas. Así sólo se habla por experiencia. De nuevo aparece aquí el eco de las grandes experiencias de Dios. Recordemos tan sólo a san Agustín que, pasado el momento de la mirada temblorosa, en que se ha encontrado con el misterio, confiesa que después le queda el recuerdo de ese momento que mantiene vivo el apetito de lo que ha presentado en él³⁶.

Pero, por otra parte, ¿por qué necesitamos buscar tantas razones que nos convenzan de que Dios ha pasado a nuestro lado, si bien miradas las cosas lo raro es que no nos encontremos con él con más frecuencia? Si es verdad, y lo es, que el hombre es «experiencia de Dios»³⁷, lo raro es que un hecho como el que vivió García Morente pase por ser un hecho extraordinario. Dado que Dios no está lejos de ninguno de nosotros sino que «en el vivimos, nos movemos y existimos», «dado que es más íntimo que nuestra propia intimidad», dado que «está más cerca de nosotros que nuestra propia yugular»³⁸, el que sus visitas resulten extraordinarias se debe, no a la falta de actos de presencia por su parte, sino a falta de atención por la nuestra. San Juan de la Cruz lo ha dicho con toda claridad: «Señor Dios mío, no eres Tú extraño a quien no se extraña contigo. ¡Cómo dicen que te ausentas Tú!»³⁹.

Por eso, relatos como el que hemos comentado nos invitan sobre todo a disponernos, con honradez de vida, a abrir los oídos, a ahondar suficientemente la vista con la seguridad de que la Pre-

36 *Confesiones*, 7, 17

37 X Zubiri, *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1985, p 325

38 *Coran*, 50, 16

39 Dichos de luz y amor, *Autografo de Andujar*, 54

sencia con la que todos estamos gratificados terminará por otorgarnos de una u otra manera. Porque no todos los cristianos han tenido su camino de Damasco o su noche extraordinaria de París, pero todos están llamados a la conversión y a la experiencia de Dios. Las circunstancias extraordinarias no tienen importancia. Tenemos la palabra del Señor: «Bienaventurados los que sin ver creyeron»⁴⁰.