

Experim- mentar a DIOS



LEONARDO BOFF 

Mi tesis de base es esta: En el principio estaba el Misterio. El Misterio era Dios. Dios era el Misterio. Dios es Misterio para nosotros y para Sí mismo.

Es Misterio para nosotros en la medida en que nunca acabamos de aprehenderlo ni por la razón ni por la inteligencia. Cada encuentro deja una ausencia que lleva a otro encuentro. Cada conocimiento abre otra ventana a un nuevo conocimiento. El Misterio de Dios no es el límite del conocimiento sino lo ilimitado del conocimiento. Es el amor que no conoce reposo. El Misterio no cabe en ningún esquema ni es aprisionado en ninguna doctrina. Está siempre por conocer.

El Misterio es una Presencia ausente. Y también una Ausencia presente. Se manifiesta en nuestra absoluta insatisfacción que incansablemente y en vano busca satisfacción. En este transitar entre Presencia y Ausencia se realiza el ser humano, trágico y feliz, entero pero inacabado.

Dios es misterio en sí mismo y para sí mismo. Dios es misterio en sí mismo porque su naturaleza es Misterio. Por eso, Dios en cuanto Misterio se autoconoce y, sin embargo, su autoconocimiento nunca termina. Se revela a sí mismo y se retrae sobre sí mismo. El conocimiento de su naturaleza de Misterio es cada vez entero y pleno y, al mismo tiempo, abierto siempre a una nueva plenitud, permaneciendo siempre Misterio, eterno e infinito para Dios mismo. Si no fuese así no sería lo que es: Misterio. Por lo tanto, es un absoluto Dinamismo sin límites.

Dios es Misterio para sí mismo, es decir, por más que Él se autoconozca nunca agota su autoconocimiento. Está abierto a un futuro que es realmente futuro. Por lo tanto, a algo que todavía no se ha dado, pero que puede darse como nuevo para sí mismo. Con la encarnación Dios empezó a ser aquello que antes no era. Por lo tanto, en Dios hay un devenir, un hacerse.

Pero el Misterio, por un dinamismo intrínseco, se revela y se auto comunica permanentemente. Sale de sí y conoce y ama lo nuevo que se manifiesta de él. Lo que va a revelarse no es reproducción de lo mismo, sino siempre distinto y nuevo, también para Él. A diferencia del enigma, que una vez conocido desaparece, el Misterio cuanto más conocido más aparece como desconocido, es decir, como Misterio que invita a más conocimiento y a mayor amor.

Decir Dios-Misterio es expresar un dinamismo sin residuo, una vida sin entropía, una irrupción sin pérdida, un devenir sin interrupción, un eterno venir a ser siendo siempre, y una belleza siempre nueva y diferente que jamás se marchita. Misterio es Misterio, ahora y siempre, desde toda la eternidad y por toda la eternidad.

Delante del Misterio se ahogan las palabras, desfallecen las imágenes y mueren las referencias. Lo que nos cabe es el silencio, la reverencia, la adoración y la contemplación. Estas son las actitudes adecuadas al Misterio.

Asumiendo tal comprensión se derriban todos los muros. Ya no habrá Atrio de los Gentiles y tampoco existirá más templo porque Dios no tiene religión. Él es simplemente el Misterio que liga y religa todo, cada persona y el universo entero. El Misterio nos penetra y estamos sumergidos en Él.



Leonardo Boff

Experimentar a Dios

La transparencia de todas las cosas

ePub r1.2

Titivillus 13.01.15

Título original: *Experimentar Deus. A transparência de todas as coisas*

Leonardo Boff, 2002

Traducción: Jesús García-Abril Pérez

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2



INTRODUCCIÓN

El presente texto retoma un escrito redactado en 1974. Muchas cosas han cambiado desde entonces en la vida del autor, y muchos otros temas han ocupado su interés, en especial el de la relación de la Teología de la Liberación con el problema ecológico. Los pobres y la Tierra no dejan de clamar que están siendo oprimidos. Los pobres y la Tierra deben ser liberados a la vez, porque constituyen una única y compleja realidad. Lo que no ha cambiado en el autor, sin embargo, ha sido la búsqueda de la experiencia de Dios, que constituye el centro mismo de la fe viva y personal y el contenido principal de toda teología, con independencia de sus tendencias y corrientes.

Experimentar a Dios no es pensar sobre Dios, sino sentir a Dios con todo nuestro ser. Experimentar a Dios no es tampoco hablar de Dios a los demás, sino hablar a Dios junto con los demás.

El texto que aquí se ofrece ha sido profundamente revisado, modificado y completado. Prácticamente, se trata de una nueva obra, y su interés reside en crear el espacio necesario para que cada cual pueda hacer su propia experiencia de Dios.

Para encontrarnos con el Dios vivo y verdadero a quien poder entregar el corazón necesitamos negar a aquel Dios construido por el imaginario religioso y atrapado en las redes de la doctrina. Después de habernos sumergido en Dios y haber sentido cómo nace de dentro mismo de nuestro corazón, podremos libremente reasumir las imágenes y las doctrinas, las cuales, una vez desprendidas de su pretensión de definir a Dios, se transfiguran en metáforas con las que nos acercamos al Misterio para no resultar abrasados por este.

Aun sin un nombre adecuado, Dios arde en nuestro corazón e ilumina nuestra vida. Entonces no necesitamos ya creer en Dios. Simplemente, sabemos de su existencia porque lo experimentamos.

Petrópolis, en la festividad de San Juan Bautista, 2002

**CÓMO APARECE DIOS EN EL PROCESO DE VIDA-
MUERTE-RESURRECCIÓN DEL LENGUAJE**

Partimos de la constatación de que reina una profunda crisis de las imágenes de Dios en las religiones, en las iglesias y en las sociedades contemporáneas. Algunos se apresuraron a proclamar la muerte de Dios. Otros tratan de superar la crisis elaborando imágenes más modernas y adecuadas a nuestra percepción actual de la realidad. Pero tal procedimiento ¿no representa acaso un mero trabajo sustitutivo que mantiene intacta la estructura de la crisis, dado que no rompe con el mundo de las imágenes?

Hay, sin embargo, quienes procuran pensar a partir de una instancia más originaria que las imágenes: la existencia humana, histórica, abierta y dinámica, en la que, de hecho, se trasluce el Misterio, la dimensión de inmanencia y la de trascendencia, es decir, lo que llamamos «Dios». En el principio de todo está el encuentro con Dios, pero no al lado, dentro o encima del mundo, sino juntamente con el mundo, en el mundo y a través del mundo. Dios solo es real y significativo para el ser humano si emerge de las profundidades de la experiencia de este en el mundo con los otros. Por ser real y significativo, a pesar de ser Misterio, tiene un nombre, proyectamos imágenes de él y construimos representaciones suyas. Es la forma de concretar nuestra experiencia. Pero es al hacerlo cuando surge un grave problema: ¿qué valor dar a las imágenes?; ¿cómo se relacionan con Dios?; ¿podemos prescindir de ellas? Las personas religiosas que han acumulado experiencias de la intimidad de Dios podrán ayudarnos: al dar testimonio de Dios empleando el recurso del lenguaje y del imaginario, afirman, niegan y vuelven a afirmar, trazándonos un camino en tres pasos que también queremos recorrer.

a) La montaña es montaña: saber-inmanencia-identificación

En un primer momento de la experiencia de Dios, bajo el impacto del encuentro, le damos nombres a Dios y le llamamos «Señor», «Padre», «Madre», «Roca», «Santo»... La palabra está al servicio de lo que experimentamos de Dios. Fijamos una representación. En principio, no tenemos aún conciencia de que se trata tan solo de una representación de lo que no puede ser representado. Dios es Padre bondadoso o Madre de infinita ternura; en el nivel de la experiencia, tenemos que vérnoslas con una realidad compacta y no meramente figurativa. Sabemos acerca de Dios gracias a una ciencia experimental que puede ser traducida mediante el sofisticado discurso de la argumentación filosófico-teológica, en el que se elaboran unos conceptos y una minuciosa lógica de los meandros del misterio divino y de su comunicación al universo y a los seres humanos. Dios es identificado con los conceptos que elaboramos de él. Él habita nuestros conceptos y nuestros lenguajes. Elaboramos sobre Dios y sobre el mundo divino una serie de doctrinas que encerramos en los diversos credos y en los catecismos. De ese modo tratamos de llenar de sentido último y pleno nuestra vida. Dios puede ser encontrado en la intimidad del corazón. Con él podemos hablar y rezar; ante él podemos caer de hinojos, elevar nuestras quejas y esperar su gracia y salvación. La montaña es montaña, Dios Padre-Madre de infinita ternura.

b) La montaña no es montaña: no saber-trascendencia-desidentificación

En un segundo momento de la experiencia de Dios, nos damos cuenta de la insuficiencia de todas sus imágenes. Todo lo que decimos es figurativo y simbólico. Él está más allá de todo nombre y desborda todo concepto. Dios es, simplemente, trascendente; es decir, rompe todos los límites y trasciende todos los confines. Tal vez hayamos atravesado alguna profunda crisis en la que los marcos de referencia de nuestro obrar religioso comenzaron a vacilar: ¿cómo hablar de un Dios Padre ante la violencia cósmica de las galaxias que se engullen unas a otras, de las catástrofes que diezman una gran parte del capital biótico de la Tierra, o simplemente frente al drama de nuestros amigos inocentes que han sido apresados y sometidos a bárbaras torturas por causa de sus ideas?; ¿cómo conciliar la bondad de un Dios-Madre con la triste realidad de una amada esposa que ha sido bestialmente violada delante de su marido hasta producirle la muerte? Dios es Padre materno o Madre paterna, pero se trata de otra clase de Padre y de Madre. No es alguien mayor, sino alguien diferente. Entonces empezamos a cuestionar todas nuestras representaciones, y puede incluso surgir una «teología de la muerte de Dios» que decreta la muerte de todas las palabras referidas a lo divino, porque, más que comunicar a Dios, lo esconden. Ya no sabemos nada, y desidentificamos a Dios de las cosas que decimos de él. Es por ese camino como entendemos el lema de los maestros zen: «Si encuentras al buda, mávalo». Si encuentras al buda, no es el Buda: es tan solo su imagen. Mata la imagen y estarás libre para el encuentro con el verdadero Buda. Algo parecido detectamos en los grandes maestros espirituales del cristianismo, especialmente en san Juan de la Cruz, que se mostraba hostil a las visiones, a los éxtasis y a toda forma de experiencias especiales. Dios no se deja encontrar entre las cosas de este mundo ni junto a ellas. Si lo encontramos ahí, lo que encontramos es un ídolo, no al Dios vivo y verdadero, que está siempre más allá de los sentidos corporales y espirituales. La montaña no es montaña: Dios Padre no es Padre como lo son nuestros padres terrenales.

c) La montaña es montaña: sabor-transparencia-identidad

En un tercer momento de la experiencia de Dios, rehabilitamos sus imágenes. Después de haberlas afirmado (A) y haberlas negado (B), ahora nos reconciamos críticamente con ellas. Las asumimos como imágenes y no ya como la propia identificación de Dios. Comprendemos que nuestro acceso a Dios solo podemos lograrlo a través de las imágenes. Y empezamos a saborearlas, porque nos sentimos libres frente a ellas. Ellas son los andamios, no la construcción, y como andamios las acogemos. No pretendemos poseer ciencia alguna acerca de Dios; lo que hacemos es saborear la sabiduría de Dios, que se revela a través de todas las cosas. Todo puede transparentarlo, porque todo es figurativo. ¿Figurativo de qué? De Dios, de su sabiduría, de su amor, de su bondad, de su misericordia... Pero eso únicamente es posible si hemos pasado por el primer y el segundo momentos, si nos hemos liberado de la simple «sabiduría del lenguaje» (1 Cor 1,17) y hemos pasado ya por la «doctrina de la cruz» que destruye la ciencia de los sabios (1 Cor 1,18-23). Entonces dejamos de preocuparnos por los antropomorfismos, porque sabemos que todo cuanto digamos de Dios es antropomorfo. Pero Dios puede ser antropomorfo (la imagen del hombre) porque el hombre es teomorfo (la imagen de Dios). Así de sencillo. No se trata de reflexionar.

Basta con ver, pero ver en profundidad. Dios, sin confundirse con las cosas, está presente en ellas, porque las cosas —para quien ve en profundidad— son transparentes. He ahí la verdad del panenteísmo, el cual significa que todo está en Dios aunque no todo sea Dios, del mismo modo que Dios está en todo aunque Dios no sea todo. Junto al Creador está la criatura, venida de él, pero diferente de él.

Quien llega a este tercer momento no deja nada fuera, sino que lo asume todo, porque todo es revelación de Dios. «¿Quién es el Tao?», le preguntó un discípulo al maestro zen. Y este respondió: «Es la mente diaria de cada uno». «¿Y qué es la mente diaria de cada uno?», replicó el discípulo. A lo que el maestro repuso: «Cuando estamos cansados, dormimos; cuando tenemos hambre, comemos». Para quien percibe que Dios está en todas las cosas, todo es manifestación del don que es Dios, de la gratuidad que es su amor. Tal simplicidad remite todas las cosas, buenas y malas, a su unidad en Dios. A partir de ahí podía Pablo amonestar a los romanos que ofrecieran sus vidas como hostia viva, santa y agradable a Dios, pues en eso consiste el verdadero sacrificio (cf. Rm 12,1); quien da, que lo haga con sencillez; quien preside, que lo haga con solicitud; quien practique la misericordia, que lo haga con alegría (cf. Rm 12,8); ya comamos, bebamos o hagamos cualquier otra cosa, hagámoslo todo para la gloria de Dios (cf. 1 Cor 10,31). Quien ha experimentado el misterio de Dios ya no pregunta, sino que se limita a vivir la transparencia de todas las cosas y celebra el advenimiento de Dios en cada situación.

La experiencia de Dios no se da tan solo en este tercer momento del sabor, sino que es una experiencia total que incluye el saber, el no saber y el sabor. Conviene no quedarse fijo en ninguno de ellos. El tercer momento se hace nuevamente primero e inicia el proceso en que los nombres de Dios son afirmados, negados y reasumidos. Todo este recorrido constituye la experiencia concreta, dolorosa y gratificante a la vez, de Dios, el cual da y se retrae continuamente; se revela y se vela en cada momento, porque él será siempre el Misterio y nuestro eterno Futuro.

MATA LAS IMÁGENES Y APARECERÁ DIOS

A partir de las anteriores reflexiones sobre los tres pasos en el acercamiento a Dios por el camino de las imágenes, de su crítica y su recuperación, ha quedado suficientemente claro que hablar hoy de experiencia de Dios es ya asumir una postura crítica dentro de la crisis general de nuestras representaciones del misterio de Dios. Ha habido épocas en que los hombres tenían una verdadera experiencia de Dios con solo ponerse en contacto vital con las doctrinas tradicionales formuladas por la religión y sancionadas por la sociedad. En esa mediación vivían la inmediatez del misterio de Dios y llenaban de sentido su existencia.

Nuestra época se caracteriza por una sospecha generalizada respecto de cualesquiera discursos que pretendan traducir lo definitivamente importante y lo radicalmente decisivo de la vida humana. La crítica ha puesto en jaque todas nuestras ideas sobre Dios, tomando cuerpo en las ya famosas críticas —valga la redundancia— hechas por los maestros de la sospecha (Freud, Marx y Nietzsche), por la secularización, por la desmitologización, por el intento de traducción secular de los conceptos religiosos, por la teología de la muerte de Dios, por el esfuerzo de desenmascaramiento de la función ideológica desempeñada por las religiones para justificar el *statu quo* social o para preservar, en los países mantenidos en el subdesarrollo, un tipo de sociedad injusta y discriminatoria respecto de la urgencia de la revolución; también tomó cuerpo en la crítica a las iglesias carismáticas y populares que obedecen a la lógica del mercado y vehiculan una religión que tiene más que ver con el entretenimiento que con la llamada a la conversión y la interiorización.

Frente a esta crisis generalizada, no son pocas las voces que advierten: «Tengamos un poco de calma. En el ámbito del pensamiento-raíz, economicemos el uso de la palabra “Dios”. Guardemos silencio. Experimentemos aquel Misterio que circunda y penetra nuestra existencia. Y solo a partir de ahí tratemos de balbucir un nombre que ciertamente no será su nombre, sino el nombre de nuestro amor y nuestra reverencia hacia Aquel que es el Sin-Nombre, el Inefable. No otra cosa pedía el poeta y místico cristiano italiano David Turoldo en su poema *Más allá de la floresta*»:

*Hermano ateo, noblemente empeñado
en la búsqueda de un Dios que yo no sé darte,
¡atravesemos juntos el desierto!
De desierto en desierto,
vayamos más allá de la floresta
y de las diferentes fes,
libres y desnudos
rumbo al Ser desnudo.
Allí donde la palabra muere,
llegará a su final nuestro camino.*

El esfuerzo del presente ensayo sobre la experiencia de Dios se dirige a buscar el sentido originario de la palabra Dios, encubierto bajo demasiados nombres y fosilizado en las doctrinas acerca de él. Para situarnos en la vía de la experiencia de Dios necesitamos tomar conciencia de la labor de deconstrucción ya realizada en nuestra civilización con respecto a todas las ideas y representaciones sobre Dios. No superaremos la crisis de las imágenes de Dios creando imágenes nuevas y presuntamente más adecuadas al espíritu de nuestro tiempo. Eso no sirve más que para

perpetuar la crisis, porque significa asumir ingenuamente aquella estructura generadora de imágenes de Dios que la crisis pretende precisamente poner en entredicho. Tal estructura no es otra cosa que la voluntad de buscar siempre imágenes mejores sin salirse de esta lógica de sustitución de unas imágenes por otras. ¿No debemos tratar de identificar aquella fuerza originaria que está más acá y más allá de las imágenes, que nos sitúa en el encuentro vivo con Dios y que está siempre en el origen de todas las imágenes? Esta es la cuestión fundamental. No es, por tanto, huyendo de la crisis hacia el mundo anterior a ella como lograremos superarla, sino entrando dentro de ella y radicalizándola aún más, hasta identificar la experiencia originaria de Dios. No obstante, hemos de adoptar desde el principio una perspectiva correcta: del mismo modo que no se combaten las imágenes de Dios con otras imágenes, así tampoco se procesa la experiencia de Dios negando sistemáticamente todas las representaciones del mismo. Debemos atravesarlas y, de este modo, superarlas. En otras palabras, se trata más de hablar a Dios que de hablar sobre Dios; más que pensar a Dios con la cabeza, es preciso sentirlo con el corazón. Eso es lo que significa experimentar a Dios. Pero ¿cómo se hace? He ahí el desafío que pretendemos abordar en nuestro texto.

a) Dios totalmente otro: trascendencia

Las personas que verdaderamente experimentan a Dios han coincidido siempre en afirmar que él es superior *summo meo*, que Dios es superior a todo cuanto podemos imaginar. Es el Totalmente Otro, que habita en una luz inaccesible (cf. 1 Tm 6,16). Reside en la inteligencia, pero desborda toda la capacidad de la misma. Por eso es misterio. Pero lo es, no como un enigma que desaparece una vez conocido, sino como misterio esencial que siempre habita el conocimiento y lo desafía. Cuanto más lo conocemos, tanto más permanece como misterio en el conocimiento. ¿Por qué? Porque Dios es siempre mayor. Decía admirablemente san Agustín: «Por más alto que pueda volar el pensamiento, Dios siempre estará aún más allá. Si lo comprendes, no es Dios. Si crees comprender, comprendes no a Dios, sino tan solo una representación de Dios. Si tienes la impresión de haberlo casi comprendido, entonces es que has sido engañado por tu propia reflexión». Dios es absolutamente trascendente a todas las cosas existentes y a todas las cosas posibles. Lo cual significa que excede todos los límites y está más allá de cualquier horizonte real o posible. Pero, incluso presente y atravesándolo todo, no puede ser retenido en las redes de ninguna presencia concreta, pues las desborda todas. Por otra parte, y justamente por ser trascendente en cada concreción, nunca vamos a él ni salimos jamás de él. Siempre estamos en él. Y, aun así, él está más allá de todo.

El problema surge cuando el ser humano comienza a representar la trascendencia de Dios, o el Dios del misterio y el misterio de Dios. Dios trascendente es representado como el Dios por encima del mundo y, lo que es peor, fuera del mundo. Es un Dios sin el mundo. El misterio es representado como un enigma que hay que descifrar. Para el místico, el misterio es un acontecimiento que debe ser acogido con absoluta disponibilidad y que, como tal, no se opone a la inteligencia. Como decíamos, es propio del misterio ser más y más conocido. El misterio que se representa como enigma comienza a significar aquello a lo que no puede llegar la razón. Entonces se envía a Dios al exilio de la razón. Dios aparece como el límite de la razón cuando, en realidad, es lo ilimitado de la razón.

Representado como totalmente fuera del mundo, Dios no sería, de hecho, experimentable, sino tan solo objeto de la revelación, de la irrupción en el mundo de quien está fuera del mundo. Con lo cual, lo que hace es revelar verdades y representaciones de sí. Según esta forma de ver las cosas, creer significa creer en verdades acerca de Dios. Dios se transforma en puro objeto de la fe intelectual, la cual no siente nada de Dios, sino que se adhiere a él en un absoluto despojo y asumiendo doctrinas y representaciones de Dios.

Este Dios es muy parecido al Dios de los deístas. «El deísta es un hombre que aún no ha tenido tiempo de hacerse ateo», porque ha separado el mundo de Dios. Dios es más una proyección del hombre que el nombre del Misterio que todo lo penetra. Ante un Dios representado como alguien distante, por encima y fuera del mundo, nadie cae de rodillas, ni junta sus manos, ni abre su corazón a la intimidad amorosa, ni llora, ni canta, ni danza...

Tal representación de la Trascendencia nos impide valorar la encarnación de Dios en Jesucristo. Ya no se trata de un Dios que se abaja mostrando su profunda *sym-patheia* con el ser humano, ni asume la nada humana, sino que, contrariamente a lo que dice Pablo (cf. Flp 2,6-7), conserva su mayestática y trascendente divinidad. Entonces representamos a Jesucristo, Dios encarnado, como aquel que lo sabe todo desde el vientre materno, que sabía de su muerte desde el comienzo mismo de

su vida y conocía de antemano cada uno de los pasos de su andadura por este mundo. De este modo, la encarnación que nos presentan los evangelios se ve privada de su densidad profundamente humana. No se entiende entonces por qué puede Jesucristo ser verdaderamente tentado, porque, «aun siendo Hijo, por los padecimientos aprendió la obediencia» (Hb 5,8).

Esta representación de la trascendencia divina como distancia respecto del mundo tiene unas desastrosas consecuencias para la vida de fe: por un lado están las experiencias de la vida y del mundo; por otro, la adhesión a las verdades abstractas sobre Dios; pero no se establece nexo alguno entre aquellas y estas. La fe, en lugar de brotar del corazón de la vida, se superpone a ella. La Iglesia aparece entonces como una institución centrada casi exclusivamente en la defensa del depósito de verdades reveladas y en la proclamación de unos principios morales que apenas tienen que ver con la concreción de la existencia, con lo cual no rara vez se aterroriza más aún a los fieles y se hace la vida aún más triste, en lugar de liberarla para la entrega generosa y total del hombre al misterio de Dios.

El predicar un Dios sin el mundo tuvo como consecuencia el surgimiento de un mundo sin Dios. El ser humano no pudo resistir ese dualismo, que violenta la vida, y rompió con esa mal representada trascendencia proclamando, como en el aforismo 125 de *La Gaya Ciencia* de Nietzsche: «Os anuncio la muerte de Dios. Lo hemos matado todos: tú y yo. Todos somos asesinos». En realidad, Nietzsche no proclama la muerte de Dios, sino de la falsa trascendencia que nos lleva a efectuar representaciones de Dios y a confundir ingenuamente la representación de Dios con Dios mismo. Dando muerte a las imágenes de Dios, abrimos el espacio para la experiencia del Dios vivo y verdadero, del Misterio inefable y sensible al corazón. El ateísmo que niega las representaciones de Dios ofrece, pues, la posibilidad de una verdadera experiencia de Dios, el cual habita en nuestras representaciones, pero a la vez está siempre más allá y más acá de las mismas.

b) Dios radicalmente íntimo: inmanencia

La fe vivenciada siempre expresó a Dios como Aquel que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos: *intimior intimo meo*. Dios está de tal manera en el corazón de todas las cosas que, en todo cuanto pensamos, vemos y tocamos, estamos tocando, viendo y pensando atemática e inconscientemente a Dios. Nada, ni siquiera el propio infierno, es obstáculo a su inefable presencia.

El problema surge cuando tratamos de representar la inmanencia de Dios e identificamos la representación con la presencia de Dios. Dios está verdaderamente presente en todo, pero no aniquila ni sustituye al mundo y sus cosas. Cada cual posee su legítima autonomía y consistencia. Sin embargo, hay una forma de imaginar la actuación de Dios en el mundo como si Dios fuese una causa segunda como las demás causas inmanentes de este mundo. Nosotros concebimos la Palabra de Dios al modo de las palabras humanas; la voluntad de Dios como la voluntad humana; y el amor y la justicia divinos como el amor y la justicia humanos. Se trata de una concepción epifánica de Dios, según la cual pensamos ver a Dios directamente en todo. En esa representación no permitimos al mundo ser mundo; no hay lugar para una historia humana; todo es asumido directamente por Dios, que se transforma en un fenómeno del mundo y es representado como el Ente supremo, infinito, creador del cielo y de la tierra. Un Ente al lado, dentro y en el corazón mismo de los demás entes, aunque sea infinito y todopoderoso. Por ser un Ente, tiene una consistencia y puede ser experimentado en términos de visiones, audiciones y consolaciones interiores. Pero nos hallamos ante una ilusión. Lo que experimentamos no es Dios, sino nuestras imágenes de Dios.

Tal comprensión antropomórfica de Dios ha tenido unas profundas consecuencias eclesiológicas y políticas. La ley divina es entendida al mismo nivel que la ley humana. La doctrina revelada y las instituciones divinas se comprenden en el mismo horizonte que las doctrinas e instituciones humanas. Tales identificaciones se han prestado a todo tipo de manipulaciones, por parte de quienes detentan el poder y la ortodoxia, en favor del orden establecido: el único Misterio de Dios se desdobló en muchos misterios de fe, y la única Palabra de Dios fue fraccionada en muchas palabras divinas de las Escrituras. Un cierto tipo de teología presentó la Voluntad de Dios parcelada en innumerables leyes, dogmas, cualificaciones, cánones, ordenaciones y preceptos cada vez más minuciosos, de acuerdo con las necesidades de la vida.

De repente, sin embargo, los fieles empezaron a preguntarse: ¿pueden Dios y su salvación ser algo tan complicado?; ¿acaso todo eso no es más que puro lenguaje humano para traducir el Misterio único de Dios, que no puede ser identificado con los antropomorfismos de nuestro lenguaje? Dios está realmente en todas partes, pero no es un fenómeno perceptible como los demás fenómenos intramundanos. Dios es Misterio que siempre se da, pero también se retrae; siempre se revela, a la vez que se vela; siempre se comunica, pero no se confunde con el mundo. A la concepción epifánica (manifestación directa), para la que Dios era un fenómeno en el mundo, debemos oponer una concepción teológica que haga uso de mediaciones, señales y símbolos. Dios está en el mundo, pero también está más allá del mundo. La razón (*logos*) ve a Dios a través de la realidad del mundo, no directamente en sí mismo. De ahí la necesidad de una reflexión y una seria afirmación del mundo, visto entonces como itinerario de la mente al interior de Dios, título de un libro místico de san Buenaventura: *Itinerarium mentis in Deum*.

La dilución de Dios dentro de las categorías del mundo trajo como consecuencia una nueva negación de Dios: Dios no es una categoría del poder, la justicia y el amor humanos que pueda ser manipulada para mantener la situación privilegiada de unos cuantos ni para dar un vuelco a dicha situación. La religión puede convertirse, de hecho, en opio del pueblo cuando confunde a Dios y las cosas divinas con las instituciones y verdades religiosas. «Oh Dios, Vos no sois sino el amor..., pero sois un amor distinto. Vos no sois sino la justicia..., pero sois una justicia distinta», rezaba uno de los más grandes teólogos franceses del siglo XX. La negación del Dios antropomorfo crea la condición de posibilidad de la experiencia del Dios vivo y verdadero que está en el mundo, pero que no se agota en el mundo. El trascendentalismo afirmaba a Dios y negaba el mundo; el inmanentismo niega a Dios y afirma el mundo. ¿No podemos afirmar tanto a Dios como el mundo? He ahí el desafío que debemos afrontar y resolver.

c) Dios a través de todas las cosas: transparencia

Las anteriores reflexiones han evidenciado que la afirmación exclusiva de la trascendencia de Dios condujo a la negación del mundo inmanente, y que la afirmación exclusiva de la inmanencia de Dios en el mundo condujo a la negación del Dios trascendente. Y es que de la inmanencia y la trascendencia se hacían categorías opuestas y excluyentes que, aplicadas a Dios, tenían necesariamente que llevar a la negación del mundo o de Dios. ¿Cómo salir de este «impasse»?

Dios no es solo trascendente ni solo inmanente. Además, es transparente. Como dice Pablo, «hay un solo Dios y Padre de todos que está por encima de todo [trascendente] y en todo [inmanente]» (Ef 4,6).

Existe una categoría intermedia entre la trascendencia y la inmanencia: la transparencia, la cual no excluye, sino que incluye; participa de ambas y se comunica con ambas. «Transparencia» significa la presencia de la trascendencia dentro de la inmanencia. En otras palabras, significa la presencia de Dios dentro del mundo, y del mundo dentro de Dios. Esa presencia transforma el mundo, de meramente humano, en transparente a la trascendencia presente dentro de él. El mundo no es negado, sino afirmado. Con todo, no es únicamente mundo; es además el lugar y la propia manifestación emergente de aquello que es más que mundo, es decir, del Trascendente, de Dios. Como bien dice Teilhard de Chardin, «el gran misterio del cristianismo no es precisamente la aparición, sino la transparencia de Dios en el Universo. ¡Oh sí, Señor!, no solo el rayo de luz que pasa rozando, sino el rayo que penetra. No vuestra Epifanía, Jesús, sino vuestra Diafanía».

Dios emerge, aparece a través del hombre y del mundo, los cuales se tornan entonces transparentes para Dios. Dios es real y concreto, porque no vive por encima y fuera del mundo, sino en el corazón mismo del mundo y más allá de él; dentro, pero sin agotarse ahí ni convertirse en una pieza del mundo. Por haber dejado de ser vivido dentro del mundo, Dios quedó fosilizado en una representación que lo situaba fuera del mundo. El propio mundo no está abandonado a sí mismo en medio de los espacios infinitos que se expanden en la medida en que el universo se auto-crea y se distiende. El mundo está anclado en Dios. Con cierta osadía, podríamos decir que es el cuerpo visible de Dios.

¿De qué forma son todas las cosas transparentes a Dios? ¿Cómo se da la unión del mundo y de Dios, sin confundir a Dios con el mundo ni al mundo con Dios y sin negarse uno y otro mutuamente? ¿Cuál es la dimensión originaria que nos impide crearnos objetivaciones negadoras de Dios y negadoras del mundo?

Ya aludíamos más arriba al panenteísmo. El panenteísmo (filológicamente, «todo en Dios y Dios en todo»), que no debe confundirse con el panteísmo, afirma la autonomía de ambos polos —Dios y el mundo—, pero los pone uno en presencia de otro, en una completa inter-retro-relación (algo semejante a lo que ocurre entre las tres divinas Personas de la Santísima Trinidad, y que en lenguaje teológico se llama *perijóresis* o *circuminsessio*). Justamente aquí reside el fundamento de la transparencia.

Pero ¿cómo aparece, en términos de experiencia concreta, la verdad del panenteísmo, de la mutua presencia Dios-mundo? La dimensión originaria que abre ese espacio y que nos impide objetivar a Dios en un más allá distante o en un más acá opaco y mundano es la historicidad del ser humano.

Pero conviene que entendamos bien lo que es la historicidad, porque inserto en ella se encuentra lo que llamamos «inmanencia» y «trascendencia». La historicidad surge cuando entendemos el proceso que vamos a pasar a describir.

El ser humano se descubre en una situación histórica muy concreta, personal, social y ecológicamente definida, siempre junto a otros en el mundo; y en esta situación se siente desafiado a tomar postura y adoptar decisiones y, de este modo, constituirse como persona. Él es el único ser de la creación que no nace acabado, sino que tiene que construir y plasmar su destino interfiriendo en el mundo y relacionándose con los demás. Al asumir radicalmente esa situación concreta, experimenta de hecho quién es él: un ser inmerso en el mundo y en las diversas estructuras y coyunturas, pero también un ser capaz de elevarse constantemente por encima de ellas, de rebelarse contra ellas, de cuestionarlas, de elaborar alternativas frente a ellas y de tomar opciones que lo definen definitivamente. Puede ser una gallina que picotea el suelo de su cercado o puede ser un águila que levanta el vuelo y se alza por encima de la prosaica realidad. Él es quien lo decide, y su decisión significará existencialmente realización o frustración, felicidad o desgracia, salvación o perdición. La inmanencia es la situación dada. La trascendencia es la superación de la misma. Y ambas se encuentran unidas en el mismo ser humano concreto. La inmanencia que ahí emerge y la trascendencia que ahí mismo se anuncia no son entidades existentes en sí mismas, como cosas que «están ahí». Nada de eso. Inmanencia y trascendencia son dimensiones de la realidad humana concreta e histórica. Y este proceso unitario y complejo lo denominamos «historicidad».

Dios solo posee un significado real si emerge desde dentro de esa situación histórica concreta del ser humano; si se manifiesta como el Sentido radical de su vida y como la Luz por la que el ser humano ve la luz.

El Dios de que dan testimonio las Escrituras judeocristianas es el Dios que irrumpe en la historia humana con las características que hemos esbozado más arriba. En rigor, no podemos elaborar sobre Él una ciencia, como si se tratara de un objeto fijo cuyo comportamiento pudiéramos describir. La función más importante de la ciencia consiste en prever el comportamiento futuro de los objetos que estudia. Si no se cumplen las previsiones de acuerdo con la teoría científica, es señal de que dicha teoría estaba equivocada, con lo que no se trataría de una ciencia cierta y fiable.

No podemos prever la intervención de Dios. De ahí que no podamos encerrar a Dios en los moldes de nuestro paradigma científico. Rigurosamente hablando, no habría posibilidad de elaborar teología alguna. Si, a pesar de todo, nos atrevemos a hacer teología, que pretende ser el *logos* sobre Dios, es porque nos sentimos movidos por nuestra sed de saber, para la que nada ni nadie queda excluido de nuestra curiosidad. Pero lo hacemos con la conciencia de que nuestras palabras son simbólicas y metafóricas. Negamos más de lo que afirmamos cuando tratamos de balbucir algo coherente acerca de Dios. Además, nos damos cuenta —y esto es algo que muestra la historia de la humanidad desde sus orígenes, hace millones de años— de que un misterio rodea nuestra existencia. Ese misterio que se da en la historia ha sido denominado con mil nombres, que se resumen en el de «Dios». El Dios de que dan testimonio, por ejemplo, el Antiguo y el Nuevo Testamento es presentado como un Dios histórico, el cual acompañaba las vicisitudes del pueblo tanto en su tierra como en el exilio. Y ahí surgía Él como la Presencia concretísima (que es lo que significa en hebreo «Yahvé»), el Camino, la Roca, la Luz, la Fuerza, el Compañero de camino, el Santo, el Futuro absoluto, etc. A

la luz de esa lectura de Dios como revelación en la historia, podemos comprender los viejos textos de la fe, escritos durante más de dos mil años por aquel pueblo que trató siempre de descubrir a Dios por debajo de todos los acontecimientos de su historia: el pueblo de Israel. Solo así la vida y la historia se hacen para él transparentes.

Un Dios así vivido no es una idea que planea por encima de la historia, ni es tampoco el término de un raciocinio teórico al que pueda llegarse haciendo abstracción de la vida concreta del ser humano o del pueblo. Pensar así sería tanto como caer de nuevo en la problemática de las representaciones estáticas —ya sea de trascendencia, ya de inmanencia— que criticábamos antes. Dios es la Suprema Realidad que surge cuando la persona radicaliza, es decir, cuando va a la raíz de la realidad histórica que vive. «Historia» no significa aquí la recitación de los hechos pasados, sino la dimensión en la que la persona o toda una colectividad vive, lucha, se confronta, se decide y construye un camino personal o colectivo. En la radicalidad de esta dimensión emerge Dios como Vida de la vida y Fuerza para el camino. Quién sea ese Dios, es algo que solo sabemos cuándo nos abrimos a Él y nos arriesgamos a experimentarlo.

¿No suenan tales afirmaciones como una de tantas hermosas teorías? Para que deje de sonar a teoría, debe ser remitida a aquella dimensión en la que se vive: la experiencia. En la experiencia, teoría y praxis se casan y viven juntas en una unidad fundamental. La teoría no es ya abstracción e idea vacía, sino explicitación de la praxis y la comunicación. La praxis no es ya movimiento irracional, sino búsqueda y realización de sentido. Es en la experiencia radical de la realidad como emerge Dios en la conciencia del ser humano. Y es gracias a la experiencia del Dios buscado y encontrado en el corazón mismo de la experiencia de lo real como este se vuelve transparente y se transfigura en un gran sacramento comunicador de Dios. ¿Cómo articular esta experiencia?

QUÉ ES EX-PERI-ENCIA

La palabra experiencia es una de las que más discusiones ha suscitado a lo largo de nuestra tradición occidental. Pero, dado que no podemos abarcar aquí todo el amplio abanico de su rico significado, vamos a limitarnos a la perspectiva esencial que nos permite articular la realidad de Dios como experiencia dentro de nuestra historia personal y colectiva.

Tal vez la etimología de la misma palabra ex-peri-encia nos proporcione la primera clave para acceder a su comprensión. Ex-peri-encia es la ciencia o el conocimiento (ciencia) que el ser humano adquiere cuando sale de sí mismo (ex) y trata de comprender un objeto por todos los lados (peri). La experiencia no es un conocimiento teórico o libresco, sino que se adquiere en contacto con la realidad, que no se deja penetrar fácilmente y que incluso se opone y resiste al ser humano. Por eso en toda experiencia se da un alto grado de sufrimiento y de lucha.

Al apropiarse de la realidad, domesticándola, el ser humano aprende. La experiencia resulta del encuentro con el mundo en un vaivén incesante; encuentro que nos permite construir y también destruir representaciones que habíamos recibido de la sociedad o de la educación. El encuentro es siempre enriquecedor, porque suscita nuestra fantasía, a la vez que nos proporciona materiales para nuevas conexiones y fundamento para representaciones e ideas diferentes acerca de la realidad. El conocimiento que resulta, a su vez, de dicho encuentro es precisamente lo que llamamos «experiencia», la cual constituye una riqueza que solo quien ha pasado por ella puede comunicar, porque le confiere autoridad, en concreto la autoridad de una persona experimentada. El saber es un saber verificable que se hace verdad concreta y vital. Por otra parte, la apertura y la liberación de prejuicios e ideas preconcebidas son condiciones indispensables para la experiencia. Cerrarse a la experiencia es negarse al cuestionamiento, a la posibilidad de enriquecerse, además de revelar una actitud dogmática y fundamentalista, manifestando, por tanto, un saber no verificable que no sub-siste ni re-siste en contacto con la realidad experimentada.

La ciencia resultante de la ex-peri-encia no es la mera sensación de un objeto, sino la síntesis de toda una serie de acercamientos al mismo (peri = «alrededor de», «en torno a»). Ya Aristóteles había observado con acierto que la experiencia (*empeiría*) no es fruto de una percepción aislada, sino que constituye una síntesis de muchas percepciones y combinaciones reunidas, en aquello que poseen en común, dentro de un modelo esquemático (*Metafísica*, 980b). Mediante la experiencia, el objeto se hace cada vez más presente dentro de quien desea conocer, en la medida en que este se abre cada vez más al objeto y lo estudia desde diferentes ángulos. Un médico experimentado es aquel que se ha enfrentado muchas veces a la misma enfermedad bajo los más diferentes síntomas y en las formas y circunstancias más diversas, hasta el punto de no dejarse ya sorprender o engañar. Simplemente, conoce la enfermedad. No ya por haberla estudiado en los libros, que también, sino porque ha tenido que combatirla concretamente y ha conocido sus síntomas. El modelo que ha elaborado de la enfermedad, combinando la experiencia vivida y la ciencia de los libros, es un modelo probado y verificado.

Ya hemos visto el sema *peri* (alrededor de) que forma parte de la palabra ex-peri-encia. Nos falta por analizar el sema *ex*, una preposición latina que, entre otras cosas, significa «estar orientado hacia fuera», «expuesto a», «abierto hacia»... Tenemos, por ejemplo las palabras ex-clamación, exposición, ex-istencia... En este sentido, *ex* expresa una característica fundamental del ser humano como existencia. Es un ser que *ex-iste* vuelto hacia fuera (*ex*), en diálogo y comunión con el otro o

con el mundo. De ahí que la ex-peri-encia no sea tan solo una ciencia, sino una verdadera consciencia. El objeto se manifiesta a la consciencia según las leyes estructurales de la misma. La ex-peri-encia jamás carece de pre-su-posiciones. La consciencia, por su parte, también tiene ya sus pre-su-posiciones, que son posiciones adoptadas históricamente o heredadas da la cultura en la que uno está inserto. La cultura no está vacía, sino que asume modelos de interpretación del pasado, de la sociedad actual y de la propia trayectoria personal. Estos modelos pueblan siempre la consciencia. Cuando la persona sale de sí (ex) y va al encuentro de los objetos, lleva consigo toda esa carga. La experiencia contiene, pues, un elemento subjetivo (la ex-istencia) y un elemento objetivo (los objetos). En el encuentro de ambos, en la modificación que se opera tanto en la consciencia como en los objetos, es donde se estructura la experiencia. Los modelos ya presentes en la consciencia son confrontados, verificados y cotejados con la realidad. Con lo cual pueden ser confirmados, pero pueden también ser destruidos, o bien corregidos y enriquecidos. La experiencia envuelve todo este doloroso y creativo proceso.

Resumiendo, podemos decir que la experiencia es el modo en que interiorizamos la realidad y la forma que tenemos de situarnos en el mundo junto a los demás. Así entendida, la experiencia debe, pues, ser distinguida de la vivencia. La vivencia es la situación psicológica, la disposición de los sentimientos que la experiencia produce en la subjetividad humana. Son las emociones y valoraciones que anteceden, acompañan o siguen a la experiencia de los objetos que se hacen presentes al interior de la psique humana. Vivencia no es sinónimo de experiencia, sino consecuencia y resultado de la experiencia en la psique humana. Pertenece al fenómeno total de la experiencia, pero este es más amplio y profundo que aquel (la vivencia).

Si experiencia es la manera en que nos situamos en el mundo, y el mundo en nosotros, entonces posee el carácter de un horizonte. El horizonte es una óptica que nos permite ver los objetos, un foco que ilumina la realidad y nos permite descubrir los distintos objetos dentro de ella, nombrarlos y ordenarlos con el rigor de una sistematización. Actualmente en América Latina, por ejemplo, estamos acostumbrándonos a verlo todo (la pedagogía, la teología, la predicación, los sacramentos, los sistemas políticos y los proyectos económicos) desde la óptica de la liberación o de la opresión, de la inclusión o la exclusión de los procesos globales. Casi instintivamente, nos preguntamos: ¿hasta qué punto tal o cual doctrina libera al ciudadano o lo mantiene marginado y excluido?; ¿hasta qué punto tal o cual opción económica refuerza la inserción en el proceso de globalización de forma subalterna, profundizando así el régimen de dependencia, o hasta qué punto rompe con él y libera históricamente? La liberación es un horizonte, una óptica, una experiencia que nos hace descubrir los objetos en su dimensión de liberación o de opresión, de inclusión o de exclusión.

LA EXPERIENCIA TÍPICA DE NUESTRO MUNDO MODERNO

El modo en que los seres humanos se han hecho presentes en el mundo y han hecho presente el mundo en ellos ha sufrido numerosas variaciones a lo largo de la historia. El hombre mítico interpretaba el mundo desde unas categorías diferentes de las nuestras. Tenía otra experiencia. Del mismo modo, el hombre de la metafísica clásica experimentaba el mundo de manera diferente, como una jerarquía de entes dentro de un orden presidido y culminado por el Ente supremo y eterno. ¿Cuál es lo específico de nuestra experiencia del mundo?

Lo típico de nuestro mundo es un saber cada vez más minucioso y cierto (¡certeza no es sinónimo de verdad!). Todo es objetivado, es decir, hecho objeto del saber. El saber confiere seguridad, porque saber es poder. Y poder es someter todas las cosas a los intereses del ser humano, de una clase, de un país, de una cultura, de un sistema político o económico. Ese saber lo objetiva todo: Dios es hecho objeto del saber teológico; el propio ser humano, objeto de estudio de numerosísimas ciencias; el universo y la Tierra, objetos máximos de la investigación científica... De ese saber han nacido las ciencias y su aplicación concreta, la técnica; unas ciencias que se consideran como eminentemente experimentales y objetivas. Nuestro mundo es y se entiende como un mundo técnico-científico, artefacto de la manipulación de los seres humanos, que no admite la existencia de fuerza alguna numinosa y misteriosa que suponga algún tipo de limitación. Quiere desvelarlo todo; quiere conocer las leyes que rigen el funcionamiento de todo; quiere experimentar y controlar críticamente la experiencia, hasta el punto de poder establecer una ciencia exacta y segura. El conjunto de estas opciones y procesos constituye lo que ha dado en llamarse sociedad del conocimiento, de la información y de la comunicación.

Ya quedó atrás la ingenuidad hermenéutica de un tipo de pensamiento científico que se entendía a sí mismo como pura objetividad. Se pensaba que el pensamiento y la ciencia no eran más que el reflejo de la realidad experimentada en la consciencia. En realidad, la propia ciencia se dio perfecta cuenta de su propio estatuto hermenéutico, es decir, de su alcance y de sus límites. Conocer no es reduplicar. La experiencia se realiza siempre dentro de un modelo previo y de unas preguntas previamente planteadas. Conforme sean las preguntas, serán también las respuestas. El modelo científico previo ya selecciona lo que se desea conocer. Solo verificamos aquello que buscamos. De ahí que se diga que los datos científicos, en rigor, no son tales, sino que son producto de nuestros inevitables modelos. Por eso podemos y debemos decir que la objetividad científica incluye la subjetividad humana, las opciones sociales y los intereses del grupo. Es siempre el ser humano quien hace ciencia. Y la hace con todo lo que él es, con unos intereses perfectamente definidos y con el sentido que él mismo confiere a su trabajo. Lo cual determina las preguntas, marca los modelos de análisis y orienta la dirección de su interés científico.

En cualquier caso, nuestra experiencia del mundo está marcada por el carácter científico-técnico, lo cual diferencia a nuestro tiempo de otros tiempos de la historia humana. Con todo, dentro de esta experiencia del mundo se ha insinuado un elemento importante para nuestro tema de la experiencia de Dios. La ciencia de la objetividad científica envuelve al hombre que entra en la determinación de lo que debe ser analizado e investigado, marcando la investigación con el sentido que él le da. En una primera dimensión, el ser humano se preocupa ante todo de dar una ex-plicación de los fenómenos que analiza, la cual se procesa con el recurso a las causas inmanentes verificables del propio fenómeno. De esta forma construye el edificio científico y la posibilidad de su utilización para

transformar el mundo mediante la técnica. Este complejo es un artefacto humano, fruto del ejercicio de la capacidad del espíritu.

En un segundo momento, más fundamental que el primero de la explicación, el hombre se pregunta por el sentido de esas manifestaciones humanas. La ciencia y la técnica son una manera de situarse el hombre en el mundo, y el mundo en el hombre.

¿Qué significado tienen? ¿Qué pretenden? ¿Qué busca el hombre con todo eso? Se pregunta por el sentido, que es algo más que una explicación científica. La pregunta por el sentido abarca la totalidad del fenómeno científico. Como decía acertadamente Ludwig Wittgenstein, «aun cuando hubiéramos respondido a todas las posibles cuestiones científicas, percibiríamos que nuestros problemas vitales ni siquiera han sido rozados».

La pregunta por el sentido de la vida es ineludible y, como observábamos más arriba, ya está implícita y latente dentro de la propia ciencia y de la técnica. El ser humano investiga y transforma el mundo porque ve sentido en ello, porque en ello se realiza y consigue expresar ciertas dimensiones latentes en él. ¿Qué sentido trata de realizar y vivir el ser humano cuando dialoga técnico-científicamente con la realidad? El análisis de este cuestionamiento nos abre al sentido originario de Dios, presente también dentro del mundo moderno.

CÓMO APARECE DIOS EN EL MUNDO DE LA TECNOLOGÍA

Dios no aparece en nuestro mundo como un fenómeno. Si así lo hiciera, también él sería objeto del análisis y de la ciencia. Ya no sería el Dios divino del Misterio, sino una parte de este mundo objetivable; un ídolo, por tanto; es decir, un objeto del mundo ante el que nos postramos y lo adoramos. Al no ser un fenómeno, la ciencia, con razón, prescinde de la hipótesis Dios como factor explicativo de la realidad experimental. Buscar a Dios en el nivel de lo fenomenológico significa buscar algo inexistente; y si se encuentra algo, es un simple ídolo. Dios no surge explicitado y tematizado en ese nivel. Está totalmente ausente del mundo científico-técnico. Se ha exiliado. Se ha retraído absolutamente. Pero tal retracción dio ocasión a que apareciera el ser humano en el escenario de la historia (la historicidad a que nos referíamos anteriormente), con todo aquello de lo que es capaz el ser humano en términos de saber, de poder y de manipulación de lo que es perceptible por sus sentidos, ampliados en su capacidad por los aparatos tecnológicos.

Ya aquí se anuncia una pregunta un tanto incómoda para el espíritu científico: ¿de dónde provienen el vigor y la fuerza del saber, del conquistar y del dominar? El ser humano se sorprende a sí mismo dominado por ese instinto de saber y de poder. Responder que todo ello proviene de la naturaleza significa dar una respuesta científica, pero insatisfactoria, porque podemos seguir preguntando: ¿Y de dónde le viene a la naturaleza: de las energías cósmicas que actúan a partir del vacío cuántico, siempre saturado de energía? ¿Y de dónde provienen esas energías? Y así podríamos seguir indefinidamente formulando preguntas y respuestas evasivas. Al final, el ser humano deberá reconocer humildemente: «¡No lo sé!». Y al responder así podrá considerarse absolutamente honesto, porque es lo máximo que la perspectiva científica permite decir sin salirse de sus límites científicos.

Todo el saber y todo el poder están sustentados, pues, por un No-Saber y un No-Poder. ¿En qué consisten ese No-Saber y ese No-Poder? ¿No es acaso lo que llamamos «Misterio»? La ciencia emerge, pues, de un Misterio; está a merced de una fuerza y un vigor que la obligan a caminar cada vez más deprisa, exacerbando su deseo de conocerlo y domesticarlo todo. Pero no puede, únicamente desde su entramado científico-técnico, domesticar y aprender el «De Dónde» y el «Origen» de su poder y su saber.

Como decía la antigua sabiduría de la India, «la fuerza con la que el pensamiento piensa no puede ser pensada». La lengua puede hablar de todas las cosas, pero no puede hablar la fuerza con la que habla. El ojo puede verlo todo, pero no consigue verse a sí mismo (el espejo nos da tan solo una imagen del ojo, no el ojo mismo: si rompo el espejo en el que se refleja mi ojo, no por ello rompo mi ojo). ¿Qué es, pues, ese ojo que permite verlo todo y no se deja ver? ¿Qué es ese Misterio sin nombre? ¿Qué es ese No-Saber?

¿No es cierto que todas las religiones y todos los místicos han llamado «Dios» al Inefable que se da y se retrae en nuestra existencia? ¿No es «Dios» la palabra para decir la No-Palabra? ¿Acaso no dice el salmo: «En tu luz, Señor, veo la luz»? Por eso decía el sabio: «Nombrar el Tao es nombrar la No-Cosa... El Tao es un nombre que indica sin definir. El Tao está más allá de las palabras y de las cosas. No se expresa ni con palabras ni con el silencio. Allí donde no hay palabras ni silencio, allí se aprende el Tao».

El Dios-Misterio está en el mundo científico-técnico, pero retraído, olvidado, silenciado. El que no se hable de él no significa que no esté presente o que sea negado. Está ahí con el pudor del silencio. Dios es como la raíz de un árbol: vemos un árbol, admiramos su frondosa copa, comemos

sus frutos, estudiamos su naturaleza... Pero lo que no se ve sobre la superficie de la tierra, la raíz, es lo que da vigor y vida al árbol. La raíz no aparece a primera vista, sino que está recogida en el silencio de la tierra. Cuando comemos los frutos y descansamos a la sombra del árbol, no nos acordamos de la raíz, aunque es de ella de donde procede la savia y, con la savia, la vida. Dios es esa raíz y esa savia ocultas. Dios es como el sol que brilla ahí fuera, en la naturaleza. Desde la sala iluminada por la luz del sol no vemos el sol. Cuando nos movemos y trabajamos a la luz del sol dentro de la sala, raramente nos acordamos del sol. Es olvidado y silenciado, pero no por ello deja de brillar, tanto sobre quien se olvida de él como sobre quién se acuerda de él y lo nombra en su vida. Así aparece Dios en el mundo científico-técnico: velado, olvidado y silenciado. Pero, al igual que el sol y la raíz, está presente y es la fuerza y la vida del deseo de saber y de poder.

Para quien consigue comprender todo esto, el mundo comienza de pronto a transformarse en un gran sacramento. A pesar de todo su aparato técnico, está remitiéndose y apuntando a una realidad fundante que lo soporta. No solo algunas cosas del mundo científico-técnico nos en-vía-n a Dios, sino que todo se convierte en vía y nos invita al viaje hacia Dios: tanto las positivities como las negatividades, tanto las conquistas humanizadoras de la técnica como las manipulaciones inhumanas de la misma. Unas y otras son soportadas por el mismo fundamento. Lo cual no significa que Dios sea responsable del mal en el mundo técnico. Como ya hemos visto, Dios no está presente como causa segunda y como fenómeno. Es el hombre quien ocasiona la contaminación y quien crea mecanismos de explotación globalizada. Es verdad que la fuerza con que hace todo eso no es suya, sino que le ha sido dada; pero él ha abusado de esa fuerza, y por eso la responsabilidad es suya. En lugar de sentirse en-vía-do de Dios y comprender que él no es el absoluto de sí mismo, se arroga para sí la capacidad de hacer y de destruir, sin percibir que está a merced de Algo que no es él y que lo trasciende continuamente. Por eso no actúa de conformidad con las llamadas que le llegan del Misterio a través de su conciencia, de la racionalidad y de la fraternidad, sino que obedece a la voz de sí mismo y de su desordenado deseo de auto-afirmación. Con todo, para quien consigue superar la tentación que el mal representa en el mundo técnico, nuestro mundo opaco y hominizado, en el que solo aparece el ser humano y su trabajo, también se transfigura y se hace diáfano a la Raíz que secretamente lo vivifica y al Sol que indirectamente lo ilumina: Dios.

Anteriormente hicimos una pregunta que dejamos en el aire: ¿qué sentido trata de realizar y vivir el ser humano cuando se relaciona científico-técnicamente con la realidad?; ¿qué es lo que se revela? La actividad científico-técnica revela quién es el ser humano: un ser, por excelencia, abierto al mundo y que, desde el punto de vista biológico, es un ser carencial, pues no posee ningún órgano especializado; y si quiere sobrevivir, tiene que trabajar. Mediante el trabajo, transforma el mundo y crea la cultura. La ciencia y la técnica constituyen las formas más refinadas de relación del ser humano con el mundo, que hace cada vez más suyo en la satisfacción de sus necesidades y en la creación de sentidos de belleza y de arte.

El mundo científico-técnico es la concreción de la apertura del ser humano. Este, sin embargo, no está abierto al mundo como lo está el animal, el cual, además de poseer unos órganos especializados en función de determinados objetos que satisfacen sus necesidades, tiene también un mundo circundante que constituye su hábitat. El ser humano, a diferencia del animal, no está abierto a tal o cual realidad concreta del mundo, sino al mundo en su totalidad.

Con todo —y aquí aparece algo nuevo—, el mundo y la cultura científico-técnica no satisfacen el impulso de apertura del hombre, en el que hay siempre un exceso de impulso y de pasión que lo deja existencialmente insatisfecho. Por eso está constantemente elaborando nuevos mundos, ideando nuevas interpretaciones, inventando nuevos métodos de conocimiento de la realidad, creando formas nuevas de sociabilidad y contestando también determinados modelos sociales. ¿Qué significa todo ello? Significa que su apertura al mundo es una apertura total, la cual se concreta en el mundo junto a los demás, pero no se agota en dicha concreción. El ser humano es mayor que el mundo: hay en él un ansia infinita; arde en él un principio-esperanza que le impulsa siempre a crear y a resituarse continuamente en el mundo, soñando —dormido y despierto— con mundos cada vez más humanos y fraternos, hasta proyectar utopías de felicidad y realización sumas. El ser humano, hombre y mujer, es un proyecto infinito. Eso es lo que significa «trascendencia e inmanencia del ser humano». Enraizado (inmanencia), se abre al anchuroso espacio infinito (trascendencia).

¿Qué motor es ese que le impulsa a una apertura total? Si el ser humano es apertura infinita que va más allá del mundo y de la cultura, ¿cuál es su correspondiente apropiado? Solo el infinito sacia un ansia infinita. La palabra Dios expresa lo infinito de la apertura infinita del ser humano. Dicha palabra solo tiene sentido si expresa el correspondiente de la apertura total del hombre.

El mundo científico-técnico, analizado en su dinámica interna, nos lleva a plantear el problema de Dios. La apertura al mundo, encarnada en la transformación técnica, es un momento que concreta la apertura total del ser humano, bajo la cual se esconde la apertura a eso que llamamos «Dios». Además de un sentido para el propio ser humano en la tarea de enseñorearse de la naturaleza, la ciencia y la técnica tienen un sentido aún más profundo: significan la búsqueda secreta, inconsciente e insaciable de una Realidad Suprema que es algo más que la domesticación del mundo. Pero esto solo lo percibe quien se compromete profundamente dentro de este mundo, quien no tiene miedo a la mundanidad del mundo, quien intenta pensar radicalmente y hasta el fondo ese sentido que está latente en la tarea científico-técnica.

Asumiendo nuestra historicidad (epocalidad), afirmándola efectivamente, comenzaremos a aprender el sentido originario de Dios que surge del corazón y la latencia de esa misma historicidad. Dios entonces no está fuera del mundo y sin el mundo, ni tampoco se confunde con el mundo, sino que emerge como el fundamento y el sentido escondidos del mundo científico-técnico. Es un Dios real y vivo que camina junto a nosotros en la historia. Es el punto de convergencia al que tienden incansable e inconscientemente todos nuestros esfuerzos.

El ansia infinita, por más infinita que sea, solo encuentra realidades finitas y solo crea, en su praxis transformadora, realidades igualmente finitas. Cuanto más crea y exagera su saber y poder, tanto más percibe que lo infinito de su ansia no es factible ni es fruto de su trabajo. Esa realidad va revelando cada vez más el infinito al que tiende la persona, el cual no puede ser reducido al ser humano ni a una categoría humana. Va mostrándose cada vez más aquello que no es humano, pero que es más que lo humano: emerge la dimensión del Misterio como apertura total de comprensibilidad y de futuro. Las religiones, en especial el cristianismo, han empleado la palabra «Dios» para designar ese «Misterio supremo e inefable que envuelve nuestra existencia», como dice el Concilio Vaticano II (*Nostra Aetate*, 2).

El sentido presente en la cientificidad de nuestro mundo, en cuanto que la tarea del saber

científico y del poder técnico implica un sentido realizado por el ser humano, significa en el fondo la presencia del Sentido por excelencia, es decir, la presencia retraída y silenciada de Dios. Es esta presencia del Sentido dentro de nuestro modo propio de sentir el mundo lo que imposibilita un lenguaje del absurdo radical del ser. Toda comprensión absurda de la realidad es rigurosamente contradictoria, porque tiene que probar el carácter no absurdo del absurdo. Con lo cual afirma un sentido. Dios no podrá ser desterrado jamás del mundo ni del lenguaje, porque se hace presente en el propio acto de querer desterrarlo.

Al preguntarnos, como hacíamos más arriba, por el sentido del mundo científico-técnico, no buscábamos lo que no habíamos encontrado. La reflexión nos mostró que ya estábamos dentro del Sentido; solo podíamos preguntar porque ya habíamos sido sorprendidos y envueltos por el Sentido mismo. La reflexión no hizo sino traer a la memoria aquello que ya estaba dentro de ella, pero vivía olvidado; nos hizo recordar que la luz proviene del sol y que el árbol vive de la raíz. Nosotros no creamos el sol ni inventamos la raíz, que siempre han estado ahí. A partir de esa experiencia de Dios en contacto con nuestro mundo, podemos mirar hacia él con una óptica diferente. El mundo ya no es el mismo en su profunda opacidad, sino que se hace revelador de Dios y articulador del Sentido y empieza a mostrárenos transparente para Dios. En todo eso, Dios se vela y se revela, se da y se retrae y se mezcla con todas las cosas. Acoger a Dios, que de ese modo nos visita, es abrirse a la dimensión de la fe. Es creer. Y creyendo pronunciamos un «sí» radical al Sentido latente descubierto en el mundo en que vivimos.

CÓMO APARECE DIOS EN LA COSMOLOGÍA MODERNA

Uno de los campos de conocimiento que más se han desarrollado a partir de mediados del siglo XX es, sin duda, el de la cosmología moderna. La cosmología narra la historia del nacimiento y evolución del universo a partir de los numerosos conocimientos que hemos acumulado de la astrofísica, la física cuántica, las ciencias del caos y de la complejidad, la ecología, la psicología, la antropología moderna... Dichos conocimientos se articulan con el pasado de la humanidad, con las grandes tradiciones espirituales y religiosas y con los diversos saberes elaborados por las no menos diversas culturas. Todo ello se enmarca dentro de una visión evolucionista del universo, y de ahí surge una nueva imagen de dicho universo que ha modificado profundamente nuestra percepción de las cosas y del ser humano, así como nuestra experiencia de Dios. Somos seres históricos, que un día comenzamos a existir y aún no estamos «acabados», sino que estamos todos en génesis, abiertos al futuro. Dios emerge desde dentro de esa experiencia cosmológica como el Futuro del mundo, como la Gran Promesa para el corazón humano, como el Gran Atractor que nos llama irresistiblemente.

La nueva cosmología parte de un hecho, tal vez el más significativo de la historia de las ciencias: la identificación de la fecha de nuestro nacimiento. Y es que, procedente de todas las partes del universo, se captó una radiación cósmica de fondo (-3 grados Kelvin), un debilísimo rayo, una especie de ruido último, eco de la gran explosión primordial de donde se originaron todas las cosas. Es el famoso *big-bang*. Analizando la radiación de las galaxias más distantes, se calculó que tan inconmensurable explosión había tenido lugar 15 000 millones de años atrás. Esa es nuestra edad, la personal y la de todo el universo. Sin entrar en detalles, y remitiendo a la fundamentación teórica que ya hicimos en un libro anterior, podemos resumir de la siguiente manera los pasos del drama cósmico:

Inicialmente había un punto casi imperceptible, impregnado de energía originaria. No existía nada: ni espacio ni tiempo ni materia organizada. En un determinado momento, sin que sepamos por qué, aquella quietud primordial se quebró. Se produjo una explosión inimaginable. Todo fue lanzado en todas direcciones, bajo un calor de miles de millones de grados y a una velocidad incontrolable. Los fotones salieron despedidos, inaugurando el proceso de expansión que aún está en curso. La energía originaria se desdobló en las cuatro fuerzas que lo sustentan todo: la gravitacional, la electromagnética, la nuclear débil y la nuclear fuerte. Surgieron entonces los primeros seres, los seis tipos de quarks, que se estabilizaron y formaron los protones y neutrones. Tres minutos después de la gran explosión (*big-bang*), se formaron los primeros núcleos de átomos. Surgió entonces la primera síntesis, la del hidrógeno y el helio, que pueden encontrarse en todo el espacio cósmico. Después de esos tres primeros minutos se formaron grandes nubes de gases, que al cabo de dos o tres mil millones de años se condensaron y se enfriaron, dando origen a las grandes estrellas rojas, en cuyo interior se produjeron formidables interacciones que permitieron la aparición de elementos químicos más pesados que el hidrógeno y el helio, indispensables para la formación de la materia del universo y de la vida, como el carbono, el silicio, el magnesio, el oxígeno, el níquel, el hierro y otros. Esas gigantes rojas, a su vez, explotaron y se transformaron en supernovas, arrojando al espacio interestelar elementos pesados que dieron origen a las estrellas de segunda generación, como es el caso de nuestro Sol, los planetas, los satélites y los cuerpos materiales. Dichos elementos formaron las galaxias, las moléculas, las células, las aguas, los dinosaurios, los papagayos, los caballos y los seres humanos. Todos estamos inter-retro-conectados, formando el gran sistema del universo,

construido por aquellos elementos (cerca de cien) que se formaron a lo largo de miles de millones de años de trabajo cósmico. El universo es algo más que el conjunto de todos los seres y energías existentes: es el conjunto de las relaciones que envuelven a todos los seres y les hacen interdependientes unos de otros.

Un día estuvimos todos juntos, virtualmente, en aquel núcleo primordial; por lo que hace a nuestros elementos básicos, fuimos forjados en las estrellas, y después en la Vía Láctea, en el sistema solar y en la Tierra. Todos somos parientes y hermanos. Todos tenemos un mismo origen y, seguramente, un mismo destino.

Los cosmólogos se refieren no solo al *big-bang*, sino también al vacío cuántico. Tal vez no sea «vacío» la palabra adecuada, porque sugiere la idea de la nada. Pero lo que se pretende es constatar que con la irrupción del *big-bang* se manifestó una fuente abisal de energía, el vacío cuántico. Efectivamente, algunos prefieren llamarlo «abismo alimentador de todo» (*all-nourishing abyss*), porque se trata de un vacío saturado de energía ilimitada. De él sale todo —ondas de energía, partículas elementales...—, y a él todo retorna. Algunas energías se estabilizan y aparecen como materia; otras forman campos energéticos o mórficos, y entonces se denominan «energías de función de onda». Pero en todo este proceso se verifica una minuciosa calibración de medidas sin las que el universo y nosotros mismos no estaríamos aquí hablando de todo ello. Es decir, para que existiera el cielo sobre nuestras cabezas y para que nosotros pudiéramos estar aquí, fue necesario que todos los factores cósmicos, a lo largo de los 15 000 millones de años, se conectaran, se equilibraran y convergieran. Sin esa sinfonía, jamás habrían surgido la complejidad, la vida, la conciencia y nuestra propia existencia. Todo lo cual supone que el universo está cargado de propósito e intencionalidad, que implica la existencia de un Agente infinitamente inteligente por detrás del orden universal, a pesar de todo el caos y las catástrofes que han estigmatizado al universo y a la Tierra.

Ese orden ha fascinado a científicos como Einstein, Bohr, Hawking, Swimme y otros. La conciencia de Dios quiere expresar ese orden supremo y dinámico, siempre alcanzado a partir del caos. Dios estaba primero en el universo, en nuestra galaxia, en nuestro sistema solar, en nuestro planeta, formando diversos órdenes a partir del desorden. Y porque estaba allí pudo, en un momento dado de la evolución, emerger en la conciencia de los seres humanos.

La hipótesis del *big-bang* y del abismo alimentador de todo supone que el mundo tuvo un comienzo, y que una Energía poderosa lo mantiene continuamente en el ser. ¿Quién dio el impulso inicial? ¿Quién sustenta el universo como un todo, y cada cosa dentro de él, para que siga existiendo y expandiéndose? ¿Qué había antes del *big-bang*? ¿La nada? Y si lo que había era la nada, ¿cómo pudo surgir algo? De la nada nunca viene nada. Si, a pesar de la nada, aparecieron seres, es señal de que Alguien los llamó a la existencia y los alimenta permanentemente en su ser.

Tal vez con modestia y precaución, en aras del rigor científico, podemos responder que antes del *big-bang* no existía nada de lo que ahora existe. Porque, si hubiera existido, deberíamos preguntar: ¿de dónde vino? Lo que podemos sensatamente decir es que existía el Incognoscible, que lo único que había era el Misterio. Y sobre el Misterio y el Incognoscible no se puede, por definición, decir literalmente nada. Ahora bien, sucede que el Misterio y el Incognoscible son los nombres con que las religiones han llamado a Dios. Dios es siempre Misterio e Incognoscible. Pero puede ser intuido por la razón devota y puede ser sentido por el corazón. Entonces, Dios fue Aquel que puso todo en

marcha y lo alimenta todo. Por tanto, Dios emerge, no fuera del proceso cosmogénico, sino como una exigencia del mismo.

Pero no basta con decir que Dios está en la raíz de la existencia de todas las cosas. Otra cuestión importante es: ¿por qué, exactamente, existimos nosotros y el universo?; ¿qué quiere expresar Dios con la creación? Responder a esto no es algo que interese únicamente a la conciencia religiosa, sino también a la propia ciencia. En el libro que le hizo famoso, Stephen Hawking revela la intención de su indagación cosmológica, que no es otra que la de conocer lo que Dios tenía en mente al crear el universo. Sucintamente, podemos decir que el sentido del universo y de nuestra propia existencia consciente consiste en ser un espejo en el que Dios se vea a sí mismo. Dios crea el universo como desbordamiento de su plenitud de ser, bondad e inteligencia. Crea para auto-entregarse a algo distinto de sí. Crea para hacer participar a otros de su sobreabundancia. Crea al ser humano con conciencia para que pueda escuchar las historias del universo, para que pueda captar los mensajes de los seres de la creación —de los cielos, de los mares, de los bosques, de los animales y del propio proceso humano— y religarlo todo a la Fuente originaria de donde todo procede.

El universo y cada uno de los seres dentro de él se encuentran en génesis. No han acabado aún de nacer. Por eso están preñados de virtualidades aún no realizadas. El universo, y en especial el ser humano, representan una promesa y un futuro. La tendencia de todas las cosas es a poder realizarse y mostrar las posibilidades que llevan dentro. Por eso la expansión significa también creación. Dios se manifiesta dentro de ese proceso animando, atrayendo y haciendo converger. Él es el Punto Omega, el gran Atractor de todas las energías y todas las formas de materia hacia un punto culminante en el que la promesa se transforma en realidad, y la virtualidad en gozosa concreción.

¿Cómo llamar a ese Dios-Misterio-Incognoscible a partir de nuestra comprensión del universo en expansión? Lo primero que se nos ocurre es llamarle «Energía Suprema», consciente, ordenadora, sustentadora, amorosa. Podemos comprenderlo como Pasión infinita de comunicación y expansión, porque el universo está lleno de movimiento en equilibrio, creando el tiempo y el espacio de todos los seres en la medida en que se dilata indefinidamente. Dios irrumpe como Espíritu que lo atraviesa todo y cada una de las partes, por cuanto que todo es sutilmente interdependiente y presenta un orden que se crea continuamente a partir del desorden inicial y se abre a formas cada vez más abiertas y superiores de relación. Dios irrumpe como el Futuro absoluto, el Punto Omega de realización de todas las promesas presentes en la creación. Como todo tiene que ver con todo en todos los puntos y en todas las circunstancias, todo tiene que ver con la Fuente originadora de todo. Todas las cosas comulgan entre sí y con Dios. Dios es un Dios-comunión. Y esta constatación nos servirá de base para entender después la experiencia cristiana de Dios como comunión de Personas divinas que se hacen presentes en el proceso de la evolución.

**CÓMO APARECE DIOS EN EL MUNDO OPRIMIDO DE
AMÉRICA LATINA**

El mundo de la tecno-ciencia al que nos hemos referido en el capítulo anterior constituye el horizonte más vasto de nuestra existencia, situada en América Latina. Nuestra historicidad aborda de manera científica, y no ya mítica o metafísica, el mundo. Hacemos uso de todas las formas de tecnología para agilizar las fuerzas productivas y acumular bienes y servicios, aunque injustamente repartidos. Dentro de ese horizonte más vasto se articula históricamente otro: aquel bajo cuyo influjo vivimos en América Latina. ¿Cómo se realiza este entre nosotros? Antes de nada, conviene constatar que entre la gente de nivel popular predomina una interpretación religioso-mítica del mundo. Todo ello posee un valor inestimable y representa una dimensión permanente de todo ser humano, porque el hombre científico-técnico también es un *sauvage et primitif* en las estructuras fundamentales de su saber. Las diversas experiencias que hace en contacto con el mundo —la mítica, la metafísica, y ahora la científica— no deben ser interpretadas diacrónicamente. Todas ellas son ventanas del alma humana a través de las cuales vemos el multiforme paisaje de la realidad. Deben, pues, ser interpretadas sincrónicamente como estructuras actuales de nuestra mente, mediante las cuales nos orientamos en el mundo. Tal reflexión resulta muy importante para hacer justicia a la realidad que vivimos en el continente latinoamericano.

Sin embargo, la singularidad es también para nosotros el espíritu científico-técnico, el cual se vive en América Latina, no obstante, en forma de un drama perverso. El saber científico y el poder técnico no son entidades inocentes y neutras ni revelan únicamente la forma en que el ser humano dialoga con la realidad, sino que históricamente han sido y siguen siendo usados como instrumento de dominación y opresión de otros pueblos. América Latina se presenta como un continente subdesarrollado y retrasado con respecto a los países opulentos del hemisferio norte. Una reflexión socio-analítica más atenta constata que tal subdesarrollo es el subproducto del desarrollo de dichos países, los cuales tienen un obvio interés político en mantenernos, aunque sea por la fuerza, en el subdesarrollo. Vivimos en un verdadero régimen continental de dependencia y cautividad. Formamos parte de la periferia de los grandes centros metropolitanos de decisión, que se sitúan en Nueva York, Londres, París y Bonn, no en Brasilia, Buenos Aires, Santiago de Chile o Ciudad de México.

Este mantenimiento opresivo en el subdesarrollo es resultado de cinco siglos de colonización, neocolonización y, en nuestros días, globocolonización. Somos presa de un sistema global de relaciones económico-sociales, actualmente globalizadas, que no controlamos y que nos dicta lo que debemos producir, lo que debemos consumir y lo que debemos exportar. No es este el lugar de hacer una crítica pormenorizada de tal sistema de convivencia humana y de relación con los bienes de producción y de consumo. Ciertamente es que su espíritu y las motivaciones predominantes, centradas en la búsqueda del lucro, del beneficio y del interés individual —todo ello asentado en la propiedad privada de los medios de producción, en el papel hegemónico del dinero-capital, en la libre empresa, en la comercialización del trabajo del hombre, en la depredación sistemática de los escasos recursos de la naturaleza y en la mercantilización de absolutamente todo—, son terriblemente inhumanos y generan una calidad de vida extremadamente pobre, anémica y violenta. La organización del poder se articula de tal forma que corrobora continuamente la posición de fuerza de las minorías ricas sobre las mayorías pobres. La explotación o, cuando menos, el uso del ser humano por otro ser humano, adopta muchas veces formas despiadadas y con un alto grado de iniquidad social.

Para no pecar de abstractos ofreceremos algunos datos. De los cerca de seis mil millones de

personas que habitan hoy el planeta, 1300 millones viven con menos de un dólar diario, y más de 2000 millones con tan solo ese escuálido dólar diario, según datos del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) del año 2000. Los bienes y servicios, por su parte, están pésimamente distribuidos: el 20% más rico de la población mundial consume el 93% de todos los productos y servicios, mientras que el 20% más pobre consume tan solo el 1,4%. Y el abismo entre unos y otros crece, en vez de reducirse. La diferencia entre el 20% más rico y el 20% más pobre del mundo pasó, del 30/1 en 1960, al 61/1 en 1991, y al 78/1 en 1999. Los 225 individuos más ricos del mundo, sesenta de los cuales son norteamericanos, poseen entre todos una fortuna valorada en más de mil billones de dólares, equivalente a la renta anual del 47% de la población más pobre del mundo. La consecuencia de esta injusticia, que clama al cielo, es que 850 millones de personas pasan hambre sistemáticamente y sobreviven en un clima de absoluta inseguridad alimentaria; y un tercio de dichas personas muere antes de cumplir los cuarenta años. La contradicción no es ya entre el este y el oeste, es decir, entre capitalismo y socialismo, sino entre el norte opulento y el sur miserable. Los datos referidos a la sobre-explotación de una de ambas partes por la otra son aterradores. El PNUD, al que ya nos hemos referido, daba cuenta de que en 1990 el flujo del norte hacia el sur fue del orden de los 54 000 millones de dólares, en forma de inversiones, préstamos y ayudas, mientras que en el mismo año las transferencias del Tercer Mundo al Primero fueron del orden de los 500 000 millones de dólares. Y esta proporción no ha dejado de aumentar en estos años. América Latina, en concreto, está metida de lleno en ese laberinto histórico que no tiene trazas de poder resolverse.

El desarrollo no se define ya en términos de independencia y auto-sustentación a partir de las propias fuerzas, sino en términos de aproximación al paradigma de los países opulentos del hemisferio norte, paradigma que, por definición, es inalcanzable, dado que la transformación es cada vez más rápida. Tenía razón Celso Furtado, el mejor economista brasileño, cuando observaba:

«La experiencia ha demostrado que, si se aumenta el esfuerzo por avanzar más rápido y reducir la distancia respecto del objetivo perseguido, la deformación estructural se acentúa, porque una acumulación más intensa en beneficio de una parte de la población ensancha el abismo existente entre las condiciones de vida de la minoría privilegiada y las de la masa, un abismo que constituye la esencia misma del subdesarrollo. Puede inferirse, por tanto, que la mejora efectiva de las condiciones de vida de la inmensa mayoría de la población de los países del Tercer Mundo, en particular los de grandes dimensiones demográficas, solo podrá alcanzarse por otras vías. La India nunca será una Suecia de mil millones de habitantes, ni el Brasil una reproducción de los Estados Unidos».

Estos datos sumarios ilustran la elevada tasa de iniquidad humana que el sistema capitalista comporta. Y eso sin tener en cuenta el desastre ecológico, que está provocando daños a nivel mundial sobre todos los sistemas y sobre el propio sistema-Gaia. Algo debe de estar profundamente errado en la opción por semejante sistema global, que se ha instaurado y está globalizándose hasta en los más alejados rincones de la Tierra. Esta situación constituye una provocación terrible para la experiencia de Dios. ¿Cómo se revela Dios en semejante situación? Hemos dicho anteriormente que Dios emerge a partir de la historia que vivimos, y que no tenemos sobre él una ciencia previamente construida y aplicable a nuestra situación. Pues bien, ¿qué rostro muestra Dios dentro de nuestro

inhumano mundo? Hay que considerar la imagen de Dios vehiculada ideológicamente por el sistema y que justifica la situación. El sistema capitalista presenta a Dios como aquel Ser Supremo que establece la existencia de clases de un modo absolutamente natural, por lo que siempre habrá ricos y pobres. Predica un Dios que manda observar las leyes de la naturaleza, entendiendo que el ansia de lucro personal, la competitividad y la libre empresa son consustanciales a dichas leyes. Anuncia un Dios que prescribe la necesidad de obedecer al orden establecido, sin preguntarse si tal orden no será, como en realidad está siendo, orden en el desorden y fruto del egoísmo de grupos de intereses. La situación se vuelve trágica para la fe cuando nos damos cuenta de que los propios conceptos fundamentales del cristianismo (la humildad, la obediencia, la honestidad, la paciencia, el cargar con la cruz de Cristo, la pobreza, la renuncia, el amor incondicional, etc.) han sido asimilados como soporte justificador del sistema de opresión. Decía Freud que los cristianos estaban mal bautizados. «Están mal bautizados», comenta Marcuse, «en cuanto que solo aceptan y obedecen al evangelio liberador en una forma altamente sublimada, que deja la realidad sin libertad, tal como estaba antes».

Juan Luis Segundo, teólogo uruguayo y uno de los más lúcidos críticos del camino que ha seguido la evangelización en América Latina, constataba algo igualmente doloroso:

«Al revelar el sistema capitalista, en el transcurso de su evolución, toda su dimensión de dominación inhumana, el cristiano no encuentra en la experiencia de su vida social ningún elemento que le sirva para pensar al Dios que se reveló en Jesucristo. Más aún, su enjuiciamiento del sistema social le lleva necesariamente a criticar una noción de Dios en la que se proyecta la falsa imagen creada por una ideología de dominación. En este sentido, podemos decir que nunca ha sido tan difícil como hoy concebir existencialmente al Dios cristiano».

A pesar de ello, hemos de observar que la identidad del Dios cristiano no la conocemos *a priori*, sino asumiendo los desafíos de esa situación de cautividad, dentro de la cual se revelará un rostro nuevo del Dios de Nuestro Señor Jesucristo.

Dios se hace presente en América Latina en virtud de una doble ausencia sumamente angustiante. La dependencia opresora, la marginalidad de millones de seres humanos, la miseria humillante, el insaciable deseo de lucro por parte de unos pocos, la violencia de los traficantes de drogas y armas... despiertan en nosotros sed de justicia, hambre de participación, ansia de fraternidad y deseo inmenso de creación de unas estructuras sociales que impidan para siempre la explotación del hombre por el hombre. Porque entrevemos la justicia, por eso nos hace sufrir la injusticia estructural. Porque vivimos ansiando la solidaridad, por eso penamos bajo el régimen de las discriminaciones. Porque nos apremia el amor, por eso nos debatimos con la deshumanización de las relaciones sociales. La justicia, la solidaridad y el amor están presentes en la ausencia de los mismos como hecho histórico. ¿Acaso no es Dios el símbolo lingüístico que empleamos para expresar la justicia, el amor, la participación, la comunión y la solidaridad? Dios solo posee un sentido existencial si es el polo de referencia de la justicia, el amor y la fraternidad humanos. Esto es algo que expresó admirablemente Henri de Lubac, uno de los más grandes teólogos del mundo:

«Si yo falto al amor o a la justicia, me aparto infaliblemente de Vos, y mi culto no es más

que idolatría. Para creer en Vos debo creer en el amor y en la justicia; y vale mil veces más creer en esas cosas que pronunciar vuestro nombre. Fuera de ellas es imposible que pueda yo encontraros alguna vez a Vos, y quienes las toman por guía están en el camino que conduce a Vos».

El Dios que así aparece es el *Deus inversus*, el Dios que emerge del contraste. Cuanto más espesas sean las tinieblas, tanto mayor será el resplandor de la Luz. Pero esa Luz nos juzga y nos condena. No permite que permanezcamos inactivos frente a las injusticias que claman al cielo y frente a la miseria, que Dios no ama y que, por tanto, no quiere para nadie.

La segunda ausencia, más dolorosa que la primera, hace también a Dios presente por contraste. Es la ausencia del Dios concreto, vivo y verdadero en quienes pronuncian con sus labios el nombre de Dios y lo veneran en sus templos. El cristianismo es la religión por excelencia del continente subdesarrollado. A Dios se le nombra, se le venera y se le suplica, pero la fe en Dios y en Jesucristo no ha llegado a su plena explicitación cristiana, sino que ha quedado excesivamente presa del modelo de la religiosidad arcaica, en la que los Dioses desean ser servidos por los seres humanos, los cuales habrían sido hechos para servir a Dios. Pero la fe cristiana, como se concretó de manera definitiva y escatológica en la andadura de Jesucristo, afirma que Dios no desea ser servido si no es en los demás. Servir al otro, en quien está Dios, es el imperativo de Jesucristo y la novedad de la experiencia cristiana de Dios. Es fácil servir directamente a Dios, y esta acción no compromete a nadie; sin embargo, servir al prójimo, en el que está Dios, sí nos compromete, porque el prójimo no es una abstracción, sino alguien situado en un mundo en el que puede haber miseria, injusticia clamorosa y egoísmo descarado. Amar al prójimo pobre y doliente, humillado y explotado, nos compromete y nos obliga a tomar postura. Solo quien ama al otro ama a Dios; solo quien se compromete en su liberación sirve al Señor de la historia: «quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1 Jn 4,20). Por ahí va la identidad que Juan establece entre el amor a Dios y el amor al prójimo.

El cristianismo generalmente vivido en América Latina no realiza este giro específicamente cristiano. El Dios venerado y proclamado es más un ídolo que el Dios vivo e interpelados. Por eso se presta a sacramentalizar una situación inhumana y a sofocar, con la usurpación del nombre sacrosanto —«Dios», reservado al Misterio que atraviesa toda la realidad—, la conciencia, incapaz de distanciarse críticamente de la situación y detectar su estructura opresora. De ahí que no podamos identificar al cristianismo teológico con el cristianismo sociológico, es decir, con el que se autodesigna «cristianismo». En realidad este último, en la praxis concreta de la experiencia de la fe, se niega a sí mismo, aun cuando siga sirviéndose de todo el lenguaje y la temática cristianos. Quien niega el cristianismo sociológico en América Latina, porque ha sido usurpado por el poder establecido como su legitimación ideológica, pero busca la justicia, la participación y la liberación, ese está más próximo al cristianismo teológico y al Dios vivo y verdadero que quien profesa a Dios y a Jesucristo y asume toda la ortodoxia católica, pero ha cerrado sus ojos y ha endurecido su corazón a la dolorosa marginación de millones de seres humanos, a la explotación instituida como sistema y a la represión aceptada como legal.

Estas afirmaciones, escandalosas para el *statu quo* religioso y social, no deben extrañarnos, pues están dentro de la mejor tradición jesuánica y profética. Cuando Cristo quiso explicar quién era el

prójimo, cuando se admiró de la fe de un oyente y cuando quiso explicar en qué consiste la prontitud obediente, no tomó ejemplos de entre las personas piadosas que profesaban la religión revelada, sino que se fijó en personas ajenas a ese marco «oficial». Citó al hereje samaritano, a la mujer pagana siro-fenicia y al extranjero centurión romano. Hay una negación de lo cristiano que es una forma de rescatar el sentido originario y divino de lo cristiano. Creemos que estas reflexiones son urgentes y necesarias en el contexto latinoamericano, dada la manipulación ideológica a que está sujeto el cristianismo por parte de las élites dominantes.

Dios no aparece únicamente en la ausencia. En nuestro contexto humano de subdesarrollo se configura también un rostro positivo de Dios, el cual emerge a partir del proceso de liberación efectivo, del compromiso para superar las estructuras injustas, comenzando por las más difíciles de superar, que son las mentales. Ahí aparece el significado originario de Dios. En el seno mismo de esa actividad comienza a aparecer, como si de un claro en el bosque se tratara, la fuerza que sustenta el compromiso, la luz que ilumina la oscuridad de las opciones y el sentido de todos los sacrificios; comienza a emerger Aquel que es más grande que nosotros, que nos impulsa como sed de justicia, hambre de solidaridad y angustia de fraternidad, y que se constituye en polo de referencia de nuestras ansias.

Cuando tal experiencia irrumpe y tiene la capacidad de sustentarnos, entonces ha emergido eso que llamamos «Dios» y experimentamos a Dios en su diafanía histórica. Si tal cosa no ocurre, entonces Dios, de hecho, no tiene realidad existencial alguna, porque no tiene relación con el ser humano y sus búsquedas. Él está ahí, pero su presencia no es percibida y vivenciada.

Entregarse, pues, a la tarea de la liberación no significa reducir el cristianismo a mero horizontalismo ni convertir a Dios en una mera categoría antropológica. Contraponer horizontalismo y verticalismo significa objetivar e hipostasiar fuera de la vida lo que en la vida concreta siempre va junto. Con lo cual el cristianismo se vuelve abstracto y, por consiguiente, históricamente ineficaz. La vida misma y la liberación, cuando se afirman radicalmente y se asumen con toda la responsabilidad, muestran la dimensión vertical y la horizontal, la inmanencia y la trascendencia. Cuando se perciben juntas, nos abren a la transparencia de Dios en el corazón de nuestras luchas.

Por tanto, solo quien se entrega en cuerpo y alma al servicio del prójimo humillado y ofendido comienza a percibir una dimensión que trasciende tanto al prójimo como a uno mismo. Se da cuenta de que está envuelto por una poderosa energía que lo circunda, lo penetra, lo trasciende y le permite desempeñar la tarea del amor social, el compromiso y la liberación. Ahí se verifica la verdadera trascendencia y el verticalismo ortodoxo: emerge el Misterio que llamamos «Dios».

Este Misterio podemos nombrarlo con reverente balbuceo y santo pudor; podemos llamarlo por aquel nombre que resume todas nuestras ansias: Dios liberador, Dios vivo y vivificante, Dios de la ternura de los humildes y la santa ira contra las injusticias por las que se asesina a sus hijos e hijas. Lo reverenciamos como Aquel que nos encamina hacia el futuro. Lo amamos como nuestra esperanza. Nos aferramos a Él como la fuerza en el combate y el consuelo en el desamparo de la represión. Todas estas son palabras humanas que aparecen en el diccionario, pero quieren hacer presente a Aquel a quien ningún diccionario puede contener y nombrar: el Misterio de Dios, experimentado en la concreción de la vida y en el contexto de las tribulaciones de nuestro continente latinoamericano.

CÓMO EMERGE DIOS EN LA ANDADURA PERSONAL

De las reflexiones que hemos hecho hasta aquí debería deducirse con toda claridad que Dios no constituye uno de tantos objetos directamente experimentables. Dios emerge de la radicalidad de la experiencia del mundo. El discurso sobre Dios es un discurso cualificado sobre el mundo, un discurso sobre el mundo en cuanto que percibimos que este no es la última instancia, sino que siempre se remite y es soportado por algo que se ilumina dentro de él, pero que no es él. Y hemos concretado este enfoque del asunto mostrando cómo Dios surge dentro de la experiencia de nuestro mundo científico-técnico y de nuestra realidad latinoamericana oprimida.

La persona humana, con todas sus circunstancias, vive dentro de ese doble horizonte. Sin embargo, no se deja encuadrar simplemente dentro de ese mundo arriba descrito, porque tiene su propia andadura personal. Cada ser humano es una síntesis única y propia de la historia, y en eso reside su sacralidad y su dignidad. La persona es una y única y realiza su experiencia del mundo y, en el corazón mismo de este, su experiencia del misterio del mundo, es decir, de Dios.

Esta experiencia de Dios en la diafanía del mundo, no nos cansaremos de repetirlo, no es una vivencia de un objeto ni una experiencia de tantas. La experiencia de Dios no debe imaginarse como la experiencia, por ejemplo, de contemplar una puesta de sol o de sufrir un dolor de muelas. Si así fuera, Dios sería un fenómeno del mundo. Pero Dios no se deja encontrar fácilmente en ninguna parte. De ahí nuestra insistencia en que Dios solo se hace real y vivo si emerge de la radicalidad de la experiencia del mundo como fuerza liberadora dentro de nuestro compromiso en favor de una mayor justicia y humanidad.

Tampoco consiste la experiencia de Dios en tener visiones, audiciones y arrebatos místicos. Todo ello puede darse, pero no pasa del nivel de las vivencias subjetivas del misterio de Dios. Dios no es «visible» ni «audible» ni «accesible» únicamente en la experiencia mística. Si así fuera, Dios sería privilegio y lujo exclusivo; de unos cuantos iniciados, pero no el sentido que atraviesa toda la existencia, por más cotidiana que se presente. De ahí que pueda experimentarse a Dios siempre y en cualquier situación, a partir del momento en que accedemos a la profundidad de la vida, allí donde esta muestra una apertura absoluta que trasciende todos los límites y que, por ello mismo, se manifiesta como lo Trascendente en nosotros.

¿Cómo tiene lugar esa experiencia de Dios en la andadura personal? ¿Puede haber una especie de mistagogía, es decir, un camino de iniciación? Aquí estamos pisando tierra virgen. «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar», decía el poeta español Antonio Machado. Del mismo modo que no podemos sustituir a nadie y vivir su vida por él, también en esto ocurre algo semejante: cada cual, a lo largo de su andadura existencial, deberá conocer por experiencia cuál es la raíz que alimenta su vida. Tal vez alguien se dé cuenta de que lo que experimenta en la vida nunca ha sido verbalizado en términos de experiencia de Dios, sobre el cual se imagina algo muy distinto y que incluso puede ser equivocado. A pesar de lo cual, debemos decir que Dios puede realmente ser experimentable por parte de quienes ni siquiera lo sospechan, pero experimentan el misterio de la vida, el sentido profundo que la atraviesa, la llamada secreta a un Más en todo cuanto sienten, viven y hacen. Bajo esa experiencia se esconde aquello que desciframos como siendo Dios. Lo aquí evocado no pretende describir una experiencia de Dios, sino tan solo llamar la atención sobre un posible camino a abrir y en el Dios puede irrumpir.

a) Dios como experiencia de la bondad y del sentido radical de la vida

Dios —decíamos anteriormente— emerge del corazón mismo de la vida, está mezclado con las cosas. Él es la interpretación última de lo que el ser humano experimenta en su radicalidad. Pero no es solo ahí donde emerge Dios. Dado que está presente en todo, se comunica también en la banalidad de la existencia. También ahí se concreta el sentido originario de la vida y, por tanto, de Dios. Todos experimentamos, por ejemplo, la bondad radical de la vida y nos entregamos confiados al trabajo y a las tareas cotidianas, porque poseemos una confianza no refleja ni tematizada en dicha bondad. Ciertamente que la vida está atravesada por el drama del caos existencial, de la traición del amigo, de la mentira, del odio, de las enfermedades y, finalmente, de la muerte; pero, a pesar de todo, no renunciamos a vivir, a levantarnos cada mañana y a recomenzar el día a día. Hay en la vida una dimensión gratificante que, a pesar de las contradicciones, no puede ser destruida. Es verdad que no podemos definirla exactamente ni circunscribirla a una serie de situaciones privilegiadas. Siempre que pretendemos atraparla se nos escapa, porque su estructura es la gratuidad y el puro acontecer. Es por esa dimensión gratificante por la que seguimos viviendo, aun en medio de las peores desgracias, lo cual deslegitima cualquier intento de suicidio. El suicida, en su gesto extremo, busca un sentido que la vida le niega y que él piensa que va a encontrar a través de la muerte. Por eso la muerte no es para él un problema, sino una solución. El absurdo absoluto representa una contradicción lógica, y la afirmación del mismo no pasa de ser un deseo imposible. La afirmación de un absurdo absoluto no puede ser absurda, sino que debe tener sentido. Luego hay siempre un superávit de sentido en todo lo que hacemos y pensamos. Y es así porque tanto en el universo como en la vida lo que impera es una bondad de base, la cual nunca puede ser totalmente destruida ni negada. Dicha bondad no es, en el fondo, otra cosa que Dios mismo emergiendo dentro de la experiencia humana.

A partir de ahí podemos decir que, detrás de la duda y la negación de Dios que todavía puedan darse, hay otra duda aún más radical: ¿existe Alguien que me acepta totalmente tal como soy? Quien niega a Dios no niega tanto la existencia de una Realidad Última cuanto la posibilidad de ser aceptado. Afirmar a Dios es aceptar implícitamente a Alguien mayor que, a su vez, nos acepta y nos ama. Y ese Alguien es el consuelo último y el sentido fundamental de todo vivir.

Esa bondad fundamental de la vida se presenta como experiencia de sentido. No creamos el sentido. Cuando preguntamos por el sentido, ya estamos descubriéndonos dentro de él. Somos llevados por él al asumir con seriedad las pequeñas y las grandes cosas de la vida, la rutina cotidiana, la convivencia con el otro, la responsabilidad en el trabajo... A pesar de todas las frustraciones, del desmoronamiento de todas las seguridades, de la destrucción de todas las máscaras, de la inevitable traición y abandono de valores vitales, a pesar de toda la inmensidad de las negatividades humanas, al final siempre triunfa el sentido sobre el absurdo, la convicción del orden fundamental del mundo sobre el descorazonamiento, la luz sobre la oscuridad de las tinieblas. Es por causa del sentido que trasciende las finalidades inmediatas y supera los sentidos captables por lo que el ser humano retoma una y otra vez la andadura de su propia historia y consigue soportar la monotonía de lo cotidiano y el aparente vacío de la rutina del día a día. En realidad, esta se encuentra saturada de un sentido latente que la hace soportable. Dios debe ser pensado a partir de

esta experiencia del sentido. Él es aquella Luz a la que vemos la luz. Dios emerge en las palabras de la prostituta que dice: «Rece por mí, Padre, para que todo salga bien. Todavía tengo que trabajar un poco, aún tendré que venderme durante un año. Entonces ya habré pagado el piso y seré mujer de un solo hombre. Voy a tener un marido y unos hijos. Voy a amar y a sufrir. Pero amaré y sufriré como lo hace la gente. Dios es Padre y va a ayudarme a salir de esta vida de miseria». Quien así habla, lo hace a partir de un profundo sentido. Para quien lo oye, es Dios quien de este modo realiza su parusía en la vida de esa persona.

El habitante de las *favelas* tiene que trabajar duro para ganar un salario mínimo. Es considerado como un cero a la izquierda, tanto en lo económico como en lo social. Sin embargo, se carga de hijos y se siente acosado por la pobreza más extrema. Pero, a pesar de la inhumana miseria, tiene un sentido de la dignidad que se trasluce en su manera de recibir al otro. No ha perdido la religión, ni la alegría de vivir, ni la sensibilidad hacia las necesidades del vecino enfermo, ni la dimensión de la solidaridad humana. Hay en él una sabiduría que ninguna escuela, si no es la de la vida, puede enseñar. «Dios hizo el mundo bien hecho», dice; «lo hizo de tal modo que algún día todos seremos realmente iguales. Hizo algo que nadie puede comprar. El millonario compra lo que desea y va adonde quiere. Pero Dios inventó algo que hace que todos seamos iguales y que nadie puede comprar; algo que, además, da gratis: la muerte. El millonario puede comprar un ataúd de palosanto, pero también acaba muriendo y siendo enterrado en un palmo de tierra, igual que el más pobre de los pobres. Dios lo hizo todo bien cuando inventó la muerte, gracias a la cual todos somos iguales y hermanos, lo queramos o no». Poder hablar así significa vivir desde una dimensión de profundidad. A ese habitante de las *favelas* le invade la alegría, y en su vida tienen cabida la sensibilidad hacia el otro y el sentido de la solidaridad. Pero ¿no es acaso Dios quien se manifiesta? ¿No es Dios quien aparece precisamente en esta dimensión? Nuestra objetivación de Dios como un Ente Supremo nos impide ver tales manifestaciones de la vida humana como ad-vento y e-vento divinos. Pero debemos habituarnos a experimentar cómo nace Dios de ese modo en la vida humana, aun la más banal.

b) Dios como experiencia del vacío de la vida

¿No experimentamos a cada momento nuestra fragilidad? Todo cuanto hacemos y construimos, aun con la mejor voluntad y pureza de corazón, es fugaz. Puede echarse a perder o puede ser mal comprendido. Nuestra armonía interior está siempre por elaborar: nunca es una conquista que nos satisfaga plenamente. En el fondo de todo nuestro obrar palpita siempre una ansiedad que ningún psicoanalista puede erradicar, pues es una ansiedad ontológica. Hay una última soledad que hiere el corazón mismo de la existencia. Hay regiones y momentos de nuestra vida en los que nadie puede ni podrá jamás estar a nuestro lado. Debemos asumir solos, en una radical y solitaria responsabilidad, el destino de nuestro caminar. La finitud que sentimos solo es posible a partir de lo que no es finitud. Solo a partir de lo ilimitado sentimos nuestra limitación. Solo quien vive la libertad sufre con la esclavitud. Cuando sentimos y sufrimos el límite, ya estamos también más allá de él, sorprendiéndonos en el horizonte abierto del infinito. Siempre estamos enmarcados en una situación dada, pero al mismo tiempo nos autotrascendemos y nos superamos a nosotros mismos. Estamos protestando eternamente frente a todo lo que nos encontramos o que nosotros mismos hemos construido. La experiencia de nuestro límite, de nuestro muro, de nuestra fragilidad..., en una palabra, de nuestra inmanencia, nos convoca a la experiencia de lo ilimitado, de la apertura total y del absoluto. Esta experiencia es condición de aquella otra. ¿No es acaso «la infinitud», «el ilimitado», «el absoluto», el nombre que damos al Misterio que se anuncia dentro de las coordenadas de nuestra vida? ¿No es acaso la diafanía paciente de Dios lo que detectamos?

c) Dios como experiencia de la plenitud de la vida

¿No hacemos, por ventura, la experiencia del amor como experiencia de algo que acontece en nosotros pero que es mayor que nosotros? Nos sentimos amados por el otro en la más absoluta gratuidad; y una gratuidad que acoge nuestra fragilidad y acepta nuestra profunda limitación, que de por sí podrían matar el amor o invalidar las razones que el otro tiene para seguir amando. Y, con todo, el amor es un hecho. ¿No amamos también nosotros de un modo que no puede ser justificado racionalmente, acogiendo la historicidad y la pequeñez del otro, sus negatividades, el hecho bruto de que ese otro pasó por nuestro camino y se produjo el milagro del encuentro? Nadie había preparado nada. Nadie había marcado la encrucijada. Sin embargo, se produjo el milagro del encuentro sorprendente del amor. Bien mirado, ¿qué es lo que amamos cuando amamos a otra persona? ¿Acaso amamos algo determinable, como la belleza, la inteligencia, la ternura, la bondad, la sintonía con nosotros mismos? Pero, si así fuera, no estaríamos amando a la persona, sino una determinada cosa de la persona. En realidad, amamos el carácter misterioso de la persona, el cual se manifiesta en muchos gestos y en muchas dimensiones que son perfectamente identificables, pero que también dejan siempre por descubrir la realidad intrigante de la persona amada. Ese misterio es vivo y personal, trasciende totalmente las determinaciones y concreciones de la persona. ¿Por qué el lenguaje de los enamorados se asemeja al lenguaje de la divinidad, con sus juramentos de amor eterno, de fidelidad absoluta y de entrega incondicional? ¿No será porque lo que está en juego en el amor es el misterio del amor, la fascinación de la trascendencia viva, es decir, el mismo Dios? El amor humano es revelación, más aún, es comunicación de ese Amor más grande. La persona es el lugar y la manifestación encarnada del Dios del amor y del amor de Dios y la irrupción de su ternura en la historia de los hombres. Quién es Dios en su última profundidad, es algo que solo podemos aprender a partir de la experiencia del amor. Una experiencia de la que dio prueba el Nuevo Testamento al afirmar que «Dios es amor» (1 Jn 4,8).

Por eso el amor conoce la dolorosa experiencia de que el tú humano no es la última instancia, no satisface la exigencia del corazón de un Tú absoluto. El tú humano se ordena al Tú absoluto, del que es presencia sacramental. El tú humano debe unirse al yo amado, y juntos deben ambos orientarse en la dirección del Tú absoluto. Entonces el amor se hace perfecto, porque muere a sí mismo con el fin de resucitar en un Amor más grande, que es el propio Dios.

Dios emerge también en toda la experiencia del otro. Cuando estoy frente al otro, no estoy frente a un objeto que pueda luego encuadrar en algún esquema. No hay ficha alguna que pueda reflejar totalmente a la persona humana, la cual nunca se ajusta adecuadamente a una situación ni puede ser definida a partir de sus circunstancias. En el fondo, cada persona es una persona, única e irrepetible, con cuya simple presencia está convocando a la Trascendencia viva. El ser humano —lo hemos dicho muchas veces— representa un proyecto infinito y un misterio abierto al universo entero. Dicho misterio no es el residuo de lo aún no conocido o investigado, sino que es exactamente lo que antecede a todo conocimiento y se muestra aún más grande después de todo conocimiento. ¿Qué es el ser humano? No es esta una pregunta a la que pueda responder exhaustivamente la ciencia, porque se trata de una pregunta existencial, no teórico-crítica. Por eso, cada cual debe responderla por sí mismo a lo largo de la andadura de su propia existencia. En la medida en que va caminando, va

también abriéndose el horizonte de la pregunta y va construyéndose la autodefinición personal.

La experiencia última del hombre no es ya el hombre, sino la experiencia de lo que trasciende al hombre: la experiencia del Misterio. Ningún hombre, por muy pecador y miserable que sea, puede apagar la Trascendencia que se deja transparentar en su semblante. Él es siempre mayor que todos sus crímenes, del mismo modo que es mayor que todos sus arrobos de amor y de mística. En él fluye un torrente de bondad, late una profundidad misteriosa, irrumpe un más allá que constituye la permanente diafanía de Dios en el mundo. De ahí toda la sacralidad de la persona humana; de ahí toda su respetabilidad; de ahí la identidad afirmada por Cristo entre el amor al prójimo y el amor a Dios. El del amor no es un mandamiento meramente voluntarístico: es así, sencillamente, porque Dios lo quiere. No. Dios lo quiere porque es lo más importante que existe. Y el ser humano es el lugar de su aparición y realización privilegiada y consciente.

Ya hace mucho que renombrados biólogos como Humberto Maturana y Fritjof Capra vienen afirmando la base biológica del amor, el cual se encuentra en la estructura de toda realidad, urdida siempre de relaciones, de cooperación, de comunión y de inclusión. El amor es aquella fuerza que todo lo religa y que permite que las cosas formen un cosmos y no permanezcan en el caos. El amor, por tanto, posee un fundamento ontológico: su inclusión en la estructura de la propia realidad objetiva. En el ser humano, este dato objetivo se transforma en un proyecto asumido conscientemente y con plena libertad. A través del amor, Dios mismo sigue auto-donándose y haciendo historia dentro de la historia humana, personal y colectiva. Amando al otro con radicalidad estamos amando a Dios. «Si has visto a tu hermano, entonces has visto a Dios», dice uno de los primeros teólogos cristianos, Clemente de Alejandría (*Stromateis* 1,19), ya en el siglo II.

La experiencia de Dios en el ser humano debe superar una y otra vez la tentación de una comprensión cerrada de la realidad humana. Ciertamente, el ser humano es alguien de quien podemos saber, detectar, analizar, descifrar con la ayuda de la observación personal o con el recurso al aparato científico. Pero en ese esfuerzo subsiste algo no expresado, no analizado, no descifrado... y que representa lo que de misterioso e inalcanzable hay en la realidad humana, lo cual establece la base para ponernos delante de Dios, también experimentado como Misterio de sentido, de luz y de ternura.

Podríamos alargarnos indefinidamente analizando situaciones existenciales en las que se trasluce la realidad divina. Todas esas experiencias, que se dan en la cotidianeidad de la vida, son en realidad articulaciones de la única experiencia unitaria, expresiones de eso que llamamos «Dios». Dios, por tanto, no viene de fuera ni se da únicamente en situaciones privilegiadas de la vida, sino que está siempre presente en la trama de toda la existencia. Emerge, se hace ad-vento y e-vento.

Puede haber momentos de absoluta gratuidad en los que ya no se pregunta, porque se sabe que Dios ha acontecido en la vida. Irrumpe entonces una armonía, una definitiva quietud interior, una unidad de todas las cosas, ligadas a una única raíz de la que viven, existen y subsisten. Momentos así pueden acontecer en la vida, tal vez después de un largo proceso catártico, o después de una difícil crisis, o quizá —¿quién sabe?— en medio de una vida alienada y pecaminosa. Dios puede emerger, no ya como pregunta ni como respuesta al inquieto cuestionar del corazón. El ser humano experimenta entonces su grandeza, infinitamente mayor que la del cosmos; se siente sacerdote de toda la creación; agradece el hecho de poder vivir; da gracias y entona alabanzas en nombre de todo y de

todos. Puede entonces invocar el Misterio que experimenta: «Señor, a pesar de tanta pequeñez, puedo dejar que todo penetre en mí, puedo distenderme hasta lo más distante del universo. En un momento puedo tomarlo todo en mis manos y ofrecértelo todo como en una misa cósmica, alabarte como “el Señor”, agradecer el poder darte gracias y decir: “Suceda lo que suceda, desde las profundidades de mi nada y desde el fondo de los infiernos no dejaré de alabarte y darte gracias eternamente”».

Si tal cosa ocurre, has de saber entonces que Dios habrá irrumpido en tu vida y habrá de ser para ti más real que tu propia realidad humana; su existencia será más cierta que la propia tuya. Y es que en ti ha levantado su tienda el Absoluto. Se ha revelado lo que te concierne definitivamente y te da el sentido de todo vivir. Será entonces cuando tal vez tengas la experiencia más gratificante de tu vida: sentirás la necesidad de agradecer y sabrás a quién dirigirte: a Dios.

LA EXPERIENCIA CRISTIANA DE DIOS

Hasta aquí hemos tratado de articular la experiencia de Dios que se efectúa en la vida humana, pero aún no hemos hablado propiamente de la experiencia cristiana de Dios. ¿Existe una experiencia típicamente cristiana de Dios? O mejor: ¿cómo se mostró el Dios del Misterio en el camino de Jesucristo, fundamento del cristianismo?

Muy abstractamente, podemos decir que en el cristianismo se articuló la experiencia del Misterio como historia del Misterio. El Sentido no quedó difuso, profuso y confuso dentro de la realidad, sino que plantó su tienda entre nosotros y se llamó Jesucristo (cf. Jn 1,14). El Misterio es tan radicalmente Misterio que puede, sin perder su identidad, hacerse carne e historia. Puede subsistir totalmente en otro diferente de él. Si así no fuera, no manifestaría su omnipotencia ni su carácter de Misterio. Así pues, siendo vida, puede morir; haciéndose muerte, puede vivir. Puede, siendo impalpable, hacerse palpable; siendo invisible, hacerse visible; siendo Creador, hacerse criatura. Dice el apóstol Juan: «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado tocando el Verbo de la Vida [...] Vida eterna que estaba con el Padre y nos fue manifestada, lo que hemos visto y oído, os lo anunciamos...» (1 Jn 1,1-3).

La fe cristiana, como muestra este texto joánico, testimonia la historia de Dios, que, siendo Infinito y Trascendente, se hizo finito e inmanente como una parte de nuestro mundo. Celebra la absoluta autocomunicación de Dios; canta la radical proximidad del Misterio; se alegra con la benignidad de nuestro Dios. La benignidad, la proximidad y la auto-comunicación se experimentan como amor irrestricto, bondad sin límites, perdón pleno y presencia misericordiosa de Dios dentro de la propia realidad humana, la cual se torna diáfana, transparente. La vida del hombre Jesús es la vida de Dios; el amor del hombre de Nazaret es el perdón y la aceptación del mismo Dios. En él la trascendencia divina y la inmanencia humana se encuentran, haciéndolo transparente a Dios.

Estas afirmaciones pueden constituir un escándalo para todas las filosofías y teologías apofáticas, es decir, las que niegan cualquier valor a nuestras afirmaciones acerca de Dios. Parecen blasfemas para quien afirma la total no-objetividad del Misterio; son idolátricas para quien afirma la absoluta trascendencia del Misterio, sin posibilidad alguna de acercarse a nuestra condición inmanente. Con todo, nos preguntamos: ¿sabemos qué es el Misterio? El Misterio se da en lo comprensible y en lo incomprensible, en el más allá y en el más acá, en la historia y en la superación de la historia. Lo cual significa que es propio del Misterio hacerse totalmente otro de sí mismo. Lo Totalmente Otro del Misterio es su *kénosis*, es decir, su auto-negación y humillación. Y ello consiste en hacerse criatura, esclavo; y una vez esclavo, crucificado; y una vez crucificado, condenado a los infiernos. Ese fue el camino de Jesucristo, el camino del *Deus inversus* (cf. Flp 2,6-8). Con lo cual hizo su aparición una nueva posibilidad de lenguaje religioso: el lenguaje que narra la historia de este acontecimiento de la ternura y la jovialidad de Dios, que por amor al ser humano se humilla y llega hasta las últimas consecuencias (cf. Jn 13,1). ¿Cómo aconteció esta historia de Dios encarnado en el mundo?

a) La experiencia de Dios en Jesús de Nazaret

Si Dios emerge del interior mismo de nuestro mundo, ¿cómo emergió del interior del mundo de Jesús de Nazaret? Es situando a Jesús dentro de su mundo como se muestra la originalidad de su experiencia de Dios. Ciertamente, el Dios de Jesús de Nazaret es el Dios de la experiencia de los padres de la fe abrahámica del Antiguo Testamento. Pero es también un Dios experimentado de un modo profundamente distinto, porque la encarnación de Dios no pretende sancionar lo que ya sabíamos de él, sino revelarnos definitivamente quién y cómo es realmente Dios en sí mismo. No podemos olvidar que la razón última de la condena a muerte de Jesús no fue tanto su discordancia con los fariseos en relación con la interpretación de la Ley cuanto el hecho de que Jesús hubiera presentado un Dios de amor y de perdón, un Dios Padre con características de Madre; es decir, una experiencia diferente de Dios.

a) Un mundo oprimido interior y exteriormente

El mundo en el que vivió Jesús de Nazaret se hallaba profundamente oprimido bajo un régimen general de dependencia, heredada de mucho tiempo atrás². Palestina llevaba viviendo en la dependencia y en la periferia de los grandes imperios prácticamente desde el año 587 a.C. Desde esa fecha hasta el 538 a.C. dependió de Babilonia; hasta el 331 a.C., de Persia; hasta el 323 a.C., de la Macedonia de Alejandro; hasta el 197 a.C., del Egipto de los Ptolomeos; hasta el 166 a.C., de la Siria de los Seléucidas. En el año 64 a.C., cae bajo la esfera del imperialismo romano. Y en el año 40 de nuestra era, Herodes, hijo del ministro idumeo de Hircano, Antípater, es proclamado rey de los judíos por un decreto del Senado romano. Se trataba de un rey pagano, sustentado por el poder de Roma, la metrópoli. Esta dependencia exterior era objeto de un proceso de internalización debido a la presencia de las fuerzas de ocupación, de los cobradores de impuestos y del partido de los saduceos, que le hacían el juego a la política romana. Pero también por causa de la cultura romano-helenística, que hacía la opresión aún más odiosa e ignominiosa, dado el carácter religioso y segregacionista de los judíos. Después de la muerte de Herodes, el reino fue dividido entre sus hijos (cf. Lc 3,1-2), y más tarde la Judea pasaría a ser gobernada por un procurador romano.

Desde el punto de vista socioeconómico, Galilea, la tierra donde nació Jesús y donde este realizó su actividad de predicador itinerante, es una región casi exclusivamente agrícola. La profesión dominante en la familia de Jesús, sin embargo, era la de *teknon*, que podía significar tanto «carpintero» como «tejedor» o cubridor de tejados. Es verdad que había trabajo para todos, pero el

bienestar no era excesivo. El ahorro era algo absolutamente desconocido, de suerte que una carestía o una mala cosecha hacían que se produjeran verdaderos éxodos rurales en busca de trabajo. Los jornaleros se amontonaban entonces en las plazas de las ciudades (cf. Mt 20,1-15) o se ponían al servicio de un gran propietario hasta saldar sus deudas³. La ley mosaica, por la que el primogénito recibía doble herencia que los demás hermanos, ocasionaba indirectamente el aumento del número de asalariados que, al no encontrar empleo, se convertían en un verdadero proletariado, compuesto de mendigos, vagabundos y ladrones. Estaban, además, los ricos terratenientes, que expoliaban a los campesinos a base de hipotecas y expropiaciones por impago de deudas. El sistema tributario, por lo demás, era sumamente exigente y minucioso: había que pagar impuestos por casi todo (por cada miembro de la familia, por las tierras, por el ganado, por los árboles frutales, por el agua, por la carne, por la sal, por los caminos...). Y, por si fuera poco, Herodes, con sus construcciones faraónicas, empobreció extraordinariamente al pueblo.

La dominación extranjera constituía para este pueblo una verdadera tentación en relación con la fe en las promesas y en el señorío de Dios sobre el mundo a partir de Jerusalén. Los diversos movimientos de liberación, en especial el de los zelotas, pretendían preparar o incluso provocar, mediante la violencia, la intervención salvadora de Dios. Cuanto mayor era la dependencia y la opresión, tanto más intensa y ardiente era la esperanza y la expectativa de una intervención inminente de Dios (cf. Lc 3,15), exacerbada por la excéntrica fantasía de los apocalípticos, que en todas las cosas veían fácilmente señales que preanunciaban la instauración del reinado de Dios y la liquidación de todos los enemigos del pueblo.

La verdadera opresión, con todo, no se debía a la presencia del poder romano, sino a la interpretación legalista de la religión y de la voluntad de Dios, corroborada especialmente por los fariseos. La ley, que debía ayudar a encontrar el camino hacia Dios, había degenerado —con el peso de las tradiciones, de las interpretaciones cicateras y de las mezquinas minucias— en una terrible esclavitud impuesta en nombre de Dios (cf. Mt 23,4; Lc 11,46). Jesús llegará incluso a decir: «¡Qué bien violáis el mandamiento de Dios para conservar vuestra tradición!» (Mc 7,9). Todo —quién es prójimo y quién no lo es; quién es puro y quién es impuro; cuáles son las profesiones desacreditadas y cuáles no lo eran...— se medía en términos de ley, generando toda clase de discriminaciones sociales. Los fariseos lo observaban todo al pie de la letra y aterrorizaban al pueblo obligándolo también a practicar una estrictísima observancia. Llegaban a decir: «¡Maldito quien no conoce la ley!» (cf. Jn 7,49). A pesar de toda su «perfección», adolecían de una deformación fundamental que Jesús se encarga de denunciar: «Descuidáis lo más importante de la ley: la justicia, la misericordia y la fe» (Mt 23,23). La ley, en lugar de servir de ayuda, se había convertido en una prisión; dorada, si se quiere, pero prisión en definitiva. Pretendiendo auto-asegurarse la salvación, el ser humano se había cerrado sobre sí mismo frente a los demás y, finalmente, frente al Dios vivo. Para el fariseo, lo vivo era la Ley, no Dios, de quien transmitía un concepto de lo más fúnebre, pues no se hacía presente, sino que era como si estuviese muerto y hubiese dejado como testamento un montón de leyes y normas que garantizaran la otra vida en el seno de Abraham. A quienes vivían al margen de esta comprensión legalista se les consideraba perdidos, desesperados y abandonados por Dios, además de socialmente desacreditados. A los enfermos se les instaba a interpretar sus enfermedades como fruto de su pecado e incluso del pecado de sus antepasados. La condición humana, pues, era

triste y verdaderamente oprimida cuando Jesús dio comienzo a su actividad pública.

b) Dios experimentado como liberación y sentido absoluto

Sobre ese deprimente y opresivo telón de fondo emerge la figura de Jesús de Nazaret, que es capaz de vivir y experimentar a Dios en esa situación. Pero ¿cómo se le aparece concretamente Dios en su vida? Dios nace en su experiencia como el Liberador de tales opresiones. Sus primeras palabras son de liberación: «El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungió para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor» (Lc 4,18-19). Y grita para que todos puedan oírlo: «¡El tiempo se ha cumplido y el Reino de Dios está cerca! ¡Convertios y creed en la Buena Nueva!» (Mc 1,15).

Frente a una situación global de opresión interior y exterior, Jesús encuentra en Dios la liberación total, y «Reino de Dios» es el concepto clave que expresa su experiencia: Dios había decidido intervenir y poner fin a este mundo siniestro dominado por fuerzas enemigas del hombre y del propio Dios. «Reino de Dios» significa el sentido radical para este mundo, libre del pecado, del odio, del sufrimiento y de la muerte. La utopía, objeto de anhelo de todos los siglos, se realiza ahora como acontecimiento gozoso, porque las enfermedades ya están siendo curadas (cf. Mt 8,16-17), el luto se transforma en alegría (cf. Lc 7,11-17), los elementos de la naturaleza han dejado de ser enemigos (cf. Mt 8,27), los pecados son perdonados (cf. Mc 2,5), los demonios son exorcizados (cf. Mt 12,28) y la muerte está siendo desterrada para siempre (cf. Mc 5,39). Dios, el sentido del mundo, reconciliado y transfigurado: he ahí lo que la expresión Reino de Dios pretende significar. Por eso, «dichosos vosotros, los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios; dichosos vosotros, los que pasáis hambre, porque quedaréis saciados; dichosos vosotros, los que ahora lloráis, porque reiréis» (Lc 6,20-21).

No se trata ya de liberaciones parciales, ya sean políticas o religiosas. Es la creación entera la que será liberada en todas sus dimensiones. Lo cual no constituye tan solo un anuncio profético y utópico. Es cierto que profetas judíos y paganos de todos los tiempos habían soñado y preanunciado el advenimiento de un nuevo mundo, y en este nivel del anuncio Jesús se encuadra en la lista de los grandes profetas de la humanidad. Pero no es ahí donde reside su originalidad, sino que además Jesús realiza la utopía. No dice: «El Reino va a venir», sino «El Reino ha llegado» (Mt 4,17) y «está ya en medio de vosotros» (Lc 17,21). Jesús experimenta a Dios presente y actuante y consumando su victoria definitiva a través de su proclamación y su acción de profeta, curador y taumaturgo: «Si yo expulso los demonios por el dedo de Dios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios»

(Lc 11,20). Y se experimenta a sí mismo actuando en nombre de Dios, porque se siente el más fuerte que vence al fuerte (cf. Mc 3,27). Aquí radica la novedad perenne de Jesús. Con él, Dios está en medio de nosotros.

c) Dios experimentado como Padre y Madre de infinita bondad

Esta presencia del Reino exige una adhesión total. Hay que estar abierto al Dios presente. Pero ¿qué rostro tiene ese Dios? ¿Sigue siendo el Dios de la Ley que exige la observancia irrestricta y minuciosa que propugnan los fariseos? Los evangelios nos muestran dos dimensiones de Jesús totalmente paradójicas: la una extremadamente rigorista, y la otra liberal. Por un lado, presentan a Jesús planteando en nombre de Dios unas exigencias más duras que las de los fariseos. En este sentido, es un rigorista: no solo el matar, sino incluso el irritarse contra el hermano le hace a uno reo de juicio (Mt 5,21-22); no solo el adulterio consumado, sino incluso la simple mirada codiciosa le convierte a uno en adúltero (cf. Mt 5,27-28); «si tu ojo derecho te es ocasión de pecado, sácatelo y arrójalo de ti; más te conviene que se pierda uno de tus miembros que no que todo tu cuerpo sea arrojado a la *gehenna*» (Mt 5,29). Todo el tenor del sermón de la montaña radicaliza las exigencias de la Ley, llevando la observancia al nivel de lo imposible para el simple hombre mortal. Por otro lado, los evangelios muestran a un Jesús soberano frente a la ley, hasta el punto de ser considerado «laxo» por los piadosos de su tiempo, que mostraban abiertamente su escándalo (cf. Mt 13,53-58). No le preocupaba la observancia rigurosa del sábado, porque más importante que el sábado era para él el ser humano (cf. Mc 2,23-26; Lc 6,6-10; 13,10-17; 14,1-6; Mc 2,27). Ni él ni sus discípulos eran ascetas al estilo de los discípulos de Juan (cf. Mc 2,18); es acusado de glotón y bebedor (cf. Lc 7,34; Mt 11,19); critica la distinción entre prójimo y no-prójimo (cf. Lc 10,29), porque «prójimo es todo aquel a quien me aproximo, tanto si es judío como si es pagano, tanto si es santo como si es malvado»; fulmina, haciendo gala de su autoridad, las leyes referentes a la purificación: no es lo que entra, sino lo que sale del ser humano, lo que hace a este impuro; lo que entra no pasa por el corazón, sino por el estómago, para ir a parar al excusado (cf. Mc 7,19). Acoge a todo el mundo, especialmente a los que eran considerados pecadores públicos, como es el caso de los recaudadores de impuestos, con quienes come abiertamente (cf. Lc 15,2; Mt 9,10-11), los enfermos y los leprosos (cf. Mc 1,41), o una hereje samaritana (cf. Jn 4,7). Prefiere a los publicanos, las prostitutas y los pecadores antes que a los piadosos y a los teólogos (cf. Mt 21,31). En el Evangelio de Juan encontramos estas liberadoras palabras de Jesús: «Al que venga a mí no lo echaré fuera» (Jn 6,37).

¿Cómo ha de entenderse esta paradoja de que sea por un lado tan rigorista, y por otro tan liberal? Si tomamos la Ley como medida de juicio, no conseguiremos entender tal paradoja, porque un

elemento excluye el otro. Ambos aspectos opuestos solo son comprensibles y revelan su unidad interior si consideramos la experiencia típica que Jesús tiene de Dios. En realidad, su rigorismo no es el rigorismo de la Ley, sino un rigorismo que ayuda a abandonar la absolutización de la Ley y a confiarse a un Dios que está por encima y más allá de la Ley. Jesús tiene la experiencia de Dios, no como juez vigilante de la Ley, sino como Padre de infinita bondad. *Abba es la ipsissima vox Jesu* (palabra que viene directamente de labios de Jesús) y significa «papaíto», expresión propia de un lenguaje familiar e íntimo que expresa toda la intensidad afectiva de la experiencia de Jesús. «Jesús habló con Dios como un niño habla con su padre, lleno de confianza y seguridad, a la vez que de respeto y sentido de la obediencia». Con ese Dios Padre nos relacionamos con amor incondicional y entrega absoluta. No basta con cumplir la Ley. El amor no conoce límites, sino que va más allá de las leyes, volviendo estas absurdas, porque el amor no es objeto de legislación alguna. De ahí que nunca podamos estar satisfechos de nuestro amor a Dios y al prójimo, pues siempre estaremos en deuda. Jesús eliminó de una vez por todas la conciencia satisfecha de quien pretende haber cumplido todos sus deberes para con Dios; la conciencia de estar en paz con Dios y poder reclamar de él el cumplimiento de la promesa que hizo a su pueblo y a todos cuantos lo aman. Jesús decía: «Cuando hayáis hecho todo lo que os fue mandado, decid: “Somos siervos inútiles; hemos hecho lo que debíamos hacer”» (Lc 17,10). Eliminó además toda pretensión de arrogarse gloria o mérito alguno delante de Dios cuando, tras descalificar al fariseo que se gloriaba de sus buenas obras, elogió al publicano que se daba golpes de pecho diciendo: «¡Ten compasión de mí, oh Dios, que soy un pecador!» (Lc 18,13). Por más que hagamos, siempre seremos deudores delante de Dios. El rigorismo de Jesús se entiende, no a partir de la observancia de la Ley, sino a partir de las exigencias del amor, que no soporta, so pena de morir, ninguna clase de límites.

El fariseo es rechazado por considerarse justo por el simple hecho de realizar buenas obras, dar limosnas y practicar el ayuno. Nadie, a excepción de Dios, debe considerarse justo y bueno (cf. Lc 18,19). Delante de Dios, todos somos publicanos, es decir, pobres pecadores. Reconocernos pecadores nos vuelve justos; reconocernos justos nos hace pecadores, como nos enseña la parábola del fariseo y el publicano (cf. Lc 18,9-14). El rigorismo de Jesús no es, pues, el de la ley, sino el del amor.

A la luz de Dios como Padre amoroso se entiende el liberalismo de Jesús. No se trata de desobediencia a la ley y de anarquía moral, sino de esa forma del amor que ha superado las divisiones que la ley había introducido entre puros e impuros, entre prójimos y no-prójimos, entre buenos y malos. El amor es irrestricto: ama todo y a todos, porque es así como Dios ama: «Él es bueno con los ingratos y los perversos» (Lc 6,35) y ama indistintamente a todos, pues «hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). Para el amor ya no hay puros e impuros, prójimos y no-prójimos, buenos y malos. Todos son dignos de amor, porque Dios les ha hecho dignos de su amor. De ahí el llamamiento de Jesús: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). Uno de los rasgos más característicos de la experiencia del Dios de Jesús lo constituye el hecho de que es un Dios misericordioso. Ser misericordioso significa tener entrañas y un corazón sensibles como los de una madre, la cual, por muy malo que sea su hijo, siempre lo acogerá y lo abrazará perdonándolo. Lo que salió de sus entrañas jamás será olvidado o negado. Por eso las características del Abba, de Dios Padre, son femeninas. Dios Padre solo es

plenamente Padre cuando es a la vez Madre de infinita misericordia y bondad. Eso nos permite hablar de Dios-Padre-y-Madre al referirnos al Dios de la experiencia de Jesús.

Jesús no puede ser acusado de ser un liberal laxista por el hecho de que coma con los pecadores, permita que los impuros se le acerquen y se detenga a conversar con una pecadora conocida en la ciudad (cf. Lc 7,36 ss). Con esa actitud consciente, Jesús desea mostrar el amor que Dios tiene a todas esas gentes de mala fama. Ama como ama el Padre, porque tiene la experiencia del amor y la bondad del Padre. Su Dios es el Dios del hijo pródigo (cf. Lc 15,11-32), el Dios que corre en busca de la oveja perdida (cf. Lc 15,4-7), el Dios que perdona a los dos deudores que no tenían con qué pagar (cf. Lc 7,41-43), el Dios del propietario bueno que paga bien tanto a los que han trabajado más como a los que han trabajado menos (cf. Mt 20,1-15). Para Jesús, «pobres» no son únicamente los económicamente desfavorecidos, sino todos cuantos padecen alguna opresión, como las prostitutas y los enfermos crónicos, los que no pueden defenderse por sí mismos, los fallos de esperanza, los que no creen tener ya salvación. Todos ellos deben sentir a Dios como Padre bondadoso y Madre misericordiosa que perdona la culpa e invita a la comunión con Él.

Jesús no transmitió una doctrina sobre la bondad infinita de Dios-Padre-y-Madre. Lo que hizo fue mostrar esa bondad siendo él mismo bondadoso, mezclándose con los pecadores e infundiendo confianza a los social y religiosamente desamparados. Pero no hizo todo eso por puro humanitarismo, sino como una forma concreta de traducir su experiencia de Dios como Padre y amor, como gracia y perdón. Porque se siente totalmente amado y aceptado por el Padre, por eso también él acepta y ama a todos: «Al que venga a mí no lo echaré fuera» (Jn 6,37).

d) Jesús poseía una visión contemplativa del mundo

Jesús no se presenta como un teólogo que reflexiona y expone una doctrina sobre Dios, sino que actúa con una inmediatez y una evidencia de Dios absolutas. Para Jesús, Dios no es fruto de raciocinios de ningún tipo, ni se llega a él a través de una iniciación mistagógica. Dios es para él transparente, una evidencia experimental, algo próximo y a la vez fuera de este mundo. Ve su actuación en todas las cosas y se siente unido a la misma: «Mi padre trabaja siempre, y yo también trabajo» (Jn 5,17).

Esa inmediatez de la experiencia de Dios, que anteriormente llamábamos «transparencia de Dios», confiere a Jesús una visión contemplativa de la vida. Él no lee el mundo en clave profana, sino siempre en su referencia a Dios, que no está ligado a lugares privilegiados de ningún tipo, ni al tiempo, ni a acciones litúrgicas u oraciones, sino que está presente en todo tiempo y lugar, empapando la realidad con su misteriosa presencia. Jesús ve los lirios del campo, las aves del cielo,

la simiente que es esparcida, las vides, los campos cultivados... Pero ve todas esas realidades en profundidad. Todas ellas le recuerdan a Dios, que viste a los lirios del campo y alimenta a los gorriones; la simiente es para él la Palabra de Dios; Dios es el labrador, él es la vid, y nosotros los sarmientos. Lee la voluntad de Dios en todo, no solo en la Ley y en los Profetas. Su experiencia de la presencia del Dios-Padre-y-Madre es tan intensa que se abandona por entero a sus cuidados. Porque Dios cuida de sus hijos e hijas proporcionándoles comida, vestido y cobijo, pues desea liberar a las personas de toda preocupación por el día de mañana futuro (cf. Mt 6,24-34).

Podemos decir que todas las dimensiones de la vida, positivas y negativas, son para él otras tantas pro-vocaciones que le invitan a referirse a Dios. Seguramente oiría hablar del desfalco cometido por un administrador de su tiempo y cómo se las había arreglado para zafarse de tan penosa situación (cf. Lc 16,1-12), y ello le sirvió de comparación para explicar las ocasiones que se nos ofrecen para cambiar de vida. Un ladrón actúa por sorpresa, sin aviso previo, y ello le sugiere la venida repentina del Hijo del Hombre (cf. Mt 24,43-44). Todas las parábolas ponen de relieve cómo sabía Jesús extraer una lección divina de los hechos más triviales de la vida. Lo cual solo es posible para quien se sitúa en actitud contemplativa ante la vida, que no es vacía ni profana, sino que está atravesada por la presencia del Dios-Padre-y-Madre y Amor. La vida no es ni trascendente ni inmanente, sino transparente para Dios. Y Jesús vivía la inmediatez de su presencia.

e) Dios-Padre-y-Madre hace que descubramos a sus hijos e hijas como hermanos y hermanas

Cómo es, de hecho, Dios-Padre-y-Madre, es algo que aparece en la relación con los demás. Jesús no habla de Dios en sí, como una magnitud metafísica y fuera del mundo, como algo, por tanto, trascendente. Siempre se refiere a Él en conexión con este mundo, como a alguien, por tanto, transparente y en el interior de una experiencia concreta. La realidad de Dios-Padre-y-Madre emerge cuando el ser humano se hace capaz de descubrir en el otro a un hijo o una hija de Dios y, por consiguiente, a un hermano o una hermana suya. Aquí tenemos de nuevo un rasgo característico de la experiencia que de Dios tiene Jesús, el cual no emplea la palabra «Dios» sin vincularla concretamente al ser humano. Los judíos empleaban la palabra «Dios» para justificar con ella el odio al enemigo (cf. Mt 5,43) o la división entre puros e impuros, del mismo modo que los fundamentalistas islámicos utilizan hoy al Dios-Alá para legitimar su terrorismo contra Occidente. Se hacía uso de Dios como una instancia superior en sí, a partir de la cual juzgaban la existencia. Dios, para Jesús, emerge justamente dentro mismo de la vida y en la relación con los demás. Cada persona vale más que todas las cosas (cf. Mt 6,26), es más importante que la mismísima observancia del

sábado, con la que el pueblo elegido creía participar en la celebración del Sábado que Dios mismo celebraba con sus ángeles en los cielos (cf. Mc 2,27); cada persona es más importante que el culto (cf. Lc 10,30-37) y que los sacrificios (cf. Mt 5,23-24; Mc 12,33), más que los más espectaculares objetivos revolucionarios (cf. Mt 11,12), más que la piedad y la observancia de las sagradas leyes y tradiciones (cf. Mt 23,23).

Dios quiere ser servido en los demás, no en sí mismo. Siempre que se habla del amor a Dios, se habla también del amor al prójimo (cf. Mc 12,31-33; Mt 22,36-39 par.). Es en el amor al prójimo donde se decide la salvación. Cuando alguien pregunta a Jesús qué es lo que hay que hacer para lograr la salvación, él responde citando los mandamientos de la segunda tabla, todos ellos referentes al prójimo (cf. Mc 10,17-22). Jesús increpa a los fariseos por no preocuparse de «lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe» (Mt 23,23). Lo cual no es mero humanismo secular, como podría parecer a primera vista, sino que es el único y verdadero humanismo de trasfondo divino, porque Dios mismo se identificó con los más necesitados, con las criaturas más marginadas y despreciadas (cf. Mt 25,35-41), que son la epifanía de Dios, el lugar donde Él estableció el encuentro que significa la salvación eterna.

San Juan traducirá maravillosamente la unidad del amor al prójimo con el amor a Dios, presente en la predicación de Jesús: «Si alguno dice: “Yo amo a Dios”, y odia a su hermano, es un mentiroso, pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve. Y nosotros hemos recibido de él este mandamiento: que quien ama a Dios ame también a su hermano» (1 Jn 4,20-21). El fundamento de esa identidad entre el amor a Dios y el amor al prójimo no es cuestión de voluntarismo divino: simplemente porque Dios lo quiere. Existe una razón mucho más profunda, del orden mismo del ser: Dios está presente de tal manera en el misterio del hombre que amar al otro ya incluye amar a Dios. Desde que Dios mismo se hizo próximo, el amor al prójimo es también amor a Dios. A esta luz puede comprenderse que el amor se extienda también al enemigo: por muy mala que sea una persona, no logra ofuscar la belleza que encierra por el hecho de que Dios está siempre presente en ella. Es esa presencia divina la que hace amable incluso al enemigo, al ingrato y al pecador (cf. Lc 6,35).

f) Dios sigue siendo Padre-y-Madre incluso en el más extremo abandono.

La bondad de Dios no tiene nada que ver con la actitud del romántico que todo lo justifica y lo acepta simplemente. Antes, por el contrario, su bondad es otra clase de bondad, ante la cual todos somos imperfectos. Ahora bien, a pesar de nuestra imperfección, Dios nos acepta y nos ama. Dios se

muestra, por tanto, omnipotente y todopoderoso en la fuerza que posee para soportar y convivir con el desagradecido y el inicuo (cf. Lc 6,35). Sirve a toda criatura humana, con independencia de su situación moral. Esa bondad de Dios es más fuerte que todo el odio y toda la injusticia en la historia y en el universo. Jesús, con su bondad, hace concreta la bondad radical de Dios y nos confirma que esta siempre tendrá futuro.

Jesús tuvo la dolorosa experiencia de la cerrazón de sus contemporáneos, presos de sus propias seguridades religiosas. No debemos olvidar jamás que fueron precisamente los piadosos quienes liquidaron a Jesús. Este vino en nombre de Dios a anunciar y hacer presente una liberación total, ¿y qué grado de aceptación encontró? Sencillamente, fue considerado un blasfemo (cf. Mc 2,7), un loco y enajenado (cf. Mc 3,21), un impostor (cf. Mt 27,63), un poseso (cf. Mc 3,22; Jn 7,20), un hereje (cf. Jn 8,48) y un subversivo (cf. Lc 23,2). Se le opusieron de todos los modos posibles, hasta decidir su eliminación violenta (cf. Mc 3,6; Jn 5,18; 11, 49-50). Jesús entrevió la muerte, y esta le pareció hedionda y absurda (cf. Hb 5,7), porque significaba el rechazo, por parte de los judíos, de la oferta liberadora de Dios. Pero se enfrentó a ella con un extraordinario valor personal.

La gran tentación de Getsemaní muestra la profundidad de la angustia de Jesús, al mismo tiempo que su determinación: «Aparta de mí esta copa; pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36 par.). Aun cuando él no lo entienda, el Padre lo sabe todo; y él se abandona totalmente a la noche oscura, dentro de la cual también está presente el Padre de amor y bondad. La tentación de Getsemaní perdura hasta en lo alto de la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34). «Una teología que no se tome en serio el hecho de que el Hijo de Dios se hizo hombre, y hombre débil y mortal, se escandalizará siempre ante la “desesperanza” humana de Jesús. Pero sin esa oscuridad no se entendería debidamente la confianza de Jesús en el Padre». La desesperanza no fue la actitud última de Jesús, que se despojó radicalmente de sí mismo y se entregó plenamente al Padre: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (Lc 23,46). Jesús no renunció a un sentido absoluto, ni siquiera frente al absurdo de la muerte infligida al inocente que se había limitado a amar, sino que siguió confiando y amando hasta el extremo (cf. Jn 13,1). La resurrección mostró que confiar de tal modo en la absoluta bondad del Padre no carece de sentido. La Vida triunfó sobre la muerte, y el Amor sobre el odio. En esto se reveló plenamente quién es Dios-Padre-y-Madre: su bondad no se deja vencer por nada, y puede transformar la cruz en un camino y una señal de liberación. En el camino de Jesús de Nazaret, en su vida, sufrimiento, muerte y resurrección, se reveló Dios tal como es. Y la experiencia de Jesús fue el medio de que se valió para revelarse. Ahora bien, en ella no se reveló tan solo el Padre, sino que nos fue comunicado el misterio absoluto de Dios, subsistiendo como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Es lo que vamos a considerar a continuación.

b) La revelación de la naturaleza íntima de Dios como comunión de personas en la experiencia de Jesús

Es un hecho incontestado para la fe que fue Jesucristo quien reveló el misterio central del cristianismo: la Santísima Trinidad, la comunión del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo¹¹. Dada la importancia de este misterio, parece como que habría que esperar que Cristo nos hubiera comunicado una proposición formal: «Yo os enseño el misterio absoluto de Dios, una naturaleza divina que subsiste en tres Personas: Padre, Hijo y Espíritu Santo». Pero nada de esto aparece en el Nuevo Testamento, cuyas escasísimas fórmulas trinitarias, en particular Mt 28,19 («Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»), nunca tienen la intención de enseñar formalmente doctrina alguna sobre la Trinidad, sino que están siempre dentro de otro contexto, que en el caso citado es un contexto misionero y bautismal. Inicialmente, el bautismo se realizaba en el nombre del Señor Jesús (cf. Hch 8,16; 1 Cor 1,13-15). Pero los catecúmenos, en la catequesis bautismal, aprendían que por el bautismo Dios Padre infundiría en sus corazones el Espíritu de su Hijo, a fin de que pudiesen exclamar con toda confianza: «¡Abba, Padre!» (Gal 4,6; Rm 8,15). En esta breve fórmula se minen todos los elementos reveladores de la Santísima Trinidad.

Tal revelación no se produjo, sin embargo, del modo que es habitual para nosotros, humillando proposiciones verdaderas y enseñando verdades conceptuales. El misterio trinitario se reveló en el camino concreto, en la palabra, la actividad, la pasión y la resurrección de Jesucristo. La reflexión teológica posterior, en los grandes concilios, tan solo explicitó en el lenguaje propio de su tiempo — el de la filosofía griega, con los conceptos de «naturaleza» y «persona» — lo que ya está claro, aunque con otro lenguaje, en el Nuevo Testamento y en la andadura terrena de Jesucristo.

La naturaleza íntima de Dios en cuanto Padre, Hijo y Espíritu Santo se hizo visible en Jesús de Nazaret, en cuya vida podemos leer la realidad trinitaria, que no es la comunicación de una curiosidad teológica de la que apenas comprendemos que existe, sino que en ella se nos revela algo que tiene que ver con la comprensión profunda del universo y del ser humano y que, por tanto, está relacionado con nuestra salvación.

a) Cómo se reveló en la vida de Cristo la Santísima Trinidad

Evidentemente, no podemos descender a un análisis minucioso para iluminar el camino en el que se produjo la revelación trinitaria. Nos basta con mostrar la estructura del proceso revelador. Las

anteriores reflexiones nos han descubierto la intimidad de Jesús con el Dios-Padre-y-Madre. Por un lado. Jesús vive una distancia creacional respecto de Dios-Padre-y-Madre, puesto que reza, invoca y alaba al Padre (cf. Mt 11,27); espera y cree en él con infinita ternura, expresada en la palabra *Abba*. Se siente, pues, diferente del Padre y permanente delante de él. Por otro lado, vive la experiencia de ser Hijo: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,27; cf. Mc 13,22). Se comporta como el representante de Dios, asumiendo actitudes únicamente compatibles con Dios, como perdonar pecados y corregir o abolir la Ley. Posee una tan nítida conciencia mesiánica que se entiende a sí mismo como el Liberador y condiciona la salvación a la adhesión a su persona (cf. Lc 12,8-10). Actúa no solo en el lugar de Dios, sino haciendo palpable a Dios mismo, su bondad y su perdón. Su intimidad con Dios-Padre-y-Madre es tan profunda que más tarde Juan pondrá en labios del propio Jesús: «Yo y el Padre somos uno» (10,30). Se observa, pues, una identidad y una diferencia con el Padre. El Hijo revela al Padre.

El Padre, a su vez, revela al Hijo, el cual, como hemos dicho, adopta actitudes divinas, hasta el punto de exigir la fe en su persona. Es verdad que esa fe está casi siempre relacionada con curaciones y milagros (cf. Mc 2,5; 5,34-36; Lc 17,19; Mc 11,23; Mt 17,20; 21,21; Lc 17,6), pero en ella se refleja el acontecimiento revelador de la Trinidad, especialmente del Hijo en su dimensión divina. El hombre desamparado y entregado a su propia suerte, víctima de enfermedades o de la posesión demoníaca, cree en Jesús como alguien que tiene el poder de Dios, que sana y salva, que resucita y perdona los pecados. Jesús, a su vez, actúa como quien tiene en sí la autoridad divina. No suplica al Padre para que haga el milagro, sino que actúa él de manera milagrosa. Se percibe claramente que en Jesús está presente el poder mismo de Dios. Lo que era imposible para el hombre se hace posible con Jesús (cf. Mc 10,27). La revelación de Jesús como Hijo no se encierra tanto en una fórmula dogmática, sino que se encuentra en la actividad misma de Jesús, el cual actúa como Hijo de Dios que representa al Padre y se halla siempre en comunión íntima con el Padre.

En la actuación del Jesús terreno se reveló también la tercera Persona de la Santísima Trinidad, el Espíritu Santo. Aunque casi nunca habla del Espíritu Santo (excepto en los textos joánicos, y tan solo una vez en Mc 3,28-30), Cristo aparece en los evangelios como un carismático lleno del Espíritu desde el primer momento de su existencia (cf. Lc 1,32-38.42-44). Es sobre él sobre quien descende el Espíritu en forma corporal (de paloma) y lo consagra para la misión liberadora (Mc 1,9-11 par.). No es Jesús quien escoge el camino, sino que es el Espíritu quien lo empuja al desierto (cf. Mc 1,12) y le lleva a hacer milagros, curaciones y gestos liberadores: «Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Mt 12,28). La virtud divina (Espíritu) que obraba en Jesús es denominada *exousía* (soberanía) o *dynamis* (fuerza, poder) (cf. Mc 1,22-27; 2,10; 5,30; 6,2-15; 9,39; 12,24; Lc 5,17). Es una fuerza que sale de Jesús, sorprendiéndole incluso a él mismo: «Jesús, dándose cuenta de la fuerza (*dynamis*) que había salido de él, se volvió entre la gente y decía: “¿Quién me ha tocado los vestidos?”» (Mc 5,30; Lc 8,46). Lucas comenta que «toda la gente procuraba tocarlo, porque salía de él una fuerza que sanaba a todos» (6,19). Esa fuerza que es Jesús, pero que al mismo tiempo actúa con independencia de él, es la revelación de lo que después, en el Nuevo Testamento, se llamó «Espíritu Santo» como Espíritu de Jesús. También aquí se verifica una identidad y una diferencia.

A la luz de la experiencia de la resurrección de Jesús y del surgimiento de fenómenos pneumáticos en las primeras comunidades cristianas, la Iglesia naciente explicitó cada vez más esa revelación de la Santísima Trinidad acaecida en la vida y la obra de Cristo. Y fueron particularmente Pablo y Juan quienes vieron la unidad y la diferencia del único misterio del Padre, origen de toda la salvación. Él envió a su Hijo para, con la fuerza del Espíritu Santo, liberar a la creación. Al lado del Padre está siempre el Hijo. Y junto con el Padre y el Hijo está el Espíritu Santo como presencia y realidad perceptible incluso para los sentidos, pues hay pobres que oyen la buena noticia de su liberación, mudos que hablan, enfermos que son curados, y muertos que son resucitados; y todo ello en la fuerza del Espíritu de Jesús.

Será competencia de la reflexión teológica de los siglos III y IV la tarea inmensa de crear un lenguaje adecuado para la cultura greco-latina, base de nuestra cultura occidental, que exprese lo que se hizo realidad en la experiencia de Jesús de Nazaret vivo, muerto y resucitado. La experiencia de la fe contempló al Padre, vio al Hijo y saboreó al Espíritu Santo, auto-comunicándose por y en Jesús. Y llamó «Dios» a los tres. Con lo cual no pretendió multiplicar a Dios, sino mostrar el carácter de comunión presente en la realidad divina. La Iglesia antigua no se percató enseguida de los problemas que todo ello implicaba, en especial el de cómo combinar la unidad con la trinidad. Sin pretender profundizar en el asunto, conviene retener esta constatación: la experiencia de la fe no partió de la unidad de Dios, sino que experimentó la diversidad en Dios. Vivió a Dios como familia, como comunión e inter-retro-relación del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Veneró a los tres como a Dios y no especuló en términos concisos acerca de la relación entre ellos.

El credo elaborado en los concilios ecuménicos de Nicea (325) y Constantinopla (381) encontró fórmulas que a continuación se convirtieron en dogmas. El dogma básico acerca de la Santísima Trinidad dice así: en Dios hay una única naturaleza divina que subsiste en tres Personas realmente distintas, Padre, Hijo y Espíritu Santo. Esta formulación abstracta no pretende expresar otra cosa que lo que Jesús experimentó: que se encontraba siempre en comunión con el Padre, se sentía Hijo amado y actuaba y hablaba con una Fuerza que se adueñaba de él: el Espíritu Santo.

Lo importante no es afirmar los divinos «Tres». Eso puede incluso conducirnos a una herejía, es decir, a un error en la comprensión de la fe: la herejía del triteísmo, como si se tratara de tres Dioses. Lo verdaderamente central lo constituye la relación entre ellos. Las propias palabras ya suponen relación. Así, no existe «padre» simplemente. Si alguien es padre, es porque tiene un hijo. Y nadie es «hijo» simplemente, sino porque tiene un padre. «Espíritu», en sentido originario, significa «soplo». Pero no hay «soplo» si no hay alguien que sople. El Espíritu es el soplo del Padre para el Hijo y del Hijo para el Padre. De todo lo cual se desprende que los Tres van siempre juntos y se encuentran eternamente entrelazados. En otras palabras, decir «Trinidad» es decir «relación». Como afirmó Juan Pablo II en su primera visita a América Latina, concretamente en Puebla (México) en 1979, «la naturaleza íntima de Dios no es soledad, sino comunión, porque Dios es familia; es Padre, Hijo y Espíritu Santo». Este entrelazamiento lo expresó la tradición teológica con la palabra griega *perijóresis*, que significa «la inter-relación entre las Personas divinas», las cuales son distintas para poder relacionarse. Y esa relación mutua es tan profunda y radical que las tres se unifican, convirtiéndose en un solo Dios-comunión, un solo Dios-amor, un solo Dios-relación.

Necesitamos superar la terminología tradicional con la que se pretendía expresar la naturaleza

íntima de Dios y que para nuestros oídos contemporáneos resulta demasiado formal y abstracta. En el nivel de la experiencia de fe, diríamos de un modo más sencillo y comprensible lo siguiente: al Dios que está por encima de nosotros y que es nuestro origen lo llamamos «Padre»; al Dios que está con nosotros y se hace compañero de camino lo llamamos «Hijo»; y al Dios que habita nuestro interior como entusiasmo y creatividad lo llamamos «Espíritu Santo». Como se ve, no se trata de tres Dioses, sino del mismo y único Dios-comunión que actúa en nosotros y nos inserta en su red de relaciones. Dentro de nosotros se realiza la eterna relación de amor y comunión entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. Dios-comunión está siempre naciendo dentro de nosotros. Por eso somos seres de comunión y un nudo permanente de relaciones. En el principio de todo está la comunión de los divinos Tres.

Pero hemos de comprender bien esta afirmación. No significa que la comunión sea tan solo una realidad nuestra. Es, ante todo, la realidad divina, pues Dios se manifestó tal como es, o sea, como comunión de Personas. Dios es concretamente Padre, Hijo y Espíritu Santo. No es primero una unidad de naturaleza que luego se desdobla en trinidad de personas. Esa sería la herejía modalista, según la cual las divinas Personas serían tan solo tres modos de expresar la misma cosa, siempre idéntica a sí misma. La doctrina de la Trinidad afirma la diferencia entre las Personas. La una no es la otra, sino que todas ellas están siempre y eternamente en comunión entre sí. Por eso nada preexiste a la Trinidad, que es la Realidad Última y absolutamente originaria. Desde toda la eternidad, Dios rebosa de ser, de amor y de comunión, como una fuente misteriosa que solo existe en la forma de tres ríos realmente diferentes que transportan la misma agua y se llaman Padre, Hijo y Espíritu Santo.

b) La experiencia de la Santísima Trinidad en nuestra experiencia humana

Afirmábamos anteriormente que la revelación del misterio trinitario no es una curiosidad, sino que nos dice algo definitivamente importante y sin lo cual no podríamos realizar ni comprender de manera radical nuestra propia humanidad. Karl Rahner, uno de los más grandes teólogos católicos del siglo XX, afirmaba con acierto:

«La Trinidad no es para nosotros meramente una realidad que pueda expresarse tan solo de manera doctrinal. La Trinidad misma acontece en nuestra existencia; como tal, ella misma nos es dada, independientemente del hecho de que la Escritura nos transmita determinadas sentencias con respecto a ella. Tales sentencias, por el contrario, son dirigidas a nosotros, justamente porque nos ha sido concedida esa realidad misma acerca de la cual se profieren las sentencias».

Dicho en un lenguaje más sencillo: antes de estar en nuestra mente y en nuestro corazón, la Trinidad —el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo— existía en sí y para sí. Y al crear transmitieron su juego de relaciones al universo entero y a todas las cosas inter-relacionadas entre sí. Por eso, a semejanza del Dios-Trinidad-Comunión, las cosas son siempre unas por las otras, con las otras y para las otras. Justamente así explica san Agustín, el gran teólogo de la reflexión trinitaria, las relaciones entre las divinas Personas: «Cada una de las Personas está en cada una de las otras, y todas en cada una, y cada una en todas, y todas están en todas, y todas no son sino un único Dios» (*De Trinitate*, VI, 10, 12). Dado, pues, que las Personas divinas existían antes, pueden estar en nosotros y morar dentro de nosotros.

Si, de hecho, es así, ¿podemos entonces experimentar a la Santísima Trinidad? ¡Naturalmente que sí! Experimentamos a la Trinidad Santísima a través de lo que la teología llama «vestigios trinitarios» en la creación y en la existencia humana.

Ya hemos considerado la experiencia del Dios-Trinidad-Comunión en el proceso cósmico de la creación y no necesitamos volver sobre ella. Sí queremos, sin embargo, restringirnos a la experiencia de la Trinidad en la existencia humana, la cual se presenta como una unidad-fuente originaria que está continuamente revelándose, abriéndose como inteligencia y verdad de sí misma, comunicándose mediante palabras, gestos y todo un universo simbólico y expresivo. He ahí la manifestación del Hijo en nosotros.

Además, la vida está dotada de voluntad, la cual se manifiesta en la decisión, en la capacidad de realizar un proyecto, en la pasión y, principalmente, en el amor. He ahí la revelación del Espíritu Santo en nosotros.

Tanto la expresión de sí misma como verdad cuanto el amor fluyen incesantemente del fondo misterioso de la persona, fuente de todos los gestos de comunicación y expresión. Ese fondo misterioso es la aparición del Padre en nuestra existencia.

Ahora bien, ¿no decimos acaso que el Padre es, por definición, Aquel que no tiene origen, el Invisible de quien todo proviene? Tal realidad se refleja en el misterio de la persona, también ella pura gratuidad del «estar ahí», pero de la que emanan todas las expresiones. El Hijo es la Palabra, la revelación por esencia del Padre, aquel que hace al Padre visible (cf. Jn 14,9). El reflejo del Hijo en nosotros es la palabra y la inteligencia por las que se revela la profundidad de nuestra personalidad. El Espíritu Santo es el Soplo del Padre y del Hijo, el Amor que los enlaza a ambos. Un amor que se refleja en nuestro propio amor, que inunda nuestra voluntad y que nos impulsa a la unión con la persona amada.

Conocimiento y amor son distintos en el ser humano; con todo, constituyen la unidad fundamental de la persona, por cuanto que no es la inteligencia la que conoce, ni la voluntad la que ama, sino que es la persona la que conoce y ama. La inteligencia es inteligencia, sí, pero en su radicalidad última refleja la Inteligencia del Padre que es el Hijo. La voluntad es voluntad, sí, pero en un sentido profundo es también reflejo de la Voluntad del Padre y del Hijo que es el Espíritu Santo. Hacer la experiencia radical de la persona es hacer la experiencia de aquella realidad que la Trinidad significa: el misterio absoluto sin origen, por encima de nosotros (Padre), que se acerca a nuestra existencia para caminar con nosotros (Hijo) y que habita dentro de nosotros dándonos fuerza, luz y amor, haciendo que todo sea vivido en comunión con la Trinidad, con los demás y con el universo

(Espíritu Santo).

Pero ¡jojo!, no deducimos la Santísima Trinidad del ser humano; por el contrario, tratamos de comprender al ser humano a partir de la Trinidad. Es ella la fundante, y el ser humano es el fundado, que se desvela como manifestación y sacramento de la propia Trinidad dentro de la creación. Cada Persona divina se auto-comunica y se revela al ser humano tal como cada una es: la auto-comunicación del Padre como Útero y Fuente de donde todo dimana; la auto-comunicación del Hijo como Inteligencia, Verdad y Manifestación del Padre, que se refleja en el hombre-inteligencia como verdad y desvelamiento del misterio de la persona; la auto-comunicación del Espíritu Santo como Amor y Soplo del Padre y del Hijo se configura en el hombre-voluntad como amor y voluntad de unificación con la totalidad y con cada uno de los seres. Todo ello constituye la unidad del misterio de Dios, así como la unidad del misterio de la persona.

La fe cristiana no es una religión de misterios, sino de un único misterio: el de la auto-donación de Dios a la creación, y concretamente al ser humano, como Fuente, como Verdad y como Amor. Urge recuperar la simplicidad originaria del cristianismo.

En el año 180, al preguntarle qué era el cristianismo, el mártir Speratus le respondió al cónsul Saturnino: «*Si tranquillas praebueris aures tuas, dico mysterium simplicitatis*» («Si lograras mantener los oídos atentos, te revelaría el misterio de la simplicidad»).

¿En qué consiste ese misterio de la simplicidad? «Misterio de la simplicidad» fue la expresión con que inicialmente el cristianismo testimoniaba al Dios-Comunión que entró en nuestra historia como Padre-Madre amoroso para entregarnos a su Hijo encarnado en nuestra miseria, con la fuerza y el entusiasmo del Espíritu vivificador. La experiencia verdadera y profunda de Dios nos convence de hasta qué punto es simple ese misterio divino y hasta qué punto debe serlo también nuestra relación con él. En el fondo, se trata de la experiencia radical de nosotros mismos, abierta y posibilitada por Dios mismo.

Radicalmente, somos hechos Dios (divinizados) por participación.

Hay personas en todas las religiones, y especialmente en el cristianismo, que se dedican en cuerpo y alma, consagrandolo a ello todo su tiempo, a cultivar el espacio de Dios dentro de su vida. Me refiero a los religiosos y religiosas, que se cuentan por millares en todo el mundo y a quienes Pablo vi tuvo el atrevimiento de llamar «especialistas en Dios». Si son especialistas, no es tanto porque hayan estudiado las cosas divinas, sino porque se han entregado a la experiencia viva de Dios. Su carisma propio consiste en conferir centralidad a la experiencia cristiana de Dios en el seguimiento de Jesucristo, expresada mediante la consagración pública (los votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia) y viviendo en fraternidades insertas en el mundo.

a) El *cantus firmus*: la memoria de Dios y de Jesucristo

Conceder la centralidad a la experiencia de Dios en el seguimiento de Jesucristo significa hacer de esa experiencia el proyecto fundamental de la vida, el polo orientador de todas las actividades y el marco para todas las demás referencias. Empleando una hermosa expresión del gran teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer, mártir de la resistencia contra Hitler, la memoria de Dios y de Jesucristo constituye el *cantus firmus* en torno al cual cantan las restantes voces.

Es a partir de su experiencia de Dios como el religioso y la religiosa contemplan el mundo, a los hombres y las tareas que deben asumir dentro de la Iglesia y de la sociedad. El cultivo consciente del espacio de Dios no lleva al religioso a huir del mundo, sino a dar un nuevo colorido a su relación con ese mundo. Su actitud fundamental deberá ser, como la de Jesucristo, una actitud contemplativa que le permitan ver, vivir y saborear en todas las cosas la presencia misteriosa del Dios Trino. Los trabajos que ha de realizar, los compromisos que ha de asumir y los que gestos que ha de esbozar no son como los demás gestos, compromisos y trabajos. Si es realmente auténtica, su experiencia religiosa hará que comuniquen y revelen esa experiencia de Dios.

Esa experiencia de Dios, para ser cristiana, deberá ser un calco de la experiencia de Jesucristo. Lo cual conllevará no solo la vivencia de la extrema proximidad de Dios-Padre-y-Madre, sino también la aceptación de cuanto de sombras y de tinieblas pueda deparar la vida. La negra sombra que siempre nos acompaña también es camino de encuentro con Dios; la cruz es la forma dolorosa en que se produce el encuentro con Dios, en el despojo absoluto y la renuncia a toda seguridad, lo cual supone, como contrapartida, una confianza sin límites en aquel que puede transformar la muerte en vida, y lo viejo en nuevo.

b) El desierto como búsqueda del paraíso

Para mantener firme el canto de Dios en su vida, el religioso debe someterse a una continua vigilancia, buscar con todo su corazón la perdida inocencia primigenia, ansiar la purificación del yo de tal forma que Dios ocupe no solo un lugar en la vida, sino todos los lugares del corazón. Esto fue denominado por la tradición espiritual de Occidente como «desierto», que no es una categoría geográfica, sino espiritual. El «Desierto» expresa el desnudamiento interior, la liberación de todo cuanto pueda apagar u ofuscar la memoria de Dios, el control sobre todas las imágenes y conceptos que puedan perturbar la interioridad o competir con el *cantus firmus* y, de este modo, destruir el proyecto fundamental, que consiste en dejar a Dios ser el único Señor del corazón.

Ese reposo dinámico de la contemplación lo conquistarán el religioso y la religiosa en la medida en que se entreguen a la *ruminatio Dei* mediante la oración, la meditación, la vida de servicio desinteresado y el esfuerzo cotidiano por hacer realidad la experiencia de Dios. Vivir así es tanto como entrar en el paraíso: no el paraíso geográfico del hombre adamítico, sino el paraíso interior, que consiste en la recuperación de la reconciliación y transparencia de lo Divino dentro del corazón. Esta integración, que constituía la justicia original, se perdió a lo largo del tiempo porque Dios dejó de ser el *cantus firmus*. Como advertía Thomas Merton, el gran místico y escritor norteamericano de mediados del siglo xx:

«El paraíso no es aún el cielo. El paraíso no es la meta última de la vida espiritual. En realidad, no es más que una vuelta al inicio. Es comenzar de nuevo, ganarse una nueva oportunidad. El monje que ha conseguido alcanzar la pureza de corazón y ha recuperado en cierta medida la inocencia perdida por Adán aún no ha concluido el viaje, sino que tan solo está listo para iniciarlo. Está presto para un nuevo trabajo “que ni ojo vio, ni oído oyó, ni corazón alguno puede concebir”. La pureza del corazón es el fin intermedio de la vida espiritual. El fin último, sin embargo, es el reino de Dios».

Anticipar el reino y vivir a partir de las fuerzas del siglo futuro que se preanuncian ya dentro del presente: en eso consiste el modo característico de la vida religiosa.

c) La consagración religiosa como expresión de la radicalidad de la experiencia de Dios

Todo cristiano, en virtud de su consagración bautismal, está convocado a vivir la experiencia de Dios, que es siempre vida en y según el Espíritu. El religioso y la religiosa se comprometen públicamente en la Iglesia a vivir esa vida de manera radical y profética. Los tres votos de pobreza, castidad y obediencia pretenden concretar el único voto de consagración a Dios. La comprensión exclusivamente jurídica de los tres votos nos ha impedido ver en ellos el carácter profundamente unitario de la consagración religiosa, porque no pretenden sino expresar, en el nivel de la vida concreta, lo que significa darse totalmente a Dios. Una donación que no es abandono del mundo de las cosas, de la relación hombre-mujer y de la inserción en la sociedad, sino que marca con un nuevo acento esas relaciones fundamentales en las que se articula la vida humana, esencialmente orientada a los bienes de la tierra (pobreza), a la relación hombre-mujer (castidad) y a la sociedad (obediencia). La consagración a Dios ilumina y orienta todas las demás relaciones, ahora vistas a partir de Dios y reconducidas continuamente a Dios. Los tres votos adquieren relevancia teológica, dejando de ser mero camino ascético y renuncia estoica al mundo, si son expresión y consecuencia de la radicalidad del compromiso con Dios. No significan renuncia, sino nueva reasunción de todas las cosas, recuperadas en su orientación original de reveladoras de Dios y sendas para el encuentro con Dios.

d) Experiencia de Dios en la fraternidad

La experiencia cristiana de Dios, como ya hemos visto, es inseparable de la experiencia del hermano. Quien experimenta a Dios como Padre, experimenta al otro como prójimo, y al prójimo como hermano. El carácter de fraternidad de la experiencia del religioso no surge por el hecho de que las personas vivan juntas, sino que brota en el interior mismo de la propia experiencia de Dios hecha en y con el hermano, porque en Jesucristo el mismo Dios se hizo hermano nuestro. Lo cual implica que toda experiencia verdaderamente cristiana es experiencia de comunión y de solidaridad; al experimentar a Dios, el cristiano experimenta al mismo tiempo la comunidad de los fieles, la Iglesia. La experiencia se inserta dentro de la vida de esa comunidad que no comienza con mi experiencia, pero que sí la posibilita, porque lleva dentro de su historia la experiencia que Jesús de Nazaret, en su santa humanidad, tuvo de Dios-Padre-y-Madre y del Espíritu Santo.

La experiencia del religioso y de la religiosa, por más íntima y secreta que sea, debe confrontarse siempre con la experiencia de Jesucristo y de la historia de su presencia consciente a lo largo de los siglos, es decir, la experiencia de la comunidad eclesial. La forma concreta en que esto suele acontecer consiste en la adhesión del religioso y la religiosa al carisma fundacional de un camino de experiencia recorrido de manera ejemplar por los fundadores de Órdenes y Congregaciones. Dentro de esa andadura concreta, aunque también limitada, se desvela lo ilimitado de Dios y lo inagotable del misterio de Cristo y de su presencia en el mundo.

e) Experiencia de Dios en la inserción en el mundo del pobre y del excluido

La consagración religiosa significa una reserva total de la persona para Dios. Pero debemos entender correctamente tal reserva, porque Dios no necesita para sí personas y cosas que se reserven para Él. Lo que necesita son representantes suyos en el mundo. Por eso la consagración implica, además de reserva, misión y envío en nombre de Dios. Dios saca a la persona del mundo para atraerla más profundamente al mundo, el cual no es tan solo el lugar de la realización terrena del ser humano, incluidos el religioso y la religiosa, sino también el lugar donde se verifica —se hace verdadera— la auténtica experiencia de Dios. De ahí que el religioso y la religiosa desempeñen en medio del mundo una función profética y escatológica (escatológico es todo aquello que tiene que ver con el destino último del ser humano): vive de un Absoluto que se muestra como el Sentido radical del mundo, y a partir de ese Absoluto debe relativizar todos los sucesos históricos. Estos no constituyen la meta ansiada, sino sendos pasos concretos hacia la consecución de esa meta. Si, por un lado, la conciencia del futuro absoluto exige una relativización total, por otro pide abrazar seriamente lo relativo, que es el modo en que lo Absoluto se anticipa en el tiempo y se realiza en las mediaciones históricas. La concepción de un futuro absoluto no proporciona ningún contenido concreto, definible y categorizable; significa, más bien, la manera en que debemos asumir los contenidos de la historia y nuestros compromisos humanos: manteniéndonos siempre en el proceso, sin pretender quedarnos definitivamente en los objetivos ya logrados. De este modo, la persona está siempre abierta al Más y al Futuro, que es desde donde el corazón puede esperar reposo y plenificación.

El hombre contemporáneo, manipulado por la sociedad del consumo y la producción, de la información y el entretenimiento, se ve a menudo perdido en la maraña de solicitudes a los sentidos que le llegan de todas partes. Siente que en su vida se anuncia una exigencia más elevada que la de limitarse a trabajar, producir y consumir. No tenemos tan solo hambre de pan, que es saciable, como decía un poeta; tenemos también hambre de belleza, que es insaciable. La vida no es tan solo lucha contra la muerte; en ella se desvela también la dimensión de sentido, de gratuidad, de celebración y de alegría de vivir. Ahora bien, en ese espacio se hace significativo el lenguaje de lo Divino y del Misterio. El hombre moderno es racionalista y se encuentra profanizado en el ámbito de sus relaciones con el mundo, pero se muestra sensible al Misterio del Amor y al sentido radical del vivir, y puede acoger lo que es inaccesible a la discursividad de la razón. El religioso y la religiosa deberían ser, en medio del mundo, un signo profético y un sacramento de esa dimensión en la que Dios emerge como el Sentido y la Esperanza en plenitud. Frecuentemente constatamos que, cuando un religioso o una religiosa son verdaderamente seres de Dios, acuden a ellos las personas como a una fuente de donde mana un agua vivificadora. El religioso y la religiosa valen no tanto por lo que hacen cuanto por lo que son: un signo de Dios y del Sentido que todos, consciente o inconscientemente, buscamos.

¿Cuál es el lugar especial de la inserción religiosa en el mundo? Justamente aquel lugar donde el mundo es cuestionado y se siente escandalizado y donde, por tanto, tiene experiencia de sus límites y de su posible trascendencia. Ese lugar lo ocupa el pobre, que no es solo el que carece de bienes materiales, sino que es, ante todo, el empobrecido, el que ha sido hecho injustamente pobre en virtud

de los mecanismos de explotación y de exclusión social. La existencia del pobre significa mala conciencia para la sociedad, porque es un subproducto de su riqueza y de su sistema. Ante el pobre, la sociedad es convocada a abrirse y a modificarse de tal forma que no haya lugar ya para la explotación del hombre por el hombre. El ideal consiste en gestar una sociedad en la que todos puedan caber, incluida la naturaleza. ¡Y qué lejos estamos de ella! Fue a los pobres a quienes dirigió Cristo preferentemente su mensaje. Debido a su carácter cuestionador, el pobre es el sacramento de Dios y el enviado de Jesucristo por excelencia. Por eso el lugar del religioso y de la religiosa está junto a los pobres, y es desde los pobres desde donde deben dirigirse a todos los demás. Especialmente en América Latina, donde la pobreza es clamorosa y escandalosa, se impone una relectura de la vida religiosa que contemple seriamente la posibilidad de ser re-inventada como un signo profético y contestador frente a este tipo de sociedad, cuyo eje estructurador no es la persona humana, sino la mercancía, el mercado y la producción de bienes y servicios materiales.

«Solo rechazando la pobreza y haciéndose pobre para protestar contra ella, podrá la Iglesia [y con mucha más razón la vida religiosa] predicar algo que le es propio: la “pobreza espiritual”, es decir, la apertura del hombre y de la historia al futuro prometido por Dios. Únicamente de este modo podrá cumplir, honestamente y con posibilidades de ser escuchada, la función profética de denuncia de toda injusticia que atente contra el hombre, y la prédica liberadora de una real fraternidad humana. [...] Para la Iglesia latinoamericana, en particular, este testimonio es hoy una ineludible y urgente prueba de la autenticidad de su misión».

A partir de la importancia de la experiencia de Dios por parte del religioso y la religiosa, podemos preguntar críticamente: ¿en qué consiste la preocupación fundamental de la vida religiosa como institución: en iniciar a los religiosos y religiosas en las tradiciones, devociones, constituciones y reglas de sus respectivas organizaciones o en la creación de una atmósfera que favorezca una auténtica experiencia de Dios? Sin esa experiencia de Dios en el seguimiento de Jesucristo, la observancia de las reglas y de los caminos de perfección constituye más un oscuro martirio que una expresión concreta de la experiencia de Dios.

CONCLUSIÓN

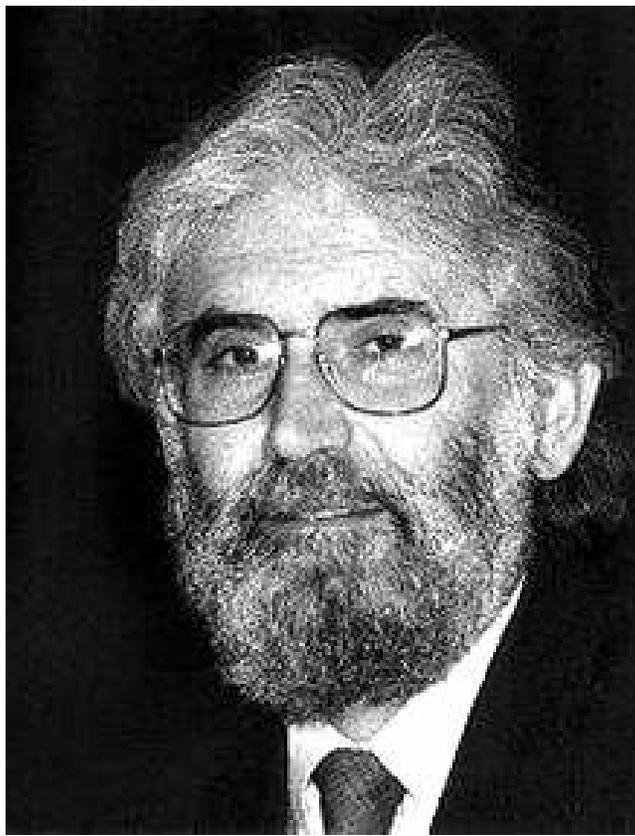
Al término de nuestras reflexiones hay algo que debería haber quedado claro: la experiencia de Dios no constituye un lujo exclusivo de algunos, sino que es la condición indispensable de toda vida de fe. Toda religión se asienta sobre una experiencia de Dios, sin la cual los dogmas son rígidos andamios; la moral, una opresiva coraza; la ascesis, un cauce seco; la práctica religiosa, un monótono desfile de gestos estereotipados; la devoción, una estrategia para combatir el miedo; y las celebraciones, una ostentación vacía, carente de gracia y de vida interior.

Quien ha experimentado a Dios ha penetrado en el reino de la mística, la cual no se asienta sobre lo extraordinario, sino que es la transfiguración de lo ordinario. El místico es aquel que se hace sensible al otro lado de la realidad. Es aquel que capta el misterio («misterio» y «mística» tienen la misma raíz) que se revela y se vela en cada ser y en cada acontecimiento de la historia personal y colectiva. Y lo capta porque ha aprendido a ser sensible a lo que es invisible para los ojos, pero sensible para el corazón atento. Por eso el auténtico místico no tiene secretos que contar ni confidencias que hacer. Lo que hace es ver a Dios en todas las cosas, por cuanto está siempre en busca de un Dios siempre mayor que Aquel al que ya ha encontrado. Porque Dios atraviesa toda la realidad, por eso puede ser percibido y experimentado en las más diferentes situaciones de la vida y en cada detalle de la vida personal y del universo.

Experimentar a Dios no es pensar sobre Dios. Es sentir a Dios a partir de un corazón puro y de una mente sincera.

Experimentar a Dios es sacar del anonimato el misterio del universo y darle un nombre: el de nuestra reverencia y nuestro afecto.

Experimentar a Dios es desarrollar la percepción bienaventurada de que, en la radicalidad de todas las cosas, Dios, el universo y la persona humana son un solo misterio de ternura y de amor que ha irrumpido en nuestra conciencia, que ha hecho historia, que ha adquirido un lenguaje y que ha culminado en la alegre celebración de la vida.



LEONARDO BOFF realizó sus estudios primarios y secundarios en Concórdia, Rio Negro y Agudos. En 1959 ingresó en la Orden de los Frailes Menores, franciscanos, donde estudió teología y filosofía, doctorándose en 1970 en la Universidad de Munich (Alemania). Leonardo Boff fue profesor de Teología Sistemática y Ecuménica en el Instituto Teológico Franciscano de Petrópolis, profesor de Teología y Espiritualidad en varios centros de estudio y universidades de Brasil y del exterior. Entre 1975 y 1985 participó del consejo editorial de la Editorial Vozes. En este periodo formó parte de la coordinación de la colección «Teología y Liberación». Ha sido redactor de la revista *Eclesiástica Brasileira* (1970-1984), *Cultura Vozes* (1984-1992) e *Internacional Concilium* (1970-1995). Problemas con la ortodoxia de la Iglesia católica hicieron que Leonardo Boff abandonara la cátedra de teología de Petrópolis, en 1991. También fue sustituido al frente de la revista *Cultura Vozes* y en Roma se impuso censura previa a todos sus escritos. En 1992, habiendo sido amenazado de nuevo con una segunda punición por las autoridades de Roma, renunció a sus actividades sacerdotales y se auto promovió al estado laico. En 1993 presentó concurso, y fue aprobado, como Profesor de Ética, Filosofía de la Religión y Ecología en la Universidad del Estado de Río de Janeiro. Leonardo Boff es Doctor Honoris Causa en Política por la Universidad de Turín (Italia) y en Teología por la Universidad de Lund (Suiza), y ha sido galardonado con varios premios en Brasil y en el exterior por su lucha a favor de los débiles, oprimidos y marginados, y de los Derechos Humanos.