



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD**

TRABAJO FIN DE MÁSTER

**LOS DESEOS:
UN CAMINO PARA EL ENCUENTRO CON DIOS.**

Presentado por:
FABIOLA DISNALDA HERNÁNDEZ ECHEVERRÍA, FMMDP.

Dirigido por:
PROF. DRA. DÑA. MARTA GARCÍA FERNÁNDEZ, HNSC.

MADRID 2018



**FACULTAD DE TEOLOGÍA
INSTITUTO UNIVERSITARIO DE ESPIRITUALIDAD**

**LOS DESEOS:
UN CAMINO PARA EL ENCUENTRO CON DIOS.**

Trabajo presentado para la obtención del título
en Licenciatura en Teología Espiritual – Máster en Teología,
realizado por la alumna Fabiola Disnalda Hernández Echeverría
bajo la dirección del Prof^a. Dr^a. Marta García Fernández.

Visto Bueno de la Directora

Fdo.

Madrid-Junio 2018

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	07
-------------------	----

Capítulo I

LOS DESEOS HERIDA ANTROPOLÓGICA Y HUELLA DE DIOS.....	13
---	----

1. Los deseos y el ser humano.....	14
1.1. Los deseos: Movimiento y quietud.....	14
1.2. Los deseos y su dinamismo.....	16
1.3. En el origen del deseo.....	20
a) De la apetencia de la carne al afecto.....	20
b) De la fusión y la separación.....	23
2. Del hombre a Dios.....	25
2.1. La trascendencia humana y el deseo de Dios.....	26
a) Del hombre y su relación con las otras naturalezas.....	27
b) El deseo desconocido o deseo de la visión divina (Beatífica).....	30
2.2. El hombre creado por Dios a partir de la palabra es un ser trascendente.....	32
3. Algunas consideraciones conclusivas.....	36

Capítulo II

ENCUENTRO: DEL HOMBRE CON DIOS.....	39
1. Presupuestos para la comprensión del término encuentro	41
1.1. Redescubrimiento del término encuentro como categoría teológica...	42
1.1. El encuentro interhumano.....	45
1.2. El encuentro con Dios.....	49
2. El encuentro con Dios en Cristo, acción del Espíritu Santo y encuentro interhumano.....	52
2.1. Jesús de Nazaret (O. González de Cardedal).....	52
2.2. El encuentro con Dios en Cristo, acción del Espíritu Santo y encuentro Interhumano.....	55
3. Otra experiencia posible: El desencuentro.....	58
3.1. La experiencia del desencuentro en el mundo actual.....	59
3.2. Difundamos la cultura del encuentro.....	62
4. Algunas consideraciones conclusivas.....	66

III Capítulo

DEL DIOS DESEADO AL DIOS CREÍDO.....	69
1. Un Dios deseado.....	72
1.1. El deseo de Dios.....	74
1.2. Experiencia cristiana y la fe.....	77
2. Un Dios creído.....	80
2.1. El modelo de la personalización	81
a) La personalización.....	82
b) La iniciación.....	84

c) Fundamentación.....	85
d) El seguimiento.....	86
2.2. Luces y sombras de la personalización.....	89
a) Las luces del modelo de la personalización.....	90
b) Las sombras del modelo de la personalización.....	90
3. El Dios creído se manifiesta en el compromiso.....	91
3.1. El deseo transformado es donación y entrega.....	92
a) Testimonio de un voluntario.....	93
b) Religiosas franciscanas.....	93
4. Algunas consideraciones conclusivas.....	95
5. CONCLUSIONES.....	98
6. BIBLIOGRAFÍA.....	103

«Volvamos, pues, a aquella unción de Cristo, a aquella unción que nos enseña desde dentro lo que nosotros no podemos expresar, y, ya que por ahora os es imposible la visión, sea vuestra tarea el deseo.

Toda la vida del buen cristiano es un santo deseo.

Lo que deseas no lo ves todavía, más por tu deseo te haces capaz de ser saciado cuando llegue el momento de la visión (...) Así, Dios, difiriendo su promesa, ensancha el deseo; con el deseo, ensancha el alma y, ensanchándola, la hace capaz de sus dones»¹.

¹ Tratado 4: PL 35, 2608.2009. De los tratados de San Agustín sobre la primera carta de San Juan.

INTRODUCCIÓN

En la sociedad actual constatamos un interés renovado por la búsqueda de lo espiritual en la vida del hombre. En ese sentido, la reflexión–estudio y la práctica–experiencia de la realidad de Dios en la vida del ser humano es una necesidad que va en aumento y que se expresa en las más variadas formas y prácticas. Los grupos de oración, meditación de la sabiduría oriental, india, la lectio divina, el mindfulness unido al arte de pensar en positivo, interpretar sueños o respirar en forma correcta, entre otros, nos hablan de esta necesidad creciente y de los caminos que el hombre de hoy transita para satisfacerla.

Este mosaico de formas y prácticas religiosas pone en evidencia a un mundo en el que lo religioso cuenta y mucho. A la vez, nos permite percibir cómo lo religioso se confunde con lo extraordinario, con características más de entretenimiento, de turismo religioso, que de transformación real y profunda de la vida. Llama la atención la cantidad de personas que peregrinan de templo en templo, de ciudad en ciudad en las fechas señaladas por el calendario litúrgico de las festividades de los santos. La rosa, el cirio, el agua, la medalla en general, el símbolo, la variedad y la novedad de la experiencia religiosa evidencian la búsqueda y la necesidad de sentido que advierte el ser humano.

Desde nuestro punto de vista, hace falta que a esta búsqueda desesperada de Dios se sume la reflexión sobre el Dios de Jesús que afecta, transforma nuestro corazón y nos compromete con el hermano. Abriendo un espacio para este pensamiento, observamos como tendencia generalizada el predominio de lo externo, el hombre busca el sentido, su punto de anclaje fuera de sí en lo otro (bienes materiales, bienestar, prestigio...) y los otros.

De esta manera, lo mejor y lo peor para el ser humano le viene de fuera y, desde sí mismo puede controlar, ejercer dominio, descartar. Lo anterior podríamos denominarlo “la dinámica fuera-dentro” mediante la cual, el hombre recibe demandas, estímulos externos e intenta proporcionar respuestas. Hasta aquí pareciera que todo encaja, pero la realidad nos revela que la dinámica “fuera-dentro” genera un ir y venir que agita y aleja de la tan anhelada plenitud. ¿Cómo ayudar al hombre de nuestro tiempo a encontrar una dinámica que llene de sentido y de plenitud la propia vida?

Motivación y objetivo de la tesina

Movidos por esta inquietud pastoral e iluminados por una afirmación escuchada en una de las clases de teología espiritual sistemática “en descubrir el deseo de Dios en nuestras vidas, consiste la espiritualidad”, surge nuestra propuesta: *“Los deseos: un camino para el encuentro con Dios”*. El interés por trabajar un tema relacionado con los deseos se alimenta de igual forma por el impacto que supuso escuchar la ya referida expresión: la espiritualidad consiste en descubrir el deseo de Dios en nuestra vida.

En la cultura de América Latina, en la que nací y fui educada, desear no está bien visto. El deseo se identifica más bien con lo sexual, con el placer y, por ello se niega, se reprime y hasta se castiga. Sin embargo, si descubrir el deseo de Dios en mi vida es espiritualidad, significa que: a) Dios desea; b) si Dios desea, desear no es malo; c) el deseo de Dios habita dentro de mí; d) la vida en el espíritu consiste en desear lo que Dios desea.

En nuestra opinión, el tema de los deseos encierra un contenido amplio, profundo, que ha estado presente en la reflexión teológica y filosófica, pero no siempre ha sido valorado en toda su riqueza. En efecto, entre las muchas definiciones que buscan evidenciar aquella característica que diferencia al ser humano del resto de los seres vivos, se podría decir que un rasgo distintivo es su capacidad de desear. Y si otros rasgos peculiares como la razón y el entendimiento han sido explotados, el tema del deseo ha sido una realidad menos explorada o, al

menos, relegada al mundo del afecto y, por ello, de carácter secundario. Sin embargo, el deseo -que en la Biblia se metaforiza a través de la imagen de una garganta sedienta- es un potente “órgano” de apertura a la realidad y de relación con ella que puede conducirnos a Dios.

Fundamentación de nuestra propuesta

En nuestro trabajo queremos presentar los deseos como uno de los caminos que nos conducen a Dios. Este tema del deseo se puede abordar desde muchas perspectivas, sin embargo, nosotros nos vamos a focalizar en la capacidad de desear como fundamento del verdadero encuentro interhumano y con Dios, presupuesto para la transformación del corazón, don de Dios que convierte nuestro afecto y afecta a todas las dimensiones de nuestro ser.

La espiritualidad de la tradición se ha apoyado en el valor antropológico del deseo. Los escritos de Gregorio de Nisa, de San Agustín², por mencionar algunos, ponen en evidencia que el ser humano ha sido creado por y para Dios. De hecho, los tratados de espiritualidad exponen como fin el deseo realizado de la unión con Dios. Esto es, mediante el deseo el ser humano pasa de lo sensible a lo espiritual, de lo humano a lo divino. La espiritualidad de la tradición plantea que este quiebre de nivel es fruto de la gracia, viene de Dios, de lo que trasciende al hombre, aspecto esencial que nos mueve a preguntarnos ¿cómo se realiza este quiebre de nivel en el ser humano? O, ¿en qué consiste la transformación del deseo humano?

Estos y otros planteamientos ya señalados dan razón a la elección del tema que en el presente trabajo es objeto de estudio. La búsqueda de respuestas a estas inquietudes es lo que ha ido orientando nuestra investigación, que lejos de agotarse

² Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*, II, 233 (Madrid: Ciudad Nueva, 1993), 205. El Niceno presenta el deseo como inagotable «en esto consiste ver verdaderamente a Dios: en que quien lo ve no se sacia jamás en su deseo». En general, la obra va a consistir en esto: en mostrar comentando los sucesos de la vida de Moisés que, en el caminar hacia Dios, a una etapa sigue siempre otra, y a una ascensión sucede siempre otra. No hay final. San Agustín en las “Confesiones” I,1,1 expresa con claridad la idea de que Dios es el origen y el fin del hombre.

en el contenido desarrollado, quiere ser un aporte humilde al amplio, profundo y apasionante tema de los deseos en la vida espiritual.

Estructura de los contenidos y metodología

Este camino cimentado en los deseos nos ofrece la dinámica “dentro-fuera” en la cual el ser humano a partir de lo que desea se va abriendo a la gracia, se descubre en ella, hasta el punto de no buscar ya alcanzar nada, sino que se rinde y se deja alcanzar. Mostrar este dinamismo en su totalidad supera la intención de nuestro trabajo, que, por razones de tiempo, de cambio en la misión y destino a otro continente no es posible profundizar. De hecho, en un principio se trazó un itinerario que incluso comprendía una profundización bíblica, pero por las razones expuestas, hemos optado por reconducirlo.

El método que seguimos es el que nos proponen los pasos del “ver-juzgar-actuar”. Así, en el primer capítulo veremos el significado de la expresión “deseo”, a fin de conocer desde dónde brota, hacia dónde nos dirige, cuál es su dinamismo y cuál la valoración sobre su origen. De igual manera, nos acercaremos al ser humano o sujeto que desea desde su condición de “ser abierto”, para mostrar cómo por medio de ese estado de apertura el hombre es capaz de reconocer su trascendencia y en ella el Deseo profundo o huella de Dios.

El deseo en su dinámica y en su origen remite a Dios. Descubrir a Dios en el origen del deseo nos mueve hacia lo más auténtico de la persona, hacia la plenitud e identidad del ser, exige un modo particular de relación, implica encontrarnos con Dios. Por ello, en el segundo capítulo abordamos la categoría *encuentro* que ha gozado de gran importancia dentro de la teología posterior al Concilio Vaticano II que nos permite valorar, fundamentar y expresar la posibilidad de un encuentro real con Dios en la persona de Cristo, a partir del acontecimiento de la Encarnación y la Resurrección.

La categoría "encuentro" vamos a presentarla desde la óptica y estudios de Olegario González de Cardedal. Especialmente partiremos de su obra Jesús de

Nazaret³. En ella se nos insiste en que Dios nos ha encontrado a nosotros en Cristo y por ello, en Cristo podemos nosotros encontrarle a Él. En Él (Jesús) nos encontramos nosotros a nosotros mismos y desde Él tenemos la posibilidad y sentimos la urgencia de realizar el encuentro interhumano.

Así mismo, este capítulo dedica un espacio de reflexión a la realidad del desencuentro en el mundo actual, pues si bien es cierto que el deseo exige un modo particular de relación, la realidad confirma una cierta dificultad en el modo de relación del ser humano consigo mismo, con los demás y con Dios. Esta reflexión culmina con algunas ideas surgidas a partir de la invitación del papa Francisco de difundir una "cultura del encuentro" como condición necesaria para un "encuentro" auténtico.

Hasta aquí, nuestro trabajo aborda el tema del deseo como realidad que nos abre a Dios, y en cierto modo, afirma que es precisamente el deseo el motor del "encuentro". Una categoría fundamental para comprender la experiencia de Dios en la que se profundiza en el capítulo segundo. Pero parecería que con el encuentro entre Dios y el ser humano concluye todo, pues el deseo alcanza su plenitud. Siendo ésta una realidad cierta, también peca de sesgada. Pues ya es mucho que el deseo no "cosifique" y se produzca realmente un encuentro "interpersonal", pero además precisamente en este encuentro interpersonal se educa el deseo, se hace necesario su transformación para que el hombre pueda pasar del deseo a la fe o, lo que es igual, desear al modo de Dios.

Es por ello que en el tercer capítulo tras enfatizar la realidad del deseo de Dios, presentamos el modelo de la personalización, como una forma de actuar concreta. Que deseemos a Dios no es más que el reflejo de su huella, sin embargo, su deseo en nosotros es más profundo, no se queda solo en un encuentro. La huella del deseo profundo de Dios transforma al ser humano mediante un proceso de configuración con la persona de Cristo, imagen de Dios, fin al que nos conduce el itinerario de transformación de la personalización.

³ Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, 3ªed (Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993).

Esta transformación que abarca a todas las dimensiones del ser humano se expresa en la vida de fe, esperanza y amor; en el compromiso, en la práctica, en el actuar del cristiano. Por ello el tercer capítulo ofrece un par de testimonios a fin de pasar de la teoría a la práctica y, poner en evidencia la acción de la gracia de Dios en el corazón que está siendo transformado.

La dinámica “dentro-fuera” parte del ser humano, de su interioridad, de lo que desea y como hemos mencionado, se va abriendo a la gracia, se descubre en ella, hasta el punto de no buscar ya alcanzar nada, sino que se rinde y se deja alcanzar, pues el deseo transformado por la gracia no consiste en poseer, sino en acoger agradecidos lo que nos desborda.

«El deseo es la esencia del hombre»
Baruch Spinoza

CAPÍTULO I

LOS DESEOS: HERIDA ANTROPOLÓGICA Y HUELLA DE DIOS

Al acercarnos a la experiencia humana de los deseos surge en nosotros la afirmación: todos deseamos; seamos conscientes o no de ello. Y además existe la acción de desear. De igual manera, aparece en nuestro pensamiento el hecho de que los deseos viven, residen en el interior. Es decir, forman parte de nuestro ser, constituyen un aspecto importante de la estructura humana. Esta intuición acrecienta nuestro interés, por cuanto el movimiento interior que generan los deseos, en ocasiones pareciera indicarnos el camino por dónde avanzar.

Sin embargo y, casi de forma simultánea, en el acto de desear también emerge en nosotros la pregunta ¿Qué es el deseo? ¿Por qué deseamos? ¿Quién desea? ¿Qué deseamos? ¿Hacia dónde nos conducen los deseos? ¿Por qué con frecuencia somos visitados por la sensación de necesidad de hacer, tener, sentir, estar? En nuestra opinión, desear no es hacer lo que la persona quiere, sino descubrir nuestra verdadera voluntad, o lo que es igual, los deseos no son “el Deseo” pues éste coincide con la huella de Dios en el ser humano.

La realidad del planteamiento anterior nos permite entrever que estamos ante un término lo menos ambiguo, complejo, abierto a lo mejor y a lo peor del ser humano y de la vida. Es por ello que en este primer capítulo profundizaremos en el significado de la expresión “deseo”, a fin de conocer desde dónde brotan, hacia dónde nos dirigen, cuál es su dinamismo y cuál la valoración sobre su origen que ha recibido desde distintas áreas del conocimiento.

De igual manera, nos acercaremos al ser humano o sujeto que desea desde su condición de “ser abierto”, para mostrar cómo por medio de este estado de apertura el hombre es capaz de reconocer su trascendencia y en ella el Deseo profundo o huella de Dios. Finalizamos el capítulo presentando algunas consideraciones conclusivas que atienden al contenido desarrollado.

1. Los deseos y el ser humano

Los deseos constituyen un aspecto característico del ser humano. Estos pueden hacer surgir lo mejor y lo peor del hombre. Esta radical ambigüedad tampoco se elimina cuando el objeto de deseo es Dios.

Por eso este apartado consta de tres secciones: en la primera sección, rastreamos el significado de la palabra deseo a partir del par de contrarios constituido por el movimiento y la quietud, con el objetivo de evidenciar la ambigüedad del término. En la siguiente, profundizaremos en su dinamismo, el cual nos conduce a la pregunta sobre el origen de los deseos, cuya respuesta finaliza este primer apartado, haciendo referencia al origen del deseo desde la aportación de Platón y de la psicología, más en concreto del psicoanálisis.

1.1 Los deseos: movimiento y quietud

El diccionario enciclopédico *Larousse* define el deseo como el «movimiento enérgico de la voluntad hacia el conocimiento, posesión o disfrute de una cosa»⁴. Por

⁴ “Deseo”, en Diccionario enciclopédico el pequeño Larousse ilustrado, dir. Marta Bueno, (Barcelona: Ediciones Larousse, 2001), 332.

su parte, el diccionario de espiritualidad ignaciana señala que la capacidad de desear es una de las más importantes de las que está dotado el sujeto y la «que de una manera más constante decide el comportamiento de la persona, tanto en su vida interior como en sus manifestaciones exteriores; esta capacidad puede desbordar lo que la razón puede concebir y aun lo que la misma voluntad determina»⁵.

Un acercamiento al término desde su significado etimológico indica que la palabra deseo proviene del latín vulgar *desidium*. Este término se traduce por ociosidad. La raíz de este sustantivo toma anclaje en el verbo *desidere*, palabra que está compuesta por el prefijo *de* y el verbo *sedere*, “estar sentado”; esto es, “permanecer quieto”, “detenerse”⁶.

En el caso de la palabra *desidium*, se añadió el influjo analógico del verbo *desiderare* que viene a significar “echar en falta”, “anhelar”, con lo que los usos semánticos de deseo/desear se ampliaron de manera notable. Cabe destacar, en lo que respecta al latín, que este verbo *desiderare*, “echar de menos” se compone de *sidus, sideris* (astro) con lo que podría significar también “dejar de contemplar” o “dejar de ver”.

En estos datos podemos observar que en su misma definición la palabra deseo es ambigua. Por un lado, precisa movimiento y por otro, sugiere quietud, un estar detenidos sin movimiento. Además, un enunciado señala su capacidad de incidir en el comportamiento del ser humano y otro alude, por el contrario, a la carencia o echar en falta. En tanto que quien desea es el ser humano la misma definición del término nos sitúa ante la realidad de un sujeto que está siendo, un ser que es; pero que a la vez quiere ser. Esto es, un individuo que carece y, por ello, se pone en movimiento.

⁵ Antoni Blach, “Deseo”, en Diccionario de espiritualidad ignaciana (Santander: Sal Terrae. Colección Manresa, 2007), 564.

⁶ “Deseo”, Diccionario etimológico. [etimologias.dechile.net/?](http://etimologias.dechile.net/) Consultado por última vez 07/02/18

De igual manera, conviene hacer notar cómo a partir del significado etimológico podríamos deducir que, si nos movemos para alcanzar lo que deseamos, el deseo deja de existir. Sin embargo, cuando experimentamos un deseo, por un lado, observamos que su fuerza es tal que nos impulsa a alcanzar aquello que deseamos, nos mueve hacia su búsqueda, y por otro, advertimos que al obtener lo deseado no extinguimos la propia capacidad de desear, sino que esta crece y se diversifica.

En consecuencia, el hecho de desear produce una tensión constante en el ser humano, cuya vida oscila entre el movimiento y la quietud, entre el salir de sí realizando acciones que le permitan alcanzar aquello que desea y que le constituye, y el permanecer quieto observando, tomando conciencia de lo que le rodea, de lo que le habita por dentro.

De este modo, el movimiento y la quietud son las dos caras de la realidad que componen los deseos. De allí que el sujeto que desea y puede moverse a alcanzar su deseo, es el mismo que se detiene, reflexiona sobre lo que ha logrado y viceversa: el ser humano que ante la realidad piensa es el mismo que decide moverse guiado por aquello que discierne y le habita.

La reflexión anterior nos permite ir precisando que sólo dejamos de desear algo, cuando ese algo no coincide con el deseo profundo o deseo primero que, como hemos mencionado y desarrollaremos más adelante, es una especie de huella que nos orienta hacia la dirección de lo que estamos llamados a ser.

1.2 Los deseos y su dinamismo

La acción de desear pone en evidencia la existencia de un sujeto que desea o sujeto deseante y la presencia del objeto de deseo o lo deseable. Entre ambos se establece una relación en la que el primero luchará por alcanzar al segundo y el segundo, por su parte, muchas veces será alcanzado y otras se resistirá a la intención del primero. El resultado de este movimiento dependerá, en general, de la naturaleza del objeto deseado. En este punto de nuestro trabajo intentamos presentar cómo se desarrollan los deseos o, lo que es igual, cuál es su dinámica.

Comencemos indicando que en el lenguaje cotidiano identificamos los términos: desear y querer; desear y amar; desear y poseer; deseo y placer. Aquí utilizaremos estas palabras de manera indistinta. En efecto, en el día a día deseamos, por ejemplo: que termine la jornada de trabajo para descansar; encontrarnos con un amigo de la infancia; estar en paz; tener salud, trabajo, dinero; irnos de vacaciones; vernos y sentirnos bien; comprar un coche... Así podemos continuar enumerando una lista interminable de deseos que evidencian la capacidad de desear que posee el hombre y la diversidad de los deseos.

De igual manera, cuando pensamos en lo que deseamos con frecuencia experimentamos que vienen a nuestra mente un sin fin de deseos, ante los cuales nos es difícil priorizar hacia dónde nos vamos a mover. Pero, también en ocasiones podemos precisar con claridad hacia dónde nos mueve nuestro deseo. Ambas experiencias nos permiten afirmar que «el deseo es la esencia del hombre»⁷ o que el hombre es un ser de deseos.

Ahora bien, supongamos que tenemos claro que deseamos salir a dar un paseo por el parque del *Retiro* y lo hacemos, podemos preguntarnos: ¿dar ese paseo es todo mi deseo? La respuesta es ¡no! En la práctica cumplir un deseo no extingue la capacidad de desear que todo ser humano posee. Por el contrario, como hemos mencionado, ésta crece y se diversifica. En este caso concreto, la persona puede tener tantos y tan gratos recuerdos que aspire regresar al parque para pasear o desear pasear por otro lugar del parque. En cambio, el paseo puede resultar aburrido y confirmar que lo que desea en realidad es estar en casa.

El ejemplo anterior presenta de forma gráfica lo que con frecuencia nos sucede cuando pensamos en los deseos. Esto es: a) confundimos el deseo con el objeto de deseo, con lo deseado. El deseo es el impulso primero, la fuerza interior, eso que sentimos dentro y que nos indujo a movernos. Sin embargo, lo identificamos

⁷ Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, (Madrid: Trotta, 2000), 133. Frase aludida por Baruch Spinoza en relación con el significado del término apetito, Spinoza es considerado junto a Descartes y Leibniz como padre del pensamiento moderno.

a menudo con el logro o alcance de la dirección hacia la que nos mueve; b) esta fuerza que no se agota por el desear se redimensiona o se reorienta con el deseo.

De esta manera, en este punto de nuestra reflexión podemos decir que el ser humano no deja de desear, pues de forma permanente es movido por lo que hemos llamado fuerza interior que lo impulsa hacia la búsqueda de algo nuevo, mejor. En definitiva, lo lanza hacia lo que desea.

Retomemos el ejemplo anterior para detenernos ahora en los resultados que podemos obtener en la acción realizada a partir de un deseo: a) la persona puede tener tantos y tan gratos recuerdos que quiera regresar al parque para pasear; b) puede desear pasear por otro lugar del parque; c) por el contrario, el paseo puede resultar aburrido y confirmar que lo que desea en realidad es estar en casa.

En los dos primeros casos el sujeto que desea vuelve a desear. Pudiéramos decir que experimenta el mismo deseo. Pero, si observamos bien, éste se ha enriquecido con la experiencia, pues aunque realice el mismo recorrido, no es el mismo, en tanto que posee el recuerdo y la experiencia del anterior. Más aún, su deseo se ha ampliado, ya que cabe la posibilidad de pasear por otro lugar del parque.

En el tercer caso es evidente que la acción realizada a partir del deseo no le satisfizo. Sin embargo, el deseo se reorienta y puede proporcionar a la persona nueva información, conocimiento o aprendizaje sobre su deseo. De aquí nuestra afirmación de que el deseo no se agota, se redimensiona o se reorienta con la misma experiencia de desear.

Este dinamismo que surge a partir del sujeto deseante caracterizado por el movimiento, el carácter insaciable y el aprendizaje como hasta aquí hemos descrito, ha sido estudiado en forma abundante por varios filósofos de la modernidad entre ellos Maurice Blondel cuya obra *La acción* «puede ser leída como una fenomenología

del deseo»⁸, en tanto que es presentado como el principio motor y fuente última que genera la acción.

A nosotros nos interesa rescatar aquí cómo en la obra se muestra la inadecuación entre lo deseado y el sujeto deseante. El hombre siempre quiere más porque entre lo que desea y lo que alcanza no hay correspondencia. Blondel lo explica hablando de las dos voluntades: la voluntad que quiere y la voluntad querida «desde el comienzo de la vida, se presenta una desproporción entre la voluntad que quiere y la voluntad querida. Y la una aparece a la otra bajo la forma de una resistencia orgánica o de una pasividad que hay que vencer»⁹.

“La voluntad que quiere” es puro querer de todo lo posible, es ilimitada en sus aspiraciones, está dotada de un impulso que no se aquieta con nada que no sea definitivo, representa el deseo fuente. “La voluntad querida” consiste en el modo concreto como se expresa la voluntad que quiere; significa al deseo querido que se manifiesta en la multiplicidad de deseos que el ser humano puede experimentar.

El desequilibrio o inadecuación se produce porque el hacer de la voluntad querida no responde al querer de la voluntad que quiere. La voluntad que quiere propia del ser humano le excede porque busca lo definitivo. Nosotros llamamos, “al definitivo”, Dios. De esta manera, cualquier acción de la voluntad querida siempre será insuficiente, quedará pequeña ante el deseo muchas veces inconsciente de Dios.

Lejos de representar un fracaso, este dinamismo entre el querer y el hacer de la voluntad, que aquí aplicamos a los deseos y que no logra la satisfacción plena, nos indica la actividad por medio de la cual el ser humano puede ir alcanzando experiencia y aprendizaje. Esta es, el acto mismo de desear. En efecto, gracias a lo alcanzado, descubrimos que nuestro deseo va más allá, puede realizarse en otros espacios, como es el caso del ejemplo planteado.

⁸ Gabriel Amengual, *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*, (Salamanca: Sígueme, 2011), 88. Para este autor, la obra de M. Blondel: *La acción*, es presentada como expresión de la voluntad que es deseo, los cuales son vistos como camino que apunta hacia Dios, el único necesario.

⁹ Maurice Blondel, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, (Madrid: BAC, 1996), 191.

De igual manera, esta dinámica nos sitúa frente a la posibilidad de una realidad nueva: los deseos descubren un Deseo más hondo, los deseos pueden conducirnos a Dios. «De este modo, se da una aparente paradoja: por un lado, es imposible detenerse, puesto que la voluntad quiere más; por otro lado, no puede seguir avanzando (...) la vía que se abre (...) es la de la inevitable trascendencia de la acción humana, es la del único necesario, es decir, la cuestión de Dios»¹⁰.

La dinámica de los deseos en su constante desear nos va llevando poco a poco a pasar del planteamiento por lo deseado a la insatisfacción permanente y de ésta a la pregunta por la causa u origen de nuestro deseo. De esta forma, empieza a abrirse paso el argumento de que los deseos constituyen un camino para el encuentro con Dios.

1.3 *En el origen del deseo*

En el punto anterior, hemos desarrollado la cuestión sobre el dinamismo de los deseos. Un dinamismo que encuentra en el hecho de desear su punto de partida que le pone en movimiento, pero que no termina en el alcance de lo deseado sino que vuelve a comenzar.

Esta peculiar característica del dinamismo de los deseos se enriquece con la acción de desear, puesto que nos descubre nuevos espacios para el deseo y nos sitúa frente a un deseo más hondo: el deseo de Dios, nos lleva a plantearnos la pregunta por el origen de los deseos. En este apartado, presentamos en forma sucinta dos respuestas posibles para la cuestión sobre el origen de los deseos.

a) *De la carne al afecto*

Tal y como podemos constatar en la historia, la pregunta por la causa u origen del deseo en el ser humano, así como el tema de las pasiones, los afectos y los sentimientos, son aspectos desde siempre conocidos y, por tanto, trabajados por las

¹⁰ *Ibíd.*, XXV

distintas ramas de la ciencia. En este punto de nuestra reflexión queremos acercarnos a la aportación que el pensamiento filosófico de los primeros siglos nos ha ofrecido y que en nuestra opinión podemos aprovechar más.

En este acercamiento, encontramos en Platón, referencias de la primera explicación sobre el origen de los deseos, en su obra el *Banquete*¹¹ que, en general, tiene como tema central el amor. De manera concreta hacemos alusión al discurso de Diotima a Sócrates. En el referido discurso nos dice:

«[...] Y como hijo de Poros y Penia, mira cuál fue su herencia: desde luego es pobre, y lejos de ser hermoso y delicado, como se piensa generalmente, está flaco y sucio, va descalzo, no tiene domicilio, ni más lecho ni abrigo que la tierra; duerme al aire libre en los quicios de las puertas y en las calles; en fin, está siempre, como su madre, en precaria situación. Pero, por otra parte, ha sacado de su padre, el estar siempre sobre la pista de todo lo que es bueno y bello; es varonil, osado, perseverante, gran cazador, siempre inventando algún artificio, ansioso de saber y aprendiendo con facilidad. Por su naturaleza no es mortal ni inmortal [...] todo lo que adquiere se le escapa sin cesar, de manera que nunca es rico ni pobre»¹².

El deseo (amor) es presentado como hijo de *Poros* y *Penia*, así el deseo tiene un padre rico y sabio que representa a la abundancia y una madre que no es rica ni sabia que ejemplificaría a la pobreza. Desde esta perspectiva platónica, el amor es necesidad de lo bello, no en el sentido de la belleza estética, sino como armonía, como orden, como la justa medida. Vale decir, que lo bello es entendido como bien. A través de lo bello el ser humano intentaría adquirir de manera constante aquella belleza absoluta de la que carece.

De este modo, observamos que si bien, una carencia o falta estaría en el origen del desear perenne del ser humano, asimismo y sobre todo, a partir de

¹¹ Texto de gran hondura que muestra armonía entre lo poético y lo ideológico. Forma parte de los diálogos de Platón entre los que ocupa un lugar central. El *Banquete* presenta seis perspectivas sobre el amor y narra cómo el amor verdadero culmina en lo espiritual. De igual manera, nos habla del fin que hay que alcanzar en la vida y de cómo el amor – deseo impulsa al alma hacia el fin que da un sentido a su naturaleza.

¹² Platón, *Diálogos*, trad. Luis Roig De Lluís 38ª ed. (Madrid: Espasa Calpe, 1988), 253.

nuestro planteamiento, toda fuerza o impulso hacia el bien y lo absoluto sería lo que dinamiza al deseo.

Hasta aquí, el punto de partida es el mismo: una fuerza interior que nos moviliza hacia lo que nos falta o carecemos, pero conviene dejar claro que este amor en la perspectiva platónica es siempre y solo fuerza que conduce a alcanzar aquello que carece. El texto siguiente es ilustrativo:

«- ¿Basta entonces con decir que los hombres aman lo bueno? – Sí. – Pero ¿no es preciso añadir que también desean poseerlo? – Sí; es preciso. ¿Y no solamente poseerlo, sino poseerlo siempre? – También es preciso. En suma, pues, consigue el amor en querer poseer siempre lo bueno»¹³.

Sin embargo, para nosotros, existe una dimensión más honda del amor en la que amamos no para recibir o alcanzar de forma expresa aquello que carecemos, sino que amamos para darnos, a ejemplo de Cristo, aspecto que desarrollaremos en el capítulo tercero donde profundizaremos en los deseos que nos conducen a Dios o lo que es igual, del deseo creyente o deseo cristiano.

Volviendo a la aportación de la filosofía clásica, a partir de la escala del amor que propuso Platón en el *Banquete* y hasta el siglo XIX, ésta privilegió la capacidad cognitiva antes que los sentimientos por lo que la razón precedió al querer y al sentir. Podemos considerar que, en general, la tendencia dentro del pensamiento filosófico fue la de separar y subordinar esta capacidad humana por debajo de la razón. Aunque no debemos generalizar, por cuanto en la tendencia descubrimos contra tendencias.

En efecto, filósofos de la talla de Schiller, con quien la estética se libera de la razón y de nuevo se une a la ética o Kierkegaard con la filosofía vitalista y existencialista, por mencionar algunos, han otorgado a los sentimientos el nivel que les pertenece. En el mismo Platón, encontramos la mención no sólo de superación de los sentimientos sino también la posibilidad de integrarlos, cuando en el

¹³ *Ibíd.*, 255-256.

mencionado discurso de Diotima a Sócrates expresaba que todos los hombres son aptos para engendrar en la belleza, bien por el cuerpo o por el alma.

En general, en la filosofía el tema de los deseos formó parte de la reflexión de un campo más amplio como lo es el de los afectos, las emociones y los sentimientos. Contenido extenso que ha atravesado toda su historia hasta nuestros días. En este sentido, los trabajos de Emmanuel Levinas en su obra *Totalidad e infinito*, o de Baruc Spinoza en *Ética demostrada según el orden geométrico* dan cuenta en la modernidad de esta realidad.

En el origen del deseo, la filosofía nos regala la herencia del *eros* platónico, que aquí hemos nombrado de manera indistinta como amor, deseo. Este *eros* para nosotros constituye el deseo del ser humano por lo superior. Esto es, la belleza entendida como bien. De la carne (*eros*) al afecto (*deseo de Dios*) es un dato valioso de la filosofía que hemos querido rescatar, por cuanto considera el deseo humano como punto de partida para alcanzar lo superior, que es la base de nuestro trabajo.

b) *De la fusión y la separación*

Como hemos desarrollado, desde el ámbito filosófico el deseo posee un origen que lo ubica en un nivel superior y en referencia con la belleza entendida como bien. Otra de las ciencias que se ha posicionado ante la realidad de los deseos es la psicología, más en concreto el psicoanálisis.

Para esta, los deseos componen un dinamismo básico del psiquismo humano que se origina en el momento mismo del nacimiento. Con verdad decimos que lo que constituye una realidad elemental y una evidencia física moviliza una de las resistencias más enraizadas en nuestro mundo afectivo: la separación. Con estas palabras Carlos Domínguez Morano¹⁴ explica el origen del deseo en el ser humano.

¹⁴ Carlos Domínguez Morano, *Los registros del deseo. del afecto, el amor y otras pasiones*, (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001), 34. Sacerdote Jesuita, es doctor en Teología, Filosofía y Ciencias de la Educación y Licenciado en Psicología. Su formación psicoanalítica la desarrolló en París y Madrid. Entre sus publicaciones cabe destacar: *El psicoanálisis freudiano de la religión* (1991), *Creer después de Freud* (1992), *Los registros del deseo* (2001), *Psicodinámica de los Ejercicios Ignacianos* (2003), *Orar después de Freud*, (2010).

Esta separación física o herida antropológica al momento del nacimiento, ocurre en nuestro psiquismo mucho más tarde, cuando se asume la separación básica sin retorno al imaginario materno. Ésta es posible por la mediación del símbolo paterno que es “quien nombra”, favoreciendo de esta forma la separación de la dualidad madre-hijo, y la labor del hijo en su propia identificación como sujeto diferente, separado y llamado a ser.

Mediante la intervención separadora de la “palabra” se reorienta el deseo fusional, haciendo posible el nacimiento de un yo capaz de situarse frente a un tú independiente. Esto es, la realidad histórica en la que el ser humano madura y crece como ser separado. En consecuencia, lo paterno representa una ley que tenemos que afrontar en la vida para que surja el sujeto humano, capaz de asumir su separación, como presupuesto para un encuentro verdadero con los otros.

Así pues, podemos decir que el planteamiento del psicoanálisis establece que mediante el reconocimiento de nuestra condición de seres separados se abre la posibilidad de desear, de constituirnos en seres deseantes. Expresado con otras palabras, la propuesta del psicoanálisis viene a decirnos que la separación psíquica, posibilitada por la intervención de la palabra paterna, libera nuestro deseo.

En este ideario, el padre representa la imagen de un futuro personal. El hijo, se puede identificar con él como el modelo de una existencia libre dirigida hacia el mañana. En esta misma línea, es importante destacar que para esta ciencia, a través del símbolo paterno puede surgir la imagen de Dios como Padre. Un padre que más que imponer una ley o prohibirnos un modo de relación, nos libera y favorece nuestra madurez como persona.

En esta nueva relación entre el ser humano y Dios, el primero tendrá que aprender que así como a partir de la separación física se experimenta la separación psíquica por la intervención paterna, así en la relación con Dios tiene que reconocer que entre la aspiración de su deseo y Dios se abre la posibilidad de una relación auténtica en la que Dios aparece como otro, libre y diferente. Diferencia que garantiza la nuestra y es condición necesaria para el encuentro con Él.

Este aprendizaje en la forma de relacionarse el hombre con Dios es fundamental para un encuentro verdadero con Él, tiene implícito el reconocerle como otro diferente de sí e independiente del propio deseo, sino se corre el riesgo de convertir a Dios en una mera prolongación de nuestro desear.

Al hilo de esta reflexión, queremos destacar otra contribución que el psicoanálisis ha realizado y que consideramos pertinente, la misma radica en la diferenciación entre necesidad y deseo. Tal distinción proveniente de la «escuela lacaniana»¹⁵, nos dice que la necesidad una vez saciada, elimina la tensión que genera en nuestro organismo. Por ejemplo: el agua calma la sed, o el comer, el alimento sacia el hambre. Sin embargo, en el caso del deseo, tal y como hemos desarrollado en el punto 1.2 *los deseos y su dinamismo*, este no se extingue al alcanzar lo deseado sino que crece y se diversifica.

De igual manera, para nosotros es de singular importancia referir que la necesidad se orienta hacia un objeto, mientras que el deseo se dirige no solo a los objetos sino también a las personas, a los otros, e incluso hacia Dios como otro, el único necesario como hemos indicado.

Este paso de la fusión a la separación, llevado a cabo por el ser humano que nos plantea el psicoanálisis, permite introducir la aportación de la palabra paterna como característica imprescindible para la constitución del sujeto separado, maduro y llamado a ser. Este dato se convierte en un aspecto a desarrollar en el apartado siguiente, por cuanto, para nosotros el hombre es creado a partir de la Palabra de Dios.

2. Del hombre a Dios

En el apartado anterior hemos atendido a la necesidad de delimitar la expresión deseo, comprendiendo éste como una fuerza interior que nos mueve de

¹⁵ Fundadas por Jacques Lacan en 1963 con el nombre de Sociedad francesa de psicoanálisis (SFP) Como Freud, Lacan considera que el comportamiento humano está regido por pulsiones, que entre otros aspectos, lo diferencian del resto de las especies. La articulación de la pulsión en el registro simbólico constituye el deseo, para este psicoanalista el deseo es sexual y en último término fálico.

manera constante “hacia”. De igual forma, se ha tenido en cuenta su dinamismo en el que advertimos, entre otros aspectos, la desproporción entre “la voluntad que quiere” y “la voluntad querida”.

Puesto que en el ser humano podemos constatar la necesidad de responder a esa fuerza interior que le empuja más allá de sí mismo y que le permite vislumbrar un horizonte distinto de él que le atrae, le configura todo su ser y su actuar¹⁶. En este segundo apartado del primer capítulo de nuestro trabajo, abordamos una realidad implícita en el contenido de los deseos como camino para el encuentro con Dios que consiste en que el hombre que es creado por Dios a partir de la palabra es un ser trascendente. Esta trascendencia del ser humano es vista aquí como capacidad de apertura que hace posible su búsqueda de lo definitivo y que nosotros llamamos Dios.

Para ello, en primer lugar atenderemos a la relación que existe entre la trascendencia del ser humano y el deseo de Dios, mediante la aportación de Henri De Lubac en la obra *Misterio sobrenatural*¹⁷. Al considerar su trabajo, queremos dar cuenta “aunque en forma sucinta” de la importancia que ha tenido en la reflexión teológica la particular naturaleza del ser humano creado por Dios. Luego presentaremos su planteamiento sobre el deseo desconocido o deseo de la visión divina (beatífica). Finalizaremos este segundo apartado con el desarrollo de la afirmación: el hombre creado por Dios a partir de la palabra es un ser trascendente.

2.1 *La trascendencia humana y el deseo de Dios*

En el desarrollo de este contenido, partimos de la realidad de que el hombre es creado por Dios y para Dios, así nos lo han enseñado los grandes maestros espirituales de todos los tiempos: San Gregorio de Nisa, San Agustín, Santo Tomás

¹⁶ así también lo percibe o se expresa Jesús en los Evangelios: “allí donde esté tu tesoro estará tu corazón” (Mt 6,23).

¹⁷ Henri De Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*, (Madrid: Encuentro, 1991), 117-134; 227-243. Sacerdote Jesuita, nacido en el año 1896 en Cambrai, Francia y fallecido en 1991 es un reconocido teólogo cuyo pensamiento influyó de manera palpable en las reflexiones teológicas del Concilio Vaticano II. Conocido también como el teólogo de lo sobrenatural, nos acercamos a su libro: “El misterio de lo sobrenatural”, en concreto a los capítulos VI y XI que hacen referencia a la paradoja cristiana del hombre y al deseo desconocido, respectivamente.

de Aquino, San Bernardo, San Buenaventura, por mencionar algunos, han considerado esta realidad por medio de la cual, el deseo de Dios impreso en lo más profundo de todo ser humano le atrae hacia su creador, de manera que el hombre sólo puede encontrar sentido y felicidad en la relación con quien le ha creado.

Por tanto, la teología aporta que el dinamismo de desear no parte del ser humano sino tiene origen en Dios y es un instrumento que conduce hacia Él, al mismo tiempo que respeta la libertad del ser humano. En efecto, las experiencias humanas fundamentales, esas que implican relación como el amor y la amistad, indican que detrás de ellas vive el deseo de algo más profundo que nunca se satisface.

Ahora bien, que el hombre haya sido creado “por” y “para” Dios tiene en el campo de la teología y de la espiritualidad incontables trabajos que intentan dar cuenta de esta afirmación y dinámica que alude al carácter trascendente del ser humano. Aquí rescataremos algunas precisiones desarrolladas en profundidad y con amplitud por el francés Henri De Lubac.

a) *De la relación del hombre con las otras naturalezas*

Cuando se profundiza sobre la relación de la naturaleza del hombre con las otras naturalezas y sobre la relación entre naturaleza y espíritu creado podemos afirmar que, lo que debe quedar del todo claro en esas explicaciones, es la libre y soberana gratuidad de los dones de Dios, por cuanto el pensamiento teológico sobre el hombre incluye necesariamente la relación gratuita con Dios de quien procede. Este es el camino que ha abierto la tradición y que hace que la gracia no pase a ser un dato de la naturaleza, ni deje de ser gratuita, porque el don gratuito de la naturaleza, no incluye el don gratuito de la gracia.

Partiendo de la afirmación: no existe en la voluntad humana por un lado un deseo de la visión divina y, por otro, la vocación del hombre a su destino sobrenatural, sino que lo que existe es una visión beatífica que se funda sobre la elevación sobrenatural del hombre, Henric de Lubac nos plantea la cuestión del ser

humano creado y en relación con las otras naturalezas. En ese sentido, expresa que en consecuencia podemos hablar de naturaleza y naturaleza, para no confundir los seres naturales con los seres espirituales, tal como se muestra en el siguiente texto:

«Si por oposición al orden sobrenatural, el ser del ángel y el del hombre, tal como resultan simplemente por su creación deben ser llamados naturales, cabe reconocer que su situación respecto a las otras naturalezas, es singular y paradójica, pues se trata de la situación de un espíritu que debe llegar a ser el sujeto y el agente de un acto de conocimiento para el que no se halla equipado naturalmente y que debe completarse al tiempo que se sobrepasa a sí mismo. Si existe una naturaleza angélica y otra naturaleza humana, esto no puede entenderse del todo en el mismo sentido de cuando se habla, de una naturaleza animal o de una naturaleza cósmica. Si todo espíritu creado, antes de ser un espíritu que piensa es naturaleza espiritual, hace falta reconocer entonces que, en otro sentido, el espíritu se opone a la naturaleza»¹⁸.

La afirmación de la existencia en el hombre de un *cierto infinito de capacidad*, que le impide confundirlo con otros seres, es lo que, según H. de Lubac, no tuvieron en cuenta los filósofos y teólogos que dieron origen a la teoría moderna llamada *naturaleza pura*, que «considera estrictamente la relación fundamental de la criatura espiritual con Dios por medio de analogías sacadas por entero de lo que ocurre en la naturaleza»¹⁹.

Para De Lubac este planteamiento es insuficiente, por cuanto establece que todo ser sin excepción (un astro, una piedra, el mismo ángel) debe tener su último fin connatural proporcionado a su naturaleza y, por consiguiente, del mismo orden que ella y en el que su naturaleza debe hallar un reposo perfecto. Sin embargo, cuando este pensamiento se aplica a la criatura espiritual no se hace en realidad sino un razonamiento por analogía, pero en el caso del ser humano la analogía no es válida por el hecho de que el mismo Dios es nuestro principio y nuestro fin.

De esta manera, lo que existe es una visión beatífica que se funda sobre la elevación sobrenatural del hombre o capacidad de trascendencia de Dios. Por lo que no debemos confundir los seres espirituales con los seres simplemente naturales.

¹⁸ *Ibíd.*, 118.

¹⁹ *Ibíd.*, 126.

En consecuencia, la naturaleza humana consiste en no ser simplemente naturaleza, en el sentido de naturaleza finita, determinada, particularizada, pues como criatura espiritual está dotada de razón, por este motivo, el hombre puede acercarse y unirse con Dios.

La naturaleza humana, en cuanto humana, es radicalmente diferente a todas las otras naturalezas, inanimadas o vivientes, de las que se compone el cosmos. Pues la vida no le viene netamente de la materia, el hombre no proviene de manera directa de lo animal, ya que el espíritu es lo que caracteriza y distingue, lo que es propio de lo humano.

Esta distinción y singularidad del ser humano se encuentra documentada en abundancia en toda la tradición cristiana que señala al ser humano como un ser que lo abarca todo y que está abierto a todo. Aquí nos basta con distinguir como hemos referido que hay algo en el hombre, un cierto infinito de capacidad, que impide que se le confunda con los seres cuya naturaleza y todo su destino quedan inscritos en el interior del cosmos.

Este infinito de capacidad viene de Dios, pues el mismo Dios es nuestro principio y nuestro fin. El hombre, criatura espiritual, no tiene su origen y fin ni en sí mismo ni en el interior del cosmos sino en Dios. De aquí, que podamos afirmar que el fin de la criatura espiritual excede congénitamente a la potencia de su naturaleza y de cualquier naturaleza. Y esto debido a que la criatura espiritual tiene una relación directa con Dios, que proviene de su mismo origen.

Lo anterior, no significa que el ser espiritual del hombre esté desprovisto de naturaleza o de esencia, tampoco quiere decir que su naturaleza esté mucho menos estructurada que la de los demás seres, lo que quiere expresar es que esta naturaleza es otra y que está estructurada de otra manera. Ella tiene sus leyes propias que no son exactamente iguales a las de los simples seres naturales.

b) *El deseo desconocido o deseo de la visión divina (beatífica)*

Al iniciar la presentación de los aspectos referidos a la relación de la naturaleza del hombre con las otras naturalezas, decíamos que lo que debe quedar del todo claro es la libre y soberana gratuidad de los dones de Dios. Esta afirmación podemos expresarla porque el don de la gracia no ocurre por nuestro deseo, aunque el deseo humano sí puede ser movido por la gracia de la fe.

En relación con lo anterior, compartimos con De Lubac que «por más “natural” y serio que fuese el deseo de la visión divina, no sería en ningún caso lo que determinara el don efectivo por parte de Dios, pues Dios no se regula según nuestro deseo (...) es la libre voluntad del donante la que despierta el deseo en aquel que ella quiere alcanzar».²⁰ Aunque podríamos decir que este deseo viene a ser en el hombre como un signo, no sólo de un don posible de parte de Dios sino de un don cierto, una especie de testificación de una promesa inscrita y leída en el mismo ser. La razón humana puede desconfiar sobre la existencia de esta visión pero no puede, sin embargo, sospechar su naturaleza.

De aquí que nosotros consideramos, que el deseo de Dios es el que despierta el deseo en el ser humano. El deseo de Dios en el ser humano es su huella y esto es lo que nos hace particulares, lo que nos caracteriza y distingue, en tanto que cada cual desea desde la huella que Dios le ha impreso. Es el deseo de Dios el que despierta nuestro deseo. Es la experiencia de ser deseados previamente por Él, la que nos capacita para desear.

El ser humano, según este planteamiento es un misterio, porque él es en su fondo original “un para sí” referido puramente hacia esta plenitud. Es decir, hacia Dios. Un Dios incomprensible al que el ser humano está referido, por consiguiente, nuestra misma naturaleza, en lo que ella tiene de profundo, no se comprende de verdad, en tanto que no nos dejemos apoderar libremente por este Incomprensible,

²⁰ *Ibíd.*, 227.

pues «el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo»²¹.

En este sentido, conviene precisar que no es posible imaginar que podamos comprender al hombre si no lo alcanzamos en su movimiento hacia la bienaventurada oscuridad de Dios. Sobre este aspecto, los Padres en la tradición, (Gregorio de Nisa, San Agustín, San Efrén, Máximo el confesor, entre otros) señalan que el hombre creado por Dios es imagen suya, no solo por su inteligencia, libertad, inmortalidad, o por el poder de dominar la naturaleza, sino que lo es además por lo que posee de incomprensible en su mismo fondo.

Nuestro espíritu lleva la huella de la naturaleza incomprensible de Dios. Lo expresado tiene como consecuencia que todo lo que podamos decir sobre la naturaleza de nuestra alma, es que no la llegamos a conocer del todo, pues el deseo desconocido o deseo de la visión divina tiene implícita el don de Dios que se revela y el don y acción de creer.

Ahora bien, «no decimos que el conocimiento racional adquirido de un deseo de la naturaleza, fuera de todo contexto de la fe, pruebe rigurosamente que estamos llamados a la visión beatífica y que podamos obtener naturalmente la certeza de haber sido creados para este fin: decimos, en cambio, que el conocimiento revelado de este llamamiento, que nos asegura este fin, nos lleva a reconocer en nosotros la existencia y la naturaleza de este deseo»²².

Con este planteamiento, De Lubac corta con la mentalidad moderna racional que intentaba demostrar que la visión beatífica era conocible mediante la razón y rescata lo mejor de la reflexión teológica medieval que fija la mirada en la acción de Dios. Esto es, en su gracia, en su don y en el modo como se expresa a la humanidad.

²¹ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, (Madrid: Taurus, 1982), 29-30.

²² De Lubac, 229.

2.2 *El hombre creado por Dios a partir de la palabra es un ser trascendente*

Como venimos planteando, cuando nos acercamos al ser humano nos encontramos con que éste es una entidad creada, una creatura, un miembro particular del cosmos. El hombre es un ser creado por Dios y esta no es solo una concepción espiritual sino también una verdad antropológica que implica entre muchos aspectos, caer en la cuenta de que sin los otros no soy o, lo que es igual, tomar conciencia de que somos recibidos de otro y, en consecuencia, somos al mismo tiempo “don y tarea”.

Don, porque el hombre no se ha hecho a sí mismo, se encuentra dispuesto, construido, con una estructura, con una naturaleza que le ha sido dada. Pero es también tarea, por lo que a partir de la conciencia de su ser dado, de su radical apertura, el ser humano se tiene que autoconstruir y, en efecto, se construye a base de los procesos, las decisiones que va tomando a lo largo de su existencia.

Presentada de esta manera, la vida humana en su conjunto no es más que la historia de ese proceso en que un ser abierto, a medio hacer, se va haciendo lentamente por su misma colaboración. Para el hombre creyente esta experiencia de sentirse recibido de otro tiene muchas posibilidades de ser vivida a lo largo de la existencia, pero aún para los no creyentes es posible este convencimiento de que la vida se nos es dada, pues a estos cabría preguntarles, por ejemplo ¿de dónde han recibido la vida?

En este punto de nuestra reflexión, es importante considerar que esta vida que hemos recibido no es una vida cualquiera, es la vida misma de Dios, en tanto que como expresa el libro del Génesis, hemos sido creados a su *imagen y semejanza*. El primer relato de este libro de la Biblia, nos presenta a un Dios personal que desea las cosas, las dice (palabra) y las mira; por medio de su palabra crea todas las cosas y, al ser humano con ellas.

Génesis señala una segunda paradoja: el ser humano está hecho "a imagen y semejanza de Dios" (Gn 1,27). Esta expresión se vuelve a utilizar en Gn 5,3 para

indicar la filiación: «tenía Adán ciento treinta años cuando engendró un hijo a su semejanza, según su imagen, a quien puso por nombre Set». En consecuencia, el ligamen entre el hijo-generado y su padre es similar al vínculo entre el hombre-hecho y Dios. Ahora bien, más que una afirmación ontológica, "imagen y semejanza" es sobre todo un dinamismo²³.

A partir de "varón y hembra los creó, a imagen suya los creó" (Gn 1,27), el ser humano es un ser en el mundo imagen de lo divino. Queremos destacar una particular característica de Dios que nos regala este relato del libro del Génesis, a saber: nuestro Dios es un Dios que habla, que funda todas las cosas, incluyendo al hombre, mediante su palabra.

Esta verdad hace que la configuración humana esté hecha para captar a Dios y para responderle, así el ser humano y Dios pueden relacionarse por medio de la palabra hecha diálogo. En este diálogo el hombre ser recibido de otro se va construyendo en atención a la palabra recibida, es en el movimiento hacia este deseo-palabra inicial de Dios donde el ser humano encuentra sentido, felicidad e identidad. De hecho, en el hallazgo de Eva, Adán realiza la confesión de su propia identidad: " nombra a la mujer, pero solo lo podía hacer nombrándose a sí mismo en el mismo acto"²⁴.

A partir de este momento nace el lenguaje humano que será crucial en la relación entre los dos: "serán una sola carne en la palabra"²⁵. Este elemento dota de un plus a la promesa de unidad, ya que no habrá unidad en la carne sin la palabra. El deseo primero de Dios nos llama a la vida por medio de la palabra creadora, imprimiendo en nosotros su huella divina, la dimensión de trascendencia que nos constituye por la imagen y semejanza en seres abiertos a Dios, al mundo y a los otros.

²³ Jean Louis Ska, *Il libro sigillato e il libro aperto*, (Bologna: EDB, 2005), 219.

²⁴ Paul Beauchamp, *El uno y el otro testamento. Cumplir las Escrituras*, (Madrid: BAC, 2015), 122.

²⁵ *Ibíd.*, 125

«El hombre existe en la medida que se hace palabra, naciendo de ella y abriéndose por ella hacia un futuro que él mismo va creando»²⁶. De esta forma, así como la vida no puede venir netamente de la materia, el hombre no puede venir directamente de lo animal. Así como hemos afirmado que el espíritu es lo propiamente humano, así decimos que existe ser humano cuando éste tiene capacidad de palabra, cuando está presente la posibilidad de decir el mundo y de entrar en comunicación con las otras personas.

En relación con esta idea y “aunque no es tema de nuestra investigación,” queremos señalar que la palabra en el hombre se identifica hasta tal punto con su carácter humano, que podríamos plantearnos la reflexión sobre esta capacidad como rasgo distintivo con respecto de las otras naturalezas, pues al igual que expresamos que el espíritu es lo que diferencia al hombre de las otras naturalezas, así podemos expresar que el hombre es hombre cuando recibe el lenguaje.

Así mismo, cabe destacar, que el ser humano puede decir una palabra espiritual porque alguien le ha hablado, porque alguien se ha dirigido hacia él. En este sentido, la palabra es la impronta de lo divino en lo humano. De esta forma, ser hombre es tener la palabra del viviente dentro, pues como hemos visto al iniciar este segundo apartado, hace falta Dios para hacer un ser humano, hace falta su Espíritu para que el hombre viva, ya que lo que diferencia al hombre del animal es el soplo divino, quizás podríamos decir también que la palabra es lo espiritual en el ser humano.

La palabra es testigo del desequilibrio, la diferencia ontológica, el horizonte abierto, el plus que habita el ser humano. Dios hecho Palabra se nos dio por entero, pero Dios como Palabra es siempre acción creadora, novedad, misterio. Por ello nosotros en la palabra nos damos por entero, en totalidad inacabada, pues la acción en nosotros del que es la Palabra es siempre creación, novedad, misterio.

²⁶ Xavier Pikaza, *Del árbol del juicio al sepulcro de la pascua*, (Salamanca: Sígueme, 1993), 102.

En este sentido conviene recordar que el Dios deseado está más allá de nuestros deseos, su deseo-palabra primera despierta nuestra capacidad de desear a partir de la cual, el ser humano creado por Dios y para Dios vive la tensión de estar determinado hacia un fin que no puede alcanzar por sí mismo, sino por la gracia de Dios y que a su vez esta gracia se realiza en la capacidad del hombre de abrirse al infinito. El ser humano es una "garganta viviente" (Gn 2,7), por eso está sediento de Dios (Sal 62,2).

Así como el psicoanálisis establece que por medio de la intervención de la palabra paterna el ser humano se abre al otro, a Dios como Otro, favoreciendo por un lado la transformación del deseo de fusión con la madre y, por otro, el nacimiento de un yo separado, maduro y llamado a ser. De igual forma, podemos afirmar que la palabra creadora de Dios nos hace capaces de Él, de trascendencia. Por medio de la palabra el ser humano puede expresar la relación, el diálogo con Dios y la acción transformadora de Dios en su vida.

En esta relación del hombre con Dios el deseo tiene que aprender a trascenderse, a adherirse a Dios, a creer y a esperar. Pues entre la aspiración de nuestro deseo y Dios como otro que nos sale al paso, se abre la posibilidad de una relación auténtica en la que Dios aparece como otro, libre y diferente. Diferencia que como hemos mencionado, garantiza la nuestra y es condición necesaria para el encuentro con Él.

Desde el momento en que el deseo reconoce y acepta esta presencia diferente es cuando Dios puede ser reconocido y encontrado a través de esa fuerza interior de nuestro desear. El sujeto deseante es creado por Dios y para Dios, así el deseo de Dios impreso en lo más profundo de todo ser humano, será lo que alimente la tensión entre el deseante y lo deseado y le oriente hacia el deseo profundo.

3. Algunas consideraciones conclusivas

En este punto de nuestra reflexión presentamos un conjunto de ideas que, por un lado, nos ayudan a realizar algunas precisiones en relación con el contenido expuesto, y, por otro, favorecen el planteamiento de nuevas preguntas que dan paso al desarrollo de los capítulos siguientes.

Para nosotros, los deseos constituyen un aspecto característico del ser humano que incide en el comportamiento de la persona, tanto en su vida interior como en sus manifestaciones exteriores. Estos conforman una dimensión humana que se podría aprovechar más en la reflexión teológica actual, puesto que el hombre es capaz de desear porque ha sido deseado primero.

En efecto, Dios por medio de su palabra creadora ha impreso en el ser humano la huella de su deseo haciéndolo capaz de Él y para Él. Por ello es importante que el hombre de hoy aprenda a reconocer el deseo de Dios que da sentido, plenitud e identidad a su propia vida.

Tal y como hemos presentado en las páginas precedentes, en su dinamismo la acción de desear es insaciable. Sin embargo, la dinámica de los deseos en su constante desear nos va llevando poco a poco a pasar del planteamiento de lo deseado a la insatisfacción permanente y de ésta a la pregunta por la causa u origen de nuestro deseo, en cuya respuesta el ser humano se encuentra con Dios.

En general, este aspecto pudiera representar un desafío para la práctica pastoral, pues si bien en nuestros días observamos a una sociedad sin Dios o a una sociedad de deseos, también estamos asistiendo a un resurgimiento de la búsqueda de identidad y de sentido, que puede orientarse mediante la educación de nuestros deseos.

Sin ánimos de realizar una propuesta orientada al cómo educar nuestros deseos no podemos, sin embargo, terminar estas consideraciones sin referirnos a algunas luces que en torno al tema se van despertando:

1. No basta desear, es necesario que el ser humano se haga consciente de lo que desea, a fin de que pueda valorar la dirección que elige y hacia la que quiere orientar su vida. De lo contrario, el permanecer en la ignorancia de la realidad de sus deseos, puede llevarle por caminos que le mantengan en la inmadurez humana – espiritual.
2. Descubrir a Dios en el origen del deseo que nos mueve hacia lo más auténtico de la persona, hacia la plenitud e identidad del ser, exige un modo particular de relación, implica reconocer a Dios como otro, diferente de mí, libre. Esta diferencia garantiza la propia alteridad y es condición necesaria para el encuentro con Él.
3. Este aprendizaje en la forma de relacionarse el hombre con Dios es fundamental para un encuentro verdadero con Él. Tiene implícito el reconocerle como otro diferente de sí e independiente del propio deseo sino se corre el riesgo de convertir a Dios en una mera prolongación de nuestro desear, en una proyección.

En otro orden de ideas, queremos mencionar que la novedad de la gracia respecto de la naturaleza, aspecto desarrollado en el apartado segundo, se corresponde a la novedad de Cristo. Es la gracia la que le descubre a la naturaleza misma del hombre la posibilidad de que pueda contemplar el ser de Dios, en este sentido es que afirmamos que el fin último del hombre supera su ser creatura, puesto que el fin último del hombre está en Dios.

Al finalizar el primer capítulo aparecen los términos: encuentro, Dios, Cristo en relación a la necesidad de hacer consciente la capacidad de desear que posee el ser humano para poder educar u orientar dicha capacidad. De igual forma, es importante enfatizar que el hombre que desea es creado por Dios y para Dios, así el deseo de Dios impreso en lo más profundo de todo ser humano, será lo que alimente la tensión entre el deseante y lo deseado y le oriente hacia el deseo profundo.

Deseemos, pues, hermanos, ya que hemos de ser colmados. Ved de qué manera Pablo ensancha su deseo, para hacerse capaz de recibir lo que ha de venir (...) Tal es nuestra vida: ejercitarnos en el deseo. Ahora bien, este santo deseo está en proporción directa de nuestro desasimiento de los deseos que suscita el amor del mundo (...) lo que pretendemos es significar algo inefable: Dios.

Y cuando decimos «Dios», ¿qué es lo que decimos? Esta sola sílaba es todo lo que esperamos. Todo lo que podamos decir está, por tanto, muy por debajo de esa realidad; ensanchemos, pues, nuestro corazón, para que, cuando venga, nos llene, ya que seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es»²⁷.

²⁷ Tratado 4: PL 35, 2608.2009. De los tratados de San Agustín sobre la primera carta de San Juan.

«No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o por una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello una orientación definitiva»²⁸

II CAPÍTULO

ENCUENTRO DEL HOMBRE CON DIOS

En el primer capítulo, descubríamos al hombre como un ser de deseos, una criatura finita que en tanto ha sido creada, experimenta en lo más profundo de su interioridad una especie de fuerza interior que le mueve. Un deseo de superación que no puede saciar por sus propios medios sino que sólo puede colmar por un encuentro con aquel que ha dejado su huella, un Dios quien, habiendo deseado al ser humano, ha impreso en él por su Palabra creadora el sello de su deseo. Es más, lo ha hecho capaz de él. Por eso, no solo el hombre está abierto a Dios sino que es capaz del "encontrarle".

Por este motivo en este segundo capítulo queremos tratar sobre la categoría *encuentro*, porque, el deseo profundo que da sentido a la vida e identidad a la persona solo puede saciarse con el encuentro, en la relación con Aquel que habiéndonos creado ha impreso su huella en nosotros. El deseo en su dinámica y en su origen remite a Dios. Descubrir a Dios en el origen del deseo nos mueve hacia lo

²⁸ Benedicto XVI, *Deus caritas es*, (Valencia: Edicep C.B., 2006), 5.

más auténtico de la persona, hacia la plenitud e identidad del ser, exige un modo particular de relación, implica encontrarnos con Dios.

Los deseos que tienen su origen en Dios encuentran su satisfacción en el encuentro con Él. Por ello, abordamos la categoría *encuentro* de manera que, podamos ir precisando ¿Qué indicamos cuando hablamos de encuentro?, ¿Cuáles son los presupuestos para el encuentro entre Dios y el hombre; entre el ser humano consigo mismo y con los demás?, ¿El encuentro con Dios es un ideal o una realidad?, ¿Qué podemos decir sobre el “desencuentro”?

Para atender a estos cuestionamientos hemos dividido el capítulo en tres apartados. El primer apartado *en la raíz del encuentro*, pretende acercarnos al término desde la aportación del quehacer teológico, además de mostrar algunas consideraciones sobre el encuentro interhumano que dan contenido al encuentro con Dios. Nos mueve a ello la importancia que ha tenido esta categoría dentro de la teología posterior al Concilio Vaticano II que fundamenta y expresa la posibilidad de un encuentro real con Dios en la persona de Cristo, a partir del acontecimiento de la Encarnación y la Resurrección²⁹.

Tras un primer acercamiento, el segundo apartado horada sobre aquellos elementos que posibilitan el encuentro entre el hombre y Dios. Para ello nos centraremos en la obra de Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, ya que en ella el autor elabora una interesante teología sobre el hecho de que Dios nos ha encontrado a nosotros en Cristo y esta es la condición de posibilidad de que nosotros podamos encontrarle a Él en Cristo.

Así mismo, en Jesús nos encontramos a nosotros mismos, es más, no solo en el encuentro con Jesús nos encontramos realmente a nosotros mismos, sino que este encuentro urge y posibilita el encuentro con los hermanos. En consecuencia, el dinamismo Dios-Jesús, Jesús-ser humano ser humano-ser humano, es garantía para la realización del encuentro verdadero.

²⁹ Enumeramos algunas obras significativas: Kasper, *Jesús el Cristo* (1979), Von Balthasar, *El misterio pascual* (1980), Kessler, *La resurrección de Jesús*, (1989).

El encuentro requiere que el ser humano se mantenga como sujeto y conciba al otro desde esta condición de sujeto. Ahora bien, este requerimiento básico para el encuentro auténtico no siempre es llevado a la práctica. Por eso el tercer y último punto del capítulo quiere presentar en un primer momento una breve panorámica del desencuentro en el mundo actual, en otro, y como consecuencia del primero, pretende dar contenido a la invitación del papa Francisco de difundir una “cultura del encuentro” como condición necesaria para que se produzca una relación entre sujetos. Finalizamos el capítulo presentando unas consideraciones finales en torno al contenido desarrollado.

1. Presupuestos para la comprensión del término “encuentro”

Al iniciar nuestra reflexión somos conscientes de las dificultades que entraña el término "encuentro" pues, bajo los efectos de la modernidad, el hombre de hoy a base de reafirmarse como entidad individual se ha llegado a creer auto-suficiente respecto a otros y respecto a Dios.

La modernidad, además, ha estado caracterizada por la búsqueda de la verdad, ahora bien, reducida a mero conocimiento. Por este motivo, la razón se ha situado sobre los afectos, la ciencia sobre la fe. Es más, el ser humano convirtiéndose en el centro de sí mismo y del mundo, ha ocupado el lugar de Dios. Esta reducción de la verdad también ha traído de la mano un cierto desinterés o devaluación por la reflexión acerca de las cuestiones últimas que, antaño, gozaban de un espacio privilegiado.

Otra consecuencia de esquivar las cuestiones últimas es que rasgos divinos como la inobjetividad, la trascendencia y el misterio que en alguna manera limitan y orientan nuestra investigación, porque suponen el reconocimiento de Dios como otro, la renuncia a relacionarnos con Él como objeto de nuestro deseo, el descentrarnos para descubrir en Él nuestro propio centro, todo ello con la finalidad de no caer, por ejemplo, en un exagerado antropocentrismo.

Este paisaje nos sitúa en un mundo desacralizado en el que nada parece relacionarnos con Dios, y en el que hablar de Él presenta unos límites a considerar. Sin embargo, estamos convencidos de que es precisamente en este ambiente donde puede surgir con fuerza nueva la posibilidad de un encuentro con Dios que permita al ser humano descubrir en su interior la cercanía, la intimidad que tiene implícito este término y que es expresión del deseo profundo de Dios que da plenitud y sentido a nuestra vida.

En este primer apartado, profundizaremos sobre el concepto de *encuentro* como categoría teológica. Esta realidad se sustenta en el hecho de que la teología parte de la posibilidad de relación entre Dios y el ser humano. Aunque para expresar esta realidad existen distintas categorías, este vocablo, a diferencia de otros, recupera entre otros aspectos la dimensión existencial y vibrante de la fe. Esto es, la necesidad que el creyente implique y ponga toda su persona en la relación.

Para acometer este objetivo, primero presentaremos algunos componentes generales que se han evidenciado al redescubrir la teología esta categoría, a partir de estas consideraciones, daremos un paso más mostrando algunas consideraciones en lo que referente al encuentro interhumano que nos servirán, en un último punto, a abordar el encuentro con entre el ser humano y Dios.

1.1 *Redescubrimiento del término “encuentro” como categoría teológica*

Durante siglos, la categoría encuentro estuvo ausente del panorama teológico. Sin embargo, ésta se constituirá en centro de atención a partir de los trabajos realizados por las corrientes personalistas que se desarrollaron en Europa después de la primera guerra mundial. Contexto en el que fue abriéndose paso la consideración en teología fundamental de una teología del encuentro entre la revelación de Dios y el hombre.

Para esta rama de la teología, es una tarea primordial analizar la apertura y capacidad del ser humano para escuchar la Palabra que Dios le dirige en la historia y, al mismo tiempo, le ayuda a superar las limitaciones y dificultades que le impiden

el encuentro con el misterio trascendente revelado de manera definitiva en la persona de Jesús. Por eso la categoría *encuentro* es reconocida como decisiva para la teología, por ser una dimensión esencial de la revelación cristiana, presente en la entraña misma del pensamiento bíblico³⁰.

En efecto, al realizar un recorrido por la historia de la salvación narradas en las páginas bíblicas, pronto observamos cómo la elección y la alianza del pueblo de Israel está sostenida por la realidad del encuentro con Dios que revela su nombre (Ex 3,13-15), pronuncia su Palabra creadora y poderosa (Is 55,10-11; Jer 15,16) para invitar de forma individual y colectiva al ser humano al encuentro, al diálogo, a la relación con Él que mantiene la esperanza de la promesa de la alianza eterna.

Esta categoría relacional de "encuentro" trascendental y omnipresente en el Antiguo Testamento alcanza su mayor expresión en el Nuevo Testamento, donde en la persona de Jesús, en el encuentro con Él que es la Palabra definitiva del diálogo de Dios con el hombre, se nos revela el rostro misericordioso de Dios y se realiza el cumplimiento de la promesa. También en el primer desarrollo de la tradición cristiana, nos referimos a los Padres de la Iglesia³¹, esta categoría se halla presente y está estrechamente conectada con la revelación y, más en concreto, con la Encarnación de Jesús, el Hijo, como lugar de encuentro con Dios.

Tanto el personalismo cristiano francés como el pensamiento ideológico alemán, han incidido en la recuperación o redescubrimiento de esta expresión³². De

³⁰ A. Jiménez Ortiz, "Encuentro", en *Diccionario de teología fundamental*, dir. René Latourelle y Rino Fisichella, (Madrid: Ediciones Paulinas, 1992), 376. Siguiendo a Heinrich Fries, para este autor la teología fundamental es una ciencia teológica, aunque como ciencia del encuentro entre la revelación de Dios y el hombre se halla entre la teología y la filosofía, coincidiendo en el punto de partida, orientación y meta en la revelación.

³¹ Así, por ejemplo, Orígenes en su obra *Comentario al Cantar de los cantares*, 3ª ed. (Madrid: Ciudad Nueva, 2007). En este libro expone para discutir más que para definir (las doctrinas que sucesivamente seguirían siendo objeto de tantas críticas hasta desembocar en la condena) su convicción contra el dualismo gnóstico que rechazaba la revelación de Dios por medio de la encarnación. En ella se esboza un proceso en el que todos los seres racionales que, creados iguales por Dios, en virtud del comportamiento determinado por el libre arbitrio, se han diferenciado en las categorías de ángeles, hombres, demonios, para retornar todos, en el momento final, a la condición originaria, acentuando de esta forma, la estructura dialógica personal de la revelación.

³² Entre los representantes del personalismo cristiano francés destacan E. Mounier, G. Marcel, J. Lacroix. Como figura emblemática en el pensamiento ideológico alemán mencionamos a M. Buber, con sus intuiciones hermenéuticas y su crítica a la metafísica clásica.

manera que, la categoría del encuentro pasó a ser un elemento decisivo de la concepción de revelación que inspiró y sostuvo la reflexión del Vaticano II.

En la Constitución Dogmática *Dei Verbum* la Revelación es presentada como la misma vida de Dios que se nos ha manifestado en Jesucristo para invitarnos a vivir la comunión (DV2). Especialmente DV 2-6 dibuja el concepto de revelación desde una perspectiva interpersonal de comunicación de sí y no tanto de revelación de algo. No se trataría, pues, de la comunicación de una serie de verdades sino de la donación de sí, de la comunicación de sí mismo precisamente para entrar en comunión.

Los números 2 y 5 dan cuenta respectivamente de esta comprensión de la Revelación divina y de su recepción por parte del ser humano. De este modo, el encuentro solo será posible cuando se produce una correspondencia entre la revelación personal de un sujeto y la acogida-recepción de otro, creándose un espacio donde el amor y la entrega mutua harán crecer la libertad y el compromiso.

En general, la consideración de la Revelación de la Constitución *Dei Verbum* introduce el elemento dialogal y personal que permite a la categoría *encuentro* irse imponiendo en la reflexión teológica. De tal forma que en torno a esta categoría se han realizado trabajos de cristología, teología fundamental o filosofía de la religión, por nombrar algunas áreas³³.

En el ámbito español, Pedro Laín Entralgo se ha convertido en uno de los máximos referentes sobre esta cuestión, ya de manera especial en su obra *Teoría y*

³³ En cristología podemos mencionar el trabajo de Olegario González de Cardedal en el libro *Jesús de Nazaret*, (Madrid: BAC, 1993) al que aquí haremos referencia y en el cual sistematiza su comprensión de la persona de Cristo, a la luz de la categoría del *encuentro*. En teología fundamental destaca Jorge Zazo Rodríguez en *El encuentro. Propuesta para una teología fundamental*, (Salamanca: Secretariado trinitario, 2010), partiendo de la afirmación de que la fe cristiana nace del encuentro con la persona de Cristo, profundiza en la descripción del encuentro interhumano realizado por Pedro Laín Entralgo. La aportación que la filosofía de la religión ofrece a la fundamentación de esta categoría la descubrimos en la obra *El encuentro con Dios* (Madrid: Caparrós, 1995) de Juan Martín Velasco, para quien la religión consiste en una forma particular de relación con la trascendencia que tiene su mejor expresión en lo que el hombre religioso ha llamado su encuentro con el Misterio. Para este autor, la categoría *encuentro* no solo es aplicable en quienes aceptan la revelación efectiva de un Dios personal, sino que es apta a todas las confesiones religiosas, p.84.

*realidad del otro*³⁴, postula que la relación religiosa es la forma suprema de encuentro.

Asimismo, consideramos al teólogo Olegario González de Cardedal como otro gran exponente. De hecho, plantea su cristología desde la categoría de encuentro con Dios del hombre en Cristo. Además, en nuestra opinión, ofrece una de las perspectivas más integradoras de los agentes y protagonistas del encuentro, hasta el punto que ya no es posible pensar al ser humano sin Dios y Dios ya no existe sin el cuidado, ocupación y preocupación por los hombres³⁵.

En este redescubrimiento de la categoría del encuentro por parte de la teología, aparecen Dios y el hombre unidos a otros aspectos que son importantes y que intentaremos cuidar en el desarrollo del contenido de este segundo capítulo: la autocomunicación ocurre en la historia y por la Palabra, se expresa como invitación al hombre que responde con fe y confianza en un diálogo personal con Dios, y además no excluye la dimensión comunitaria del encuentro, autocomunicación de Dios en Cristo, revelador del encuentro entre Dios y el hombre.

1.2 *El encuentro interhumano*³⁶

Las experiencias humanas fundamentales son aquellas que implican relación. Así el amor y la amistad. Este hecho es indicativo de que tras ellas se halla el deseo de algo que nunca se satisface y que desde una perspectiva teológica evoca un "encuentro previo" que tiene que ver con la existencia de una presencia superior.

³⁴ Una obra de dos volúmenes en la que desarrolla su propuesta sobre la realidad del otro y su importancia para la construcción del nosotros. La obra es calificada como una de las más completas y detalladas definiciones del encuentro.

³⁵ Olegario González de Cardedal, *El hombre ante Dios. Razón y testimonio*, (Salamanca: Sígueme, 2013), 77.

³⁶ Juan Martín Velasco, *El encuentro con Dios*, (Madrid: Caparrós, 1995), 31-50. Para este autor, la religión consiste en una forma peculiar de relación con la trascendencia, que tiene su mejor expresión en lo que el hombre religioso de todos los tiempos ha llamado su encuentro con el Misterio. En esta parte de nuestro trabajo le seguimos puesto que consideramos que acierta al proponer el encuentro como un símbolo adecuado para traducir la experiencia religiosa.

Si el ser humano accede a la realidad y a su conocimiento por medio de la intersubjetividad y la corporalidad, es lógico que Dios también se nos muestre a través de estas dos realidades. Es por ello, que en esta sección atenderemos a la descripción breve del encuentro humano como uno de los aspectos que da contenido a la categoría encuentro y que nos permite referirnos a esta relación como encuentro con Dios.

Empezamos indicando que el encuentro es un hecho, un suceso que acontece en la relación entre las personas. Puede ser casual, fortuito o, por el contrario, puede ser planificado. Lo cierto es que a diario nos “cruzamos” con los demás; “quedamos” para vernos; compartir; conversar; con frecuencia nos “topamos” con los otros pero, todo esto no siempre precipita en un verdadero encuentro.

Esta realidad, permite en nuestra opinión, realizar dos afirmaciones: la primera, el encuentro contiene varios niveles, se produce con sentidos diferentes y nos afecta de manera distinta. Y la segunda a diario vivimos de encuentros, pero no del Encuentro.

Al detenernos en la primera afirmación, observamos que la dimensión intersubjetiva y relacional del ser humano se halla en la raíz de esta categoría humano. El hombre ser en el mundo, es un individuo abierto, recibido de otro, que se va haciendo en la relación con los demás, posee como dimensión constitutiva su referencia personal hacia las otras personas.

El hombre no es sino, siendo con otros. Con términos de la filosofía personalista el yo del hombre es doble, es yo-tu o yo-ello. El yo de la palabra yo-tu es una forma de ser hombre constituida por esa relación intersubjetiva. «El carácter constitutivo de esta relación no se puede demostrar (...) pero el análisis de la existencia permite descubrir la existencia de esa dimensión y su condición de dimensión constitutiva por el hecho de que aparece en cualquiera de los aspectos fundamentales de la condición humana y en sus acciones principales»³⁷.

³⁷ Martín Velasco, 35

La intersubjetividad, pues, aparece como una posibilidad con la que cuenta la apertura del ser humano a la realidad. Fijamos ahora nuestra atención en otra dimensión que configura la existencia humana: la corporalidad que surge como medio de expresión de la dimensión intersubjetiva, pues, si el hombre puede compartir, entrar en relación con lo otro y los otros, es mediante su cuerpo.

El cuerpo «aparece como el permanente acto de presencia de la interioridad humana que exige, para no carecer absolutamente de sentido, otros sujetos capaces de percibir esa presencia y responder a ella»³⁸. Las acciones que a diario realizamos como estudiar, trabajar, conversar, acompañar, pensar, andar, o las más básicas como el comer y el dormir, las ejecutamos por medio del cuerpo.

En consecuencia, debemos admitir que la condición humana no puede ser pensada sin su condición corporal. Cuerpo significa límite, frontera, individualidad, pero también relación. El hombre es un ser relacional porque su identidad corpórea lo diferencia del otro y de lo otro. Y justamente esa diferencia que pone el cuerpo es la que posibilita que el ser humano salga de sí al encuentro del no-yo³⁹.

El hombre a través de su cuerpo queda abierto al universo y puede entablar relación con el mundo exterior mediante su corporalidad pero también, por medio de su cuerpo, puede entrar en contacto consigo mismo y con su interioridad. La corporalidad sitúa al ser humano en el tiempo y en el espacio. Sus acciones transcurren como parte de la historia. Este aspecto es de suma importancia pues, así como el ser humano por medio de su cuerpo se sitúa dentro de la historia, relacionándose con los otros y con el *otro*, así Dios por medio de la Encarnación de Cristo acontece en nuestra historia y entra en relación con la humanidad.

De esta forma, tanto la intersubjetividad como la corporalidad son características que comparten el ser humano y Dios. Tal afirmación es de una importancia vital, ya que, por un lado, el hombre creado a imagen y semejanza de

³⁸ *Ibíd*, 36.

³⁹ Pedro Fernández Castelao, «Antropología Teológica» en Ángel Cordovilla *la lógica de la fe. Manual de teología dogmática*, (Madrid: U.P. Comillas, 2013), 183.

Dios participa entre otros rasgos de su ser abierto y en relación y, por otro, Dios en la Encarnación de Cristo se ha hecho hombre, ha salido a nuestro encuentro compartiendo nuestra condición humana. De esta manera, la Encarnación de Cristo es la condición de posibilidad para que el hombre con todo su ser y con todo su cuerpo pueda encontrarse con Dios.

La segunda afirmación que hacíamos: *a diario vivimos de encuentros, pero no del Encuentro*, atiende a la relación con *aquel* con quien las personas nos sentimos afectadas en lo más profundo de nuestro ser, aquella presencia que, si bien no podemos captar como captamos la existencia de las demás personas, sólo podemos referirnos a ella desde la experiencia y con las palabras que el encuentro humano nos enseña.

Sobre el encuentro con esta presencia, de momento, baste indicar unos elementos que le son propios y caracterizan. Nos referimos a tres que consideramos fundamentales. Estos son la respectividad, la reciprocidad y la intimidad.

La respectividad es la capacidad de acoger al otro en cuanto sujeto de libertad. Por eso comprende la alteridad de las personas, la mutua referencia de esas dos alteridades y la relación de los que se encuentran. La respectividad implica, pues, respetar la trascendencia de la que está dotada la persona con la que me encuentro y no tratarla como un simple objeto sino como un sujeto libre que requiere mi atención. Aquí el encuentro surge como respuesta a la llamada que me dirige la presencia del otro.

La reciprocidad, es el componente requerido para que en el encuentro las dos personas sean activas. Esto es, cada una crea con su iniciativa un campo de posibilidad de relación para la otra. Es una especie de dinamismo que no se agota porque el otro participe de las posibilidades de las que está dotada mi existencia, sino que su respuesta hace posible la actualización de mi condición intersubjetiva que es el encuentro con él.

Por último, el tercer elemento que es la intimidad no está referido al ámbito privado ni siquiera se entiende como el componente de las relaciones afectivas. Con intimidad aquí se entiende que el encuentro sucede en el centro subjetivo del ser y por eso queda afectado. Es decir, con intimidad se entiende que la relación sucede no en la esfera la función o rol que el otro realiza, pues aunque es cierto que en ocasiones llegamos a los demás por sus cualidades o trabajo, estos son tan solo medios para alcanzar al sujeto como tal.

Los elementos presentados exigen de los individuos la disposición para descentrarse y para ese salir de sí mismos a fin de encontrarnos con el diferente, permitiéndole ser, sin ánimo de dominarle y con la renuncia de hacerlo objeto de nuestros deseos. De igual forma, es conveniente recordar no solo que para que haya encuentro no se puede cosificar al otro sino que yo mismo no debo dejarme cosificar. Esto es, que se debe conservar la condición de sujeto en la relación, a fin de no convertirnos en un objeto para el otro.

La realización del encuentro intersubjetivo, en su forma más elevada como el amor, muestra a dos sujetos que no buscan ni la posesión, ni la fusión, sino la entrega que permite y despierta la entrega del otro. Esto es, la mutua donación. A diferencia del amor platónico que, como hemos señalado en el primer capítulo, busca siempre alcanzar aquello que carece, desde nuestra perspectiva «el encuentro entre los hombres apunta más allá (...) a un encuentro supremo, que está no solo al final de los encuentros humanos, sino en su raíz como lo que los posibilita y los hace ser permanentemente»⁴⁰.

1.3 *El encuentro con Dios*

La dimensión intersubjetiva y la corporalidad como características propias de la condición humana que posibilitan la relación de encuentro han sido aspectos desarrollados en la sección precedente. Ésta ha finalizado con la idea: el encuentro

⁴⁰ Martín Velasco, 41.

humano apunta hacia un encuentro supremo, en el que los protagonistas permanecen como sujetos.

En esta sección pretendemos aludir algunos rasgos de la relación con Dios que enfatizan y posibilitan el carácter de encuentro que posee esta relación. En este sentido, es conveniente recordar la importancia de la separación-distancia que el ser humano debe asumir con respecto a Dios para no convertirlo en un mero objeto de su deseo. Esto es, para no cosificar a Dios ni al desearle ni al efectuarse la relación de encuentro.

De partida, se podría afirmar que el encuentro con Dios nos es posible porque Dios es al mismo tiempo lo absolutamente otro y de manera paradójica lo más íntimo. “Lo otro” y “lo más íntimo” no son elementos que se opongan o se contradigan. Por el contrario, la otroidad de Dios, su trascendencia, no excluye su respectividad personal, con la consiguiente capacidad de relación. En consecuencia, la respectividad de Dios no compromete su trascendencia. Esto es, su total alteridad.

En el mismo orden de ideas, conviene destacar que el descubrir a Dios como una presencia superior permite al hombre expresarle como lo definitivo en su vida. En este encuentro, Dios permanece como el totalmente Otro y el hombre como sujeto. De tal manera, que esta relación no esclaviza al ser humano quien, por el contrario, en este camino de encuentro se va realizando en libertad, riesgo y confianza.

Es lo que expresábamos en el primer capítulo cuando, al desarrollar el punto *de la fusión y la separación*, indicábamos que en la relación con Dios el hombre tiene que reconocer que entre la aspiración de su deseo y Dios se abre la posibilidad de una relación auténtica en la que Dios aparece como otro, libre y diferente. Diferencia que garantiza la nuestra y es condición necesaria para el encuentro con Él.

Pensar a Dios como el totalmente Otro no es pensar en una presencia de otro mundo, un ser lejano e indiferente, que está en otro lugar. Pensar a Dios como otro, diría Emmanuel Levinas al hablar del deseo metafísico, es pensar en la exterioridad,

en la alteridad y la trascendencia. Lo otro no se suma, no es el plural del yo es, sin embargo, el extranjero, el que no puedo poseer porque es irreductible⁴¹.

Nos dice Levinas que lo infinito es lo propio de un ser trascendente en tanto que trascendente. Lo infinito es lo absolutamente otro. Pensar lo infinito, lo trascendente, al extranjero, no es pues pensar un objeto: «lo infinito en lo finito, lo más en lo menos que se cumple por la idea de lo Infinito, se produce como Deseo. No como un Deseo que calme la posesión de lo deseable, sino como Deseo de lo Infinito que lo deseable suscita en vez de satisfacerlo»⁴².

Ahora bien, si la intersubjetividad y la corporalidad son medios a través de los cuales el hombre se realiza y va siendo, también es importante enfatizar que mediante ambas realidades Dios ha acontecido en la historia. Así, Dios se nos revela, nos sale al encuentro en la palabra, en sus acciones, en sus gestos, en la forma de relacionarse con los demás, y de modo especial, en la muerte y resurrección de Jesús.

En consecuencia, el encuentro de Dios con el hombre es una historia larga en la que el Dios que nos desea, nos piensa, nos dice. Esto es nos crea, es el mismo Dios que nos invita, nos llama, nos salva, se muestra como un Dios personal, el Dios de los patriarcas, de los profetas que ha cumplido sus promesas en Cristo. En definitiva, «es la trayectoria total del hombre Jesús la que se nos constituye en signo o sacramento de Dios con el hombre, posibilitando [...] que la trayectoria histórica de Jesús sea el sacramento del encuentro del hombre con Dios»⁴³.

⁴¹ Emmanuel Levinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, 2ªed. (Salamanca: Sígueme, 2012), 27-29. En todo el capítulo primero de esta obra se desarrolla el contenido del significado del denominado deseo metafísico, nosotros aquí mencionamos algunas consideraciones que en nuestra opinión guardan relación con el tema de los deseos. La finalidad del deseo metafísico es distinta a la intensión del deseo platónico y del psicoanálisis: volver a la situación originaria del mito o del nacimiento según cada postura. El deseo metafísico, no aspira regresar, desea lo de más allá de todo cuanto sencillamente pueda completarlo.

⁴² *Ibíd*, 48.

⁴³ Referencia que González de Cardedal realiza en *Jesús de Nazaret*, 13 sobre Edward Schillebeeckx, pionero de la recuperación de la persona histórica de Jesús.

2. Encuentro con Dios en Cristo, acción del Espíritu Santo y encuentro interhumano

Hemos terminado el primer apartado con la idea de que Dios nos ha encontrado a nosotros en Cristo y, su persona. Es más, precisamente este hecho constituye la posibilidad para el encuentro del hombre con Dios, o lo que es igual, en la relación entre Dios y el hombre aparece la persona de Cristo como el revelador de este encuentro.

En este apartado, queremos presentar el desarrollo de esta posibilidad de encuentro entre el hombre y Dios a la luz de la reflexión realizada por Olegario González de Cardedal en su obra *Jesús de Nazaret*⁴⁴, en la que además establece que en Jesús nos encontramos a nosotros mismos y desde él tenemos la posibilidad de realizar el encuentro interhumano.

Para ello hemos dividido el apartado en dos secciones, que intentan presentar algunas inquietudes que compartimos con este teólogo español y que consideramos ayudan a relacionar la categoría *encuentro* con el tema central de nuestro trabajo final de máster: Los deseos como camino para el encuentro con Dios.

Iniciamos con una breve presentación de la obra, intentado evidenciar ya algunos elementos esenciales para el desarrollo del segundo punto volcado en desarrollar los agentes protagonistas para que se produzca el encuentro verdadero: Dios, Cristo. Cristo y el hombre, llamados a encontrarse entre sí, por la acción del Espíritu Santo.

2.1 Jesús de Nazaret (Olegario González de Cardedal 1934 -)

Antes de presentar la obra, ofrecemos unos datos biográficos del autor. Olegario González de Cardedal nació en Lastras del Cano, Ávila en 1934. Ordenado sacerdote en 1959, se doctoró en teología en el año 1964. De su recorrido académico

⁴⁴ Olegario González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, (Madrid: BAC, 1993).

destacamos su labor docente realizada en la Universidad Pontificia de Salamanca. Fue miembro de la comisión teológica internacional entre los años 1968–1979, su destacada participación en el quehacer de esta ciencia le mereció recibir en 2011 el premio de Teología Joseph Ratzinger. En la actualidad es académico de número de la Real academia de ciencias morales y políticas.

Su obra de 1993, *Jesús de Nazaret*, es un compendio cristológico realizado en la madurez que, junto a su talla como teólogo, nos ofrece garantías. Además de estas razones la hemos escogido como eje para vertebrar este apartado puesto que González de Cardedal estructura su cristología en torno a la categoría del "encuentro". Es más, este eje es central en su pensamiento y en el desarrollo de su reflexión teológica. Lo aplica en forma análoga en cuatro niveles a saber: encuentro del hombre y Dios; encuentro de Jesús con Dios; encuentro de Jesucristo con los hombres; encuentro del hombre con el hombre.

Estos cuatro niveles de encuentro entre Dios, Jesucristo y el hombre no son sucesivos, o lo que es igual, no ocurre uno seguido del otro como si fuera un desarrollo temporal del encuentro, sino que los propone como simultáneos, como niveles de comprensión que tienen como fondo la única realidad histórica de la encarnación. Esto es, como radicados en un único *Encuentro*⁴⁵.

⁴⁵ González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, 9-10. Aquí hacemos notar un aporte del autor a esta aclaración hermenéutica cuando interpreta al Concilio de Calcedonia: En Él (en Cristo) el hombre ha encontrado a Dios y se ha encontrado a sí mismo. El significado epónimo de Calcedonia consiste en afirmar que Dios, Cristo y el hombre son tres magnitudes necesariamente referidas e incomprensibles ya la una sin las otras. Cristo es clave para descifrar la realidad de Dios en cuanto ilumina la realidad del hombre; e ilumina la realidad del hombre en cuanto que nos habla de Dios y con su vida nos dice cómo quiere y cómo puede existir el hombre ante Dios. Tal iluminación recíproca sería imposible si Cristo no estuviera ontológicamente afincado en las dos órbitas de la realidad, la divina y la humana, viviéndolas desde su unidad personal, como coordenadas y, en el fondo, como connaturales. Coordenadas y connaturales, porque ellas son la trama de la historia ontológica y personal de Jesús de Nazaret. De ahí que la comprensión del Concilio de Calcedonia esté en perenne oscilación, porque más que fijar conceptos o definir realidades, religa destinos, excluyendo la posibilidad de comprender unos sin apelar a los otros: el de Dios, el de Cristo y el del hombre en el mundo. Por ello, dado que los tres son realidades abiertas, en imposible fijación ante una historia inédita, por derivar de la espontaneidad creadora de Dios y de la libertad recreadora del hombre, es imposible tener un comentario definitivo de aquel texto. Más lo que no podemos arrancar de sus palabras es la obligada referencia en que nos fuerza a situar a Dios respecto de Cristo, a Cristo respecto de los hombres y a éstos respecto de la historia de Cristo y de su perduración viviente, como historia de la presencia y de la gracia de Dios en el mundo.

Los cuatro niveles de encuentro se relacionan, se apoyan entre sí. Son vistos desde perspectivas nuevas buscando mayor profundidad, porque lo que se intenta no solo explicar el objeto al que se refiere sino también implicar al sujeto al que se dirige. Todo ello para comprender la vivencia cristiana primordial: Dios nos ha encontrado a nosotros en Cristo, y, por ello, en Cristo podemos nosotros encontrarle a Él⁴⁶.

Señalada la centralidad de la categoría *encuentro* y el fondo de la realidad histórica de la Encarnación como “único encuentro”, presentamos ahora otra de las ideas que consideramos importantes: la categoría *encuentro* a la que aquí nos referimos, incluye tanto la categoría de revelación como la categoría de salvación que durante mucho tiempo intentaron describir en forma separada la esencia de la experiencia cristiana.

Pues bien, según la categoría que acuña González de Cardedal, el encuentro implicaría ambos niveles. De manera, que el *encuentro* para poder darse presupone por un lado, la apertura, el alertamiento para la aceptación y la acogida de Dios que se nos revela (DV 5); y, por otro, una comunicación que, como nos explica González Cardedal, desborda al hombre más allá de los márgenes de su finitud, le hace partícipe de las posibilidades personales de quien se le revela y le enriquece abriéndole a una transformación existencial, constituida por la gratuita participación en el vivir personal de quien revelándose se le entrega (DV 2).

Todo ello exige, como hemos señalado en el desarrollo del capítulo primero, que el hombre se viva como un ser referido, recibido de otro y no como absoluto erguido y autoafirmador de su suficiencia. De lo contrario, el encuentro nacería de un presupuesto de clausura conquistada del hombre con mera voluntad de dominación y no de fundamental acogida⁴⁷.

Así mismo, todos los esfuerzos subsiguientes reafirmarían y endurecerían esa incomunicación que es lo que, en el fondo, empobrece y angustia al hombre

⁴⁶ *Ibíd*, XVI.

⁴⁷ *Ibíd.*, 31.

contemporáneo en ocasiones incapaz de instaurar una comunicación personal con el mundo, con los demás, consigo mismo y con Dios.

La preferencia por la categoría del *encuentro* implica, para González de Cardedal que la Revelación sólo existe cuando acontece aquella intercomunicación de inteligencias y de libertades que en el amor transfiere el misterio personal como ofrenda–donación y no como autoafirmación o autosuficiencia. Desde esta perspectiva, el Dios personal, nos invita a la experiencia de un encuentro personal en el que prima la persona y el amor⁴⁸.

De igual forma, implica que la salvación del hombre tiene un presupuesto de anterioridad en oferta (Jesús) y que no es derivable de la mera programación y puesta en juego de los recursos del hombre, que no haría otra cosa que afirmar su propia incomunicación y despersonalización. Implica, por tanto, el convencimiento de que el fondo del ser es el amor y no el egoísmo, la entrega y no la dominación las que crearán salvación en la historia humana⁴⁹.

2.2 Encuentro con Dios en Cristo, acción del Espíritu Santo y encuentro interhumano

Dios, Cristo y el hombre están llamados a encontrarse entre sí por la acción del Espíritu Santo. Este sub-apartado, pretende dar contenido al título que nos antecede. Pues en nuestra opinión, el epígrafe agrupa a todos los actores que participan en la experiencia del encuentro cristiano que nace del deseo como huella de Dios en el ser humano.

Como ya hemos afirmado en varias ocasiones, Dios nos ha encontrado a nosotros en Cristo y por ello, en Cristo podemos nosotros encontrarle a Él. En Él nos encontramos a nosotros mismos y desde Él tenemos la posibilidad y sentimos la urgencia de realizar el encuentro con los demás. Estas palabras de González de

⁴⁸ *Ibíd.*, XXXVIII. Se hace necesario distinguir entre el Dios ser de la tradición metafísica y el Dios-Amor y Dios-persona de la tradición religiosa.

⁴⁹ *Ibíd.*, 31.

Cardedal definen la experiencia cristiana fundamental: Dios sale al encuentro del hombre en Cristo, experiencia centrada en el amor y en la persona.

Ahora bien, referirnos al encuentro entre el hombre y Dios es hacer presente el encuentro por excelencia entre el Padre y el Hijo acontecido en el Espíritu. Este encuentro como hemos mencionado, ocurre por la Encarnación a partir de la cual se nos presentan dos realidades: primera, Dios nos sale al encuentro en forma humana, a través de la persona de Cristo, Dios hecho hombre y la segunda, la humanidad participa del encuentro de la Trinidad por medio de Cristo, “hombre hecho Dios”.

«El Espíritu es lo que permite una comunicación en Dios [...] lo único que permite y posibilita una comunicación entre los hombres que no sea domesticación y reducción egoísta es el Espíritu»⁵⁰. En este sentido es válido decir que el Espíritu es quien garantiza la posibilidad de acceso a la mediación personal de Jesús por medio de la Iglesia en los sacramentos. El Espíritu saca al ser humano del individualismo inseparable al concepto de encuentro personal.

Por su parte, en Jesús se da el encuentro del hombre con Dios. Precisamente en cuanto que en Él se da el encuentro de Dios con el hombre o, lo que es igual, el encuentro con Cristo nos permite descubrirle como aquel que nos es dado por Dios como lugar de su encuentro y como aquel a quien nosotros hemos de darnos para encontrar a Dios.

La vida de Jesús está determinada por el amor y la entrega a la humanidad. En consecuencia, el encuentro con Él nos envía a los otros, porque los descubrimos como prójimos. El encuentro con Dios en Cristo tiene como presupuesto el encuentro interhumano, que al ser vivido en la dirección de los valores del Evangelio, le posibilitan.

A su vez, este encuentro entre personas nos acerca a la presencia de Jesús, pues el hombre en su encuentro con Cristo se convierte en testigo de esa presencia para los otros. Como hemos mencionado, es una especie de dinamismo que no se

⁵⁰ *Ibíd.*, 572.

agota porque el otro participe de las posibilidades de las que está dotada mi existencia, sino que su respuesta hace posible la actualización de mi condición intersubjetiva que es el encuentro con Él.

De igual manera, es importante tener presente que este encuentro entre seres humanos está llamado a no extinguirse en sí mismo. Pues, aunque es un encuentro personal que se realiza en comunidad, tiende hacia Cristo. Así, quienes son guiados por el Espíritu actualizan a Cristo y crean desde la reciprocidad el verdadero encuentro interhumano que deriva de la fe y orienta hacia ella. Recapitulamos lo dicho anteriormente en el siguiente esquema:

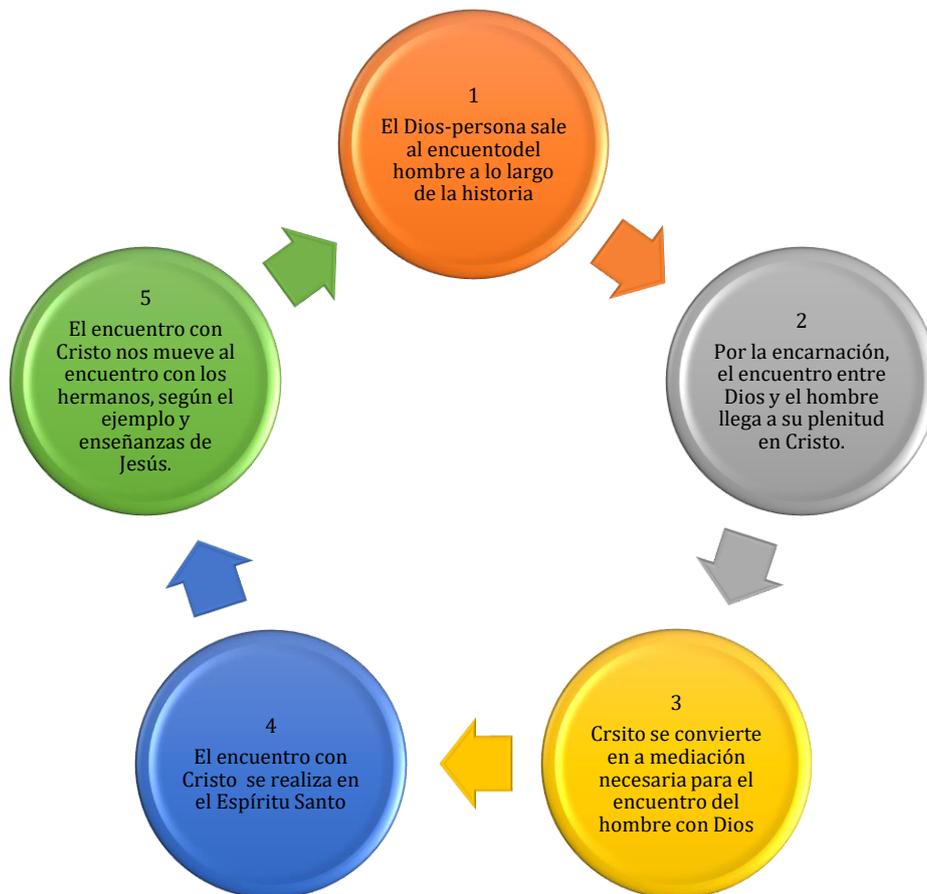


Figura 1. Esquema sobre el encuentro interhumano que deriva de la fe y orienta hacia ella.

Queremos finalizar este punto con unas palabras de la obra de González de Cardedal que, al mismo tiempo que sintetizan su pensamiento, nos sirven para concluir nuestra reflexión.

«El encuentro del hombre con Dios en Cristo suscita y exige el auténtico encuentro interhumano.

A su vez, el auténtico encuentro interhumano provoca y exige el encuentro con Dios, y si ese encuentro del prójimo con Dios es en la línea del Evangelio, es allí donde encontramos a Cristo; encuentro de Cristo que tiene lugar, por tanto, no en un primero, sino en un segundo momento.

La posibilidad no sólo de conocimiento, tanto del prójimo como de Cristo, que tienen lugar en el encuentro interhumano, sino, a la vez, de reconocimiento, acogimiento y amor, nos viene dada por el Espíritu, que es el que establece el lazo de unión entre Dios y los hombres y de los hombres entre sí»⁵¹.

3. Otra experiencia posible: el desencuentro

Hasta aquí nuestro interés ha estado centrado en construir las bases que nos permitan hablar de *encuentro* con Dios, al cual llegamos movidos por el deseo de Dios que Él ha impreso en nuestro interior. Así, hemos propuesto el término *encuentro* como categoría teológica, que nos ha permitido rescatar la dimensión dialogal y personal de la autocomunicación de Dios. De igual forma, se ha planteado tanto en el primero como en el segundo apartado la importancia del encuentro interhumano como presupuesto para el encuentro con Dios en Cristo.

En este tercer apartado queremos presentar la experiencia contraria, el desencuentro. No solo porque esta es una experiencia frecuente sino porque horadar en la experiencia antagónica nos ayuda a explorar la complejidad de esta realidad, nos permite ver mejor cómo se articula con la cuestión del deseo y también analizar con mayor nitidez los componentes que intervienen para que se dé realmente un encuentro.

⁵¹ *Ibíd.*, 572. El sustrato de todo encuentro ha de ser el amor si nos cerramos al amor también nos cerramos al encuentro.

Desde nuestra perspectiva, no asumir la posibilidad del desencuentro sería desconocer la realidad compleja del corazón del hombre que, como hemos referido se angustia al ir siendo incapaz de instaurar una comunicación personal con el mundo, con los hombres, consigo mismo y con Dios.

Desconocer la realidad del desencuentro sería minar las bases para un encuentro real con Dios que es presencia y ausencia, encuentro y desencuentro. Significaría negar la dinámica del deseo que implica el reconocimiento y aceptación de la otroidad de Dios como posibilidad de sentido y plenitud para nuestra existencia.

Por estas razones, hemos dividido este apartado en tres puntos. En la primera mostraremos una panorámica del desencuentro en el mundo actual, como una de las sendas del camino para el encuentro con Dios hacia la que nos mueven nuestros deseos. En la segunda como consecuencia de la primera, intentaremos dar contenido a la invitación del papa Francisco de difundir una cultura del encuentro, como una posible respuesta evangélica ante esta realidad.

3.1 La experiencia del desencuentro en el mundo actual

La palabra desencuentro es definida a través de términos como la discrepancia, la no coincidencia de opiniones. También se relaciona con realidades como la discordia y el conflicto. E inclusive se asocia a la violencia. Siendo todas estas situaciones distintas confluyen en la dificultad para el diálogo y para el encuentro.

¿Por qué es tan importante esta cuestión que en apariencia sería un tema colateral a la relación con Dios que estamos abordando? Porque sin encuentro, ni diálogo interhumano, el hombre se despersonaliza, se deshumaniza más aún, niega una de las características que le constituyen: la capacidad de apertura y relación.

La categoría encuentro tiene un carácter personal indispensable e insustituible porque, como hemos presentado, el encuentro con Dios en Cristo solo es posible a través del encuentro personal. Por eso, esta "deshumanización" -que ha

llevado al Papa Francisco a promover y a insistir sobre una "cultura del encuentro"- no solo tiene repercusiones en las relaciones interhumanas sino que afecta radicalmente nuestra relación con Dios, tal como hemos querido mostrar en la figura 1 y como se ha expuesto en la presentación de la cristología de González de Cardedal.

De hecho, al redescubrimiento teológico de la categoría "encuentro" como categoría que expresa esa relación con Dios, no le corresponde ni tampoco le acompaña nuestra cultura marcada precisamente por la proliferación de la experiencia contraria. Esto es, el desencuentro. Muestra de ello son algunos datos significativos que a modo de evidencia presento a continuación, ya que sintomáticos.

Los datos que los especialistas en demoscopia del «instituto nacional de estadísticas»⁵² nos ofrecen señalan que el porcentaje de divorcios en España va en aumento. Sólo en el primer trimestre del 2017 hubo 31.694 separaciones, lo que representa un 4,8% más que en la misma fecha del año 2016. De igual manera, los números en relación a la violencia de género registrados por las Naciones Unidas, indican que al año unas 50.000 mujeres mueren en todo el mundo a causa de este tipo de violencia.

Otro dato significativo también en relación con nuestro tema. Cuando el 96,7% de los hogares españoles utiliza el teléfono móvil, el 81,9% cuenta con acceso a internet, el 77,1% posee algún tipo de ordenador. Es decir, cuando pareciera que todo está dispuesto para el encuentro y la comunicación, nos sorprendemos con datos como los precedentes que son indicativos de que progreso no es sinónimo a desarrollo y que, paradójicamente, mayores progresos en la comunicación no traen de la mano un mayor desarrollo de las relaciones interhumanas. Datos que nos invitan a tomarnos en serio las palabras: «Difundamos una cultura del encuentro, capaz de derribar los muros que todavía dividen el mundo»⁵³.

⁵² Aumentan un 4,8% las separaciones en España, consultado por última vez el 24/01/18 www.elmundo.es › Inicio › Sociedad

³⁷ El Papa: "¡Difundamos una cultura del encuentro capaz de derribar los muros que aún divide el mundo! es.radiovaticana.va/news/2017/11/09/tweet_papa_francisco...9.../1347

Difundir una cultura del encuentro resulta complejo en un tiempo en el que construir muros y cerrar fronteras está presente en la alocución, en el pensamiento y la acción de los poderosos e influyentes de la tierra. Así pues, lamentablemente contamos con varios ejemplos: la zona desmilitarizada entre Corea del norte y Corea del sur, el muro entre Estados Unidos y México, la alambrada erguida en Ceuta y Melilla, la barrera que divide el territorio entre Israel y Cisjordania, la frontera entre la India y Pakistán, por mencionar algunos, dan cuenta de esta realidad que nos cuestiona, desafía y compromete.

De esta experiencia habitual ha quedado tocado nuestro vocabulario. Un indicio más de hasta qué punto se trata de una experiencia frecuente y traumática. Así se registra en expresiones usuales entre los jóvenes: “he tenido un encontronazo”, “he discutido”, “prefiero no encontrármela”, “ha estado borde conmigo”, “ha pasado de mí”, así podemos continuar enumerando un sin fin de situaciones que tienen en común la realidad del desencuentro en el encuentro entre personas.

Si estos desencuentros interhumanos en diferentes niveles constituyen un problema no solo para la convivencia social, la realización y crecimiento como personas sino también en relación a la trascendencia. Paradójicamente esta experiencia dolorosa y traumática está acrecentando el deseo de un encuentro íntimo, veraz, fundado en una relación de amor mutuo.

Ante la realidad de la tensión permanente entre el encuentro y el desencuentro interhumano admitimos que ésta no se supera sólo con la simple apertura hacia el prójimo. Esta apertura es necesaria, pero no es condición suficiente. Pues antes el ser humano ha de afirmarse desde el amor y la confianza en sí mismo y hacia Dios. Afirmación que le mueva a vivir desde los valores del Evangelio en actitud de conversión constante, a fin de privilegiar acciones que generen dinamismos de fraternidad y de solidaridad auténticos en la sociedad.

La tensión por lograr el encuentro profundo ha de llevarnos a asumir el conflicto y a construir la comunión con el diferente, con lo diferente, con las

diferencias, que nos habitan. Pues nuestra interioridad es el primer lugar donde estamos llamados a integrar, pacificar las diferencias y hacer vida el principio de que la unidad supera el conflicto (EG 227).

Aquí la solidaridad entendida en su sentido más hondo y desafiante, se convierte en un modo de hacer la historia. En un ámbito viviente donde los conflictos, las tensiones y los opuestos pueden alcanzar una unidad pluriforme que engendra nueva vida. Esto no significa apostar por un sincretismo ni por la absorción de uno en el otro, sino por la resolución en un plano superior que conserva en sí las virtualidades valiosas de las polaridades en pugna.

Cuando observamos la espiral de violencia, egoísmo, competitividad, cuando asistimos a la difícil experiencia de amar y ser amados nos hacemos conscientes de la complejidad y el misterio de lo humano y valoramos la urgencia de vivir una cultura del encuentro.

3.2 *Difundamos una cultura del encuentro*

En el punto anterior, hemos intentado mostrar la tensión real y permanente que habita nuestro hombre contemporáneo entre el encuentro y el desencuentro. Lo hemos hecho porque esta cultura del "desencuentro" repercute a la larga no sólo en la relación con los demás sino también en la relación con Dios y consigo mismo. Podemos decir que el desencuentro amenaza al encuentro en lo que éste tiene de relación personal, dimensión fundamental para el encuentro con Dios en Cristo y, en consecuencia, para descubrir en los propios deseos un camino para el encuentro con Dios.

Consciente de este problema y de su repercusión para todas las dimensiones de las relaciones interpersonales y por tanto, también la fe, el papa Francisco a lo largo de sus cinco años de pontificado ha ido dando contenido a lo que en principio pensábamos era una expresión más dentro de su discurso, sus homilías y su mensaje. Nos referimos al enunciado tantas veces por él pronunciado de *cultura del encuentro*.

La cultura del encuentro es una categoría amplia⁵⁴, en referencia a nuestro trabajo lo adoptamos para validar y sustentar la afirmación ya planteada y su intrínseca articulación: El encuentro del hombre con Dios en Cristo suscita y exige el auténtico encuentro interhumano. A su vez, el auténtico encuentro interhumano provoca y exige el encuentro con Dios, y si ese encuentro del prójimo con Dios es en la línea de los valores del Evangelio, es allí donde encontramos a Cristo, porque el verdadero trato con el Señor implica el deseo de amar a quienes Jesús ama.

A la luz de esta reflexión, la cultura del encuentro es una invitación que encarna y actualiza el pensamiento de González de Cardedal en tanto que el encuentro al que se nos invita pasa por Dios y termina en el hermano y viceversa pasa por el hermano y termina en Dios.

Si nos remontamos a sus antecedentes la primera vez que se empleó fue en 1999⁵⁵. Pero será especialmente en la exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2013) donde consolidará su importancia⁵⁶. De igual modo, el capítulo VIII de la exhortación apostólica post sinodal *Amoris Laetitia* del año 2016, hace referencia a esta invitación⁵⁷.

Aunque la expresión ha ido tomando raigambre como categoría teológica, ya todavía cuando era cardenal de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio en su homilía de 1999 señaló cinco indicios de despedida de la modernidad y que apuntaban a un futuro. Pues estaban conquistando terreno y se erguían como aspectos a discernir en orden a la naciente cultura globalizada. Los presentamos de manera breve pues

⁵⁴ . Julio L. Martínez, *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación para Europa* (Maliaño: Sal Terrae, 2017). Desde el año 2012 este sacerdote jesuita es rector de la pontificia universidad de comillas. En su obra pretende una elaboración a partir del enunciado *cultura del encuentro* desde la perspectiva teológica/filosófica dedicada a la moral y en clara referencia a la doctrina social de la Iglesia. Una reflexión que quiere iluminar la realidad diversa, compleja y desafiante a la que Europa hoy asiste.

⁵⁵ Jorge Mario Bergoglio, "Educar en la cultura del encuentro", en *Papa Francisco y la familia. Enseñanzas de Jorge Mario Bergoglio-Papa Francisco acerca de la familia y de la vida 1999-2015* (Madrid: Romana, 2015), 62-73. El 01/09/1999 en el marco de una conferencia a la *Asociación cristiana de emprendedores* y ante la cultura del fragmento o la no integración, el entonces arzobispo de Buenos Aires abre la propuesta de la "cultura del encuentro".

⁵⁶ Martínez, 60 considera que los números que van del 221 al 227 de EG constituyen los cuatro puntos cardinales para ubicar la cultura del encuentro y del diálogo que propone el papa.

⁵⁷ Esta invitación es de igual forma expresada en la homilía de la eucaristía del 13/09/16 y en el mensaje a los argentinos del día 30 de ese mismo mes y año.

resultan interesantes para comprender mejor qué está detrás de esa expresión acuñada de "cultura del encuentro"⁵⁸:

- a) *Vivir con realismo encarnado*, manteniendo al hombre y a la mujer como centro, considerando su pertenencia cultural e histórica, su complejidad con sus tensiones y límites, asumiendo lo real del ser humano frente a lo virtual y lo aparente.
- b) *Mantener viva la memoria* que es potencia unitiva e integradora, ante la tentación del borrón y cuenta nueva.
- c) *Dar el paso desde los refugios culturales hacia la trascendencia que funda*, el hombre de hoy, al carecer de memoria y haber perdido los puntos de apoyo objetivos, tiende a refugiarse en la reconstrucción del ayer, como una construcción del deber ser cultural, confundiendo de esta manera la llamada a la trascendencia.
- d) *Universalismo integrador a través del respeto por las diferencias*, integrándonos en una nueva organicidad vital, en la que nos incorporamos sin renunciar a lo nuestro, a algo que nos trasciende. Además del respeto por las diferencias, este universalismo integrador que el papa propone debe realizarse mediante *el ejercicio del diálogo*, como la vía más humana para la comunicación. Diálogo que requiere paciencia, claridad, buena disposición hacia el otro; que no excluye la confrontación, ni la utopía... pero sí la pretensión de que nuestros puntos de vista sean únicos o absolutos. *El ejercicio de la autoridad*, solamente se realiza poniéndose totalmente al servicio y abriendo espacios de encuentro que nos brindan los nuevos vínculos sociales.
- e) El último elemento que señala es la *apertura a la vivencia religiosa comprometida, personal y social* en este punto lo religioso es una fuerza creativa al interior de la vida de la humanidad y dinamizadora de cada existencia que se abre a la experiencia del encuentro.

⁵⁸ Bergoglio, "Educar en la cultura del encuentro", en *Papa Francisco y la familia. Enseñanzas de Jorge Mario Bergoglio-Papa Francisco acerca de la familia y de la vida 1999-2015*, 66-69.

Al iniciar este capítulo segundo, decíamos que el hombre moderno se ha constituido como el centro de sí mismo y del mundo en su afán por afirmar lo humano y en detrimento de prescindir de los otros y de Dios como Otro. De igual manera, observamos que el papa señala como primer elemento a la hora de construir esta cultura del encuentro el poner al otro como centro. Expuesto en esta forma, pareciera que el pontífice da continuidad a esta idea modernista, cabe pues preguntarnos ¿hacia dónde apunta esta centralidad del hombre?

Nuestra intención dista mucho de pretender dar una respuesta cerrada a este planteamiento, sin embargo, sí nos animamos a rescatar algunas expresiones del propio papa Francisco que podemos considerar como parte de la respuesta.

“Salir”, verbo que ha pronunciado en diferentes contextos y realidades, suele ir de la mano con: “hacia las periferias”, “a los pobres”, “a la calle”. O precedido por una Iglesia en salida con una finalidad: “dar vida”, “armar lío”, “sacudir”. Expresiones todas que nos llevan a pensar que la centralidad del hombre y la mujer a la que Francisco hace referencia tiene que ver con una centralidad descentrada.

En nuestra opinión, centralidad descentrada, nos habla del hombre y la mujer que con sus límites y fragilidades, problemas y necesidades, tristezas y nostalgias, asumen la complejidad de lo humano, se arriesgan y salen de sí. Se levantan, se reconocen parte de un todo y asumen las partes de ese todo, que es la humanidad mal herida por la pobreza, las guerras, la indiferencia, la soledad, la falta de sentido, la corrupción, las injusticias, la barbarie, la muerte. En una expresión, una sociedad mal herida por el desencuentro.

Hombre y mujer conscientes de que la ciencia, el conocimiento, la tecnología, el prestigio, el poder, el placer son bienes efímeros que no ofrecen solidez duradera, ni plenitud a la existencia humana. De hombres y mujeres cuyo centro ya no está en sí mismo y para sí, sino hombre y mujer en salida de sí mismos, hacia el encuentro con los otros y con el Otro. Teniendo como horizonte al hermano, viven descentrados de sí mismos. Capaces de vivir abiertos al diferente, al trascendente. Esto es, a Dios.

4. Algunas consideraciones conclusivas

Si al finalizar el primer capítulo decíamos que Dios por medio de su palabra creadora ha impreso en el ser humano la huella de su deseo haciéndolo capaz de Él, ahora al concluir el capítulo segundo afirmamos que el encuentro es movido por el deseo de Dios. Pero, a la vez el encuentro con Él moldea, da forma, transforma nuestro deseo. En efecto, el encuentro con Jesús da un nuevo horizonte a la vida y con ello una orientación definitiva.

Esta realidad acontece por medio de la encarnación de Cristo que es la condición de posibilidad para el encuentro entre Dios y el hombre, porque en Cristo Dios ha salido a nuestro encuentro. Expresado con otras palabras, el ser humano puede encontrar a Dios, porque Dios antes ha salido a su encuentro mediante la encarnación de Cristo.

Esta autocomunicación de Dios en Cristo ocurre en la historia y por la Palabra. Se expresa como invitación al hombre que responde con fe y confianza en un diálogo personal con Dios que no excluye la dimensión comunitaria del encuentro. Fe, confianza, diálogo y comunidad son elementos fundamentales para que el deseo pueda ser transformado. Así la categoría encuentro se presenta como válida para expresar el carácter histórico, personalista, presencial y comunitario de la fe y de la existencia cristiana. Es más, nos permite rescatar la dimensión personal y dialogal de Dios tan importante al referirnos a la experiencia de Dios.

A partir de la Encarnación Dios ya no es sólo el absoluto, el fundamento, el fin del hombre, sino también como insiste González de Cardedal, Dios es el Padre de nuestro Señor Jesucristo, el Dios cercano y fiel, que se acerca a la humanidad.

Jesús, por su parte, no asume nuestra condición humana para suplantar o suceder a Dios. Viene para expresarlo en el tiempo de los hombres, porque como Hijo encarnado pertenece a su ser desde toda la eternidad. Su humanidad es la expresión temporal, común con nosotros, de su filiación que le es común con el Padre. Por eso, al ser glorificado y asumido a su gloria en la resurrección, todos los

hombres hemos descubierto cuál es nuestro puerto final: compartir la vida de Dios⁵⁹.

Jesús hoy sigue haciendo posible nuestro encuentro con Dios. Él conoce los secretos del Padre, está en el Padre (Jn4, 10-11) Sólo quien conoce puede revelar y solo quien posee da⁶⁰ y, en consecuencia de la afirmación anterior, en el encuentro con la persona de Jesús, el hombre se reconoce a sí mismo con sentido, con misión y con futuro.

Todo ello ocurre al confrontar el hombre su vida con la vida de Cristo, en cuanto que desde ella nuestro vivir aparece como gracia y como tarea. Es decir, como libertad posibilitante y como quehacer liberador. En este sentido, el hombre en Cristo encuentra el modelo para la transformación de su deseo, para configurar su deseo al modo de Dios.

Jesús revelador de Dios, nos enseña con su vida el modo de construir la cultura del encuentro en este mundo. Profundizar en sus deseos, en su estilo de vida, es el camino seguro para el encuentro con Dios.

El encuentro interhumano no solo es presupuesto para el encuentro con Dios en Cristo, sino también consecuencia de este encuentro. Expresado con las palabras de González de Cardedal: "El encuentro del hombre con Dios en Cristo suscita y exige el auténtico encuentro interhumano. A su vez, el auténtico encuentro interhumano provoca y exige el encuentro con Dios y si ese encuentro del prójimo con Dios es en la línea del Evangelio, es allí donde encontramos a Cristo".

De igual forma, al reflexionar sobre el concepto "cultura del encuentro" desarrollado por el actual pontífice observamos cómo "lo social" y "lo teológico" no están separados sino intrínsecamente unidos. Pues se nos invita a volver la mirada y contemplar el misterio de la Trinidad que es diversidad, que es relación que es unidad, comunión y que es salida de sí.

⁵⁹ González de Cardedal, *El hombre ante Dios*, 114-115.

⁶⁰ González de Cardedal, *Jesús de Nazaret*, 34.

La Encarnación es expresión de esta salida de Dios hacia el ser humano. Salida para un encuentro que nos orienta hacia un modelo nuevo de relación y de valoración de lo humano, que permite renombrar la experiencia de intimidad entre el creyente y Dios como un encuentro con el otro, con el diferente, no como distinto de mí sino en tanto que no soy yo. Cultura del encuentro como modo de vivir y como medio para transformar la sociedad partiendo del sujeto que es guiado por la gracia.

«La verdadera voluntad del hombre es el querer divino (...) No apropiarse de nada es el único método para obtener lo infinito»⁶¹
Maurice Blondel

III CAPÍTULO

DEL DIOS DESEADO AL DIOS CREÍDO

Las páginas presentadas en los capítulos anteriores nos permiten afirmar que el camino para el encuentro entre el hombre y Dios ha sido iniciativa divina, pues Dios es quien ha llamado al ser humano a la existencia. Para este encuentro dejó su huella impresa en la creación y, sobre todo, en el interior de la persona como deseo. Para ese mismo encuentro, Dios en Cristo se ha revelado.

Por esta acción inicial de Dios podemos decir que el hombre no desearía a Dios si antes no hubiera sido deseado por Él. De igual modo, no buscaría a Dios si antes Dios no le hubiera buscado. Así, por este dinamismo existe entre el individuo y Dios una estrecha relación de afinidad, por medio de la cual podemos observar que la absoluta infinitud de la vida de Dios tiene su punto de referencia en la finitud humana.

⁶¹ Maurice Blondel, *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*, (Madrid: BAC, 1996), 434-435.

El misterio infinito de la Trinidad, al llegar al mundo en la persona de Cristo, se muestra como la bondad suprema y, en cuanto tal, como destino último del ser humano. En efecto, haciendo nuestra la reflexión de González de Cardedal, mencionamos al finalizar el segundo capítulo que en Cristo todos los hombres hemos descubierto cuál es nuestro puerto final: compartir la vida de Dios⁶², o expresado con otras palabras, Dios es el fin del hombre.

Ahora bien, que Dios sea el horizonte último de la persona, implica que es a la vez objeto de su deseo. La tradición teológica se ha referido a esta realidad como “apetito natural” o “deseo natural”⁶³. Al respecto hemos expuesto en el primer capítulo que Dios trasciende nuestro deseo. El don de la *gracia* no ocurre por nuestro deseo sino que es la libre voluntad del donante (Dios) la que despierta el deseo en aquel (hombre) que ella quiere alcanzar.

Es cierto que a este fin sólo se llega por la gracia, pero no menos cierto es que el deseo de Dios pertenece a la esencia misma del ser humano. Es la gracia la que le descubre al ser humano la posibilidad de contemplar el ser de Dios. Este dinamismo exige un modo particular de relación que implica, como hemos expuesto, reconocer a Dios como otro diferente del propio ser, dotado de libertad.

Precisamente, esta diferencia o distancia entre el deseo y la alteridad de Dios garantiza la propia alteridad del ser humano. Es condición necesaria para el encuentro con Él y para poder establecer la distinción entre la experiencia religiosa que nos lleva a la unión con Dios como deseo y la experiencia teologal que nos conduce a la unión con Dios como amor de fe, que integra el elemento cordial de la fe y la obediencia del amor que es principalmente adhesión del corazón y no simple subjetivismo.

⁶² González de Cardedal, *El hombre ante Dios*, 114-115.

⁶³ Expresión a la que hemos hecho referencia en el primer capítulo a partir del planteamiento que H. De Lubac ha recogido de la tradición teológica. El apetito natural o deseo natural es traducido por la aspiración natural del ser humano a Dios. Esto es, a la visión beatífica de Dios, como último fin del ser humano. Igualmente, recordamos que la naturaleza humana consiste en no ser simplemente naturaleza, en el sentido de naturaleza finita, determinada, particularizada, pues en tanto que criatura espiritual dotada de razón, el hombre puede acercarse y unirse con Dios.

Recapitulando los párrafos precedentes, hemos indicado cómo en el primer capítulo se ha abordado el tema del deseo como realidad que nos abre a Dios, y en cierto modo, hemos concluido que es precisamente el deseo el motor del "encuentro". Una categoría fundamental para comprender la experiencia de Dios en la que se ha profundizado en el capítulo segundo.

Pero, pareciera que con el encuentro concluye todo (o con nuestra terminología: que el deseo encuentra plenitud en él) y, siendo una realidad cierta, también peca de sesgada. Pues ya es mucho que el deseo no "cosifique" y se produzca realmente un encuentro "interpersonal", pero además precisamente en este encuentro interpersonal se educa el deseo. Por ello la necesidad de pasar del Dios deseado al Dios creído que presentaremos en este capítulo tercero, mediante el desarrollo del modelo de la personalización o de la transformación.

En efecto, que deseemos a Dios no es más que el reflejo de su huella. Sin embargo, su deseo en nosotros es más profundo, no se queda solo en un encuentro. La huella del deseo profundo de Dios transforma al ser humano mediante un proceso de configuración con la persona de Cristo, imagen de Dios. En desarrollar esta diferencia y en enfatizar la importancia de la afectación-transformación del corazón del ser humano en el proceso de configuración con Cristo versa el contenido del presente capítulo, el cual hemos estructurado en tres apartados.

Partiendo de que el deseo de Dios es el origen del desear humano y el desencadenante del encuentro. El encuentro, a su vez, provoca un proceso de transformación que consiste en un dinamismo donde la finitud humana abriéndose a la trascendencia de Dios aprende a desear como él y a elegir lo que él desea. Este apartado se abre a una pregunta: ¿qué le falta al deseo humano para que el hombre pueda encontrarse con Dios al modo de Dios?

El segundo apartado del capítulo busca horadar en esta cuestión. De hecho, el deseo ha de ser transformado según la realidad de Dios, pues en la relación con Dios la condición de posibilidad para que el deseo pueda ser transformado consiste

en que éste entre en una dinámica de desapropiación, de transformación del corazón que es gracia divina y proceso humano.

En el tercer apartado, mostramos por medio de dos testimonios la acción del corazón transformado, la experiencia transformadora del amor de fe que obra en favor del amor, ensancha nuestra interioridad y, nos mueve por la gracia del Espíritu a la práctica del amor que Dios por medio de Jesús nos enseñó. Por último, finalizamos con algunas intuiciones en forma de consideraciones conclusivas sobre el camino de transformación de los deseos al modo de Dios.

1. Un Dios deseado

El hombre es un ser abierto, un ser en el mundo, un ser de deseo y el deseo de Dios pertenece a su misma esencia. El dinamismo del deseo impulsa al hombre más allá de sí mismo y le permite vislumbrar un horizonte distinto de él que le atrae. Es más, le configura todo su ser y su actuar. Si algo caracteriza al deseo es que moviliza al ser humano hacia el “más”, hacia el infinito, hacia el trascendente, hacia Dios.

En este sentido, constatamos en la sociedad actual un interés renovado por la búsqueda de lo espiritual en la vida del hombre. La reflexión-estudio y la práctica-experiencia de la realidad de Dios en la vida del ser humano es una necesidad que va en aumento y que se expresa en las más variadas formas y prácticas.

Los grupos de oración, meditación de la sabiduría oriental, india, chamánica, la lectio divina, el mindfulness unido al arte de pensar en positivo, interpretar sueños o respirar en forma correcta, entre otros, nos hablan de esta necesidad creciente y de los caminos que el hombre de hoy transita para satisfacerla.

Esta variedad en la forma de expresar la experiencia de Dios nos lleva a pensar que el mundo de hoy parece haber pasado de la fe determinada por los límites de la razón, característica propia de la modernidad, a un mundo donde la

aproximación a lo real ha adquirido connotaciones casi mágicas. Un mundo además en el que lo religioso cuenta y mucho.

Sin embargo, ante la constatación del retorno de lo religioso, no podemos negar su ambigüedad. Por un lado, percibimos una búsqueda urgente de Dios pero, por otro, observamos cómo lo religioso se confunde con lo extraordinario, con características más de entretenimiento o de turismo religioso, que de transformación real y profunda de la vida.

Cierto es que el ser humano por naturaleza aspira cada vez más a una vida plena pero habría que precisar. Pues alcanzar esta aspiración no se traduce ni se reduce a una sensación de bienestar personal, propia de las prácticas orientales (aunque, la mayor parte de los miembros de nuestra sociedad así se vivan), sino que esta aspiración se realiza no en la progresión cuantitativa sino en la plenitud cualitativa de un bien que deseado. Encierra en sí la totalidad de sentido y, por ello, es capaz de transformar el interior. Esta comprensión es más afín a la tradición judeocristiana.

Se impone entonces la necesidad de un discernimiento que gire en torno a lo teologal. Es decir, que discierna sobre la fe, la esperanza y el amor, ya que estos solo se manifiestan y se expresan en el contexto de una relación interpersonal y por medio de actos culturales, pero también en la vida concreta, en la experiencia.

En este sentido, hemos tomado distancia de la posibilidad de considerar a Dios como una fuente de bienestar personal o como una simple proyección de un deseo humano que cosifica a un sujeto. Pues el deseo profundo ciertamente conduce a Dios. Es, de hecho, un camino hacia Él. Es también un encuentro con Él que pasa por la persona de Cristo y desde Él nos compromete con el hermano.

En este apartado queremos ahondar en aquellas experiencias que nos permiten hablar de la realidad de un Dios deseado. Intentamos construir las bases que permitan presentar en nuestro discurso el deseo religioso y la experiencia cristiana como parte de un proceso de encuentro y relación con Dios que,

iniciándose precisamente con el deseo, da paso a la experiencia teologal. De hecho, ésta fundamenta el deseo, pues sólo el ser humano que cree y confía puede dejar moldear su deseo por Dios. Esta transformación paulatina también del afecto al modo de Dios, es lo que precipita el encuentro auténtico y transformador con Él.

1.1 *El deseo de Dios*

Queremos abrir este apartado con un escrito de San Agustín que expresa la realidad del sentimiento que habita en el interior de cada ser humano en referencia a Dios: el deseo de Dios, a través del cual el hombre puede dar un cauce diferente a su constante desear.

«¿Qué es lo que amo al amarte a ti? No es la belleza del cuerpo, ni su gracia percedera, ni el brillo de la luz del agrado de mis ojos, ni las dulces melodías, ni los cantos de variados tonos, ni el suave olor de flores, ni los perfumes, ni los aromas, ni el maná, ni la miel, ni los miembros hechos para los abrazos de la carne. No, no es todo eso lo que amo, cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, cuando amo a mi Dios, amo una luz, un perfume, un aliento, un abrazo... Es la luz, la voz, el perfume, el abrazo del hombre interior que hay en mí, allí donde resplandece para mi alma a la que ninguna extensión puede limitar, allí donde suenan unas melodías que el tiempo no puede llevarse, allí donde se desprenden unos perfumes que no se disipan con el viento, allí donde se degusta un alimento que ninguna avidez puede agotar y unos abrazos que ninguna saciedad puede aflorar. Esto es lo que yo amo cuando amo a mi Dios»⁶⁴.

Desear no es solo un sentimiento más entre otros, es además una característica muy personal en la concreción del yo humano. Tal como se desprende del texto, el hombre puede desear de otra manera, puede desear a Dios y este deseo consiste en amarle. De hecho, esta posibilidad es la que queremos exponer brevemente en el presente punto con la finalidad de dar contenido a la experiencia del deseo religioso. Se trata, pues, del primer eslabón de este capítulo que aborda el paso del Dios deseado al Dios creído.

⁶⁴ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Libro X, Capítulo 6, número 8, (Madrid: Apostolado de la prensa, 1951), 237.

Lo primero que debemos considerar es que el deseo en su estado más puro es una fuerza que nos identifica en lo más propio. Pues, somos movidos por deseos y, a la vez, desear es lo que nos caracteriza, no solo es la esencia del ser humano sino también expresión de nuestro yo personal. De hecho, lo que deseamos manifiesta en cierto modo lo que alberga nuestro corazón.

Cuando el objeto de nuestro desear es Dios ocurre una dinámica semejante a la expuesta en el capítulo primero y que ahora recordamos en forma sucinta: a) el ser humano no deja de desear, pues de forma permanente es movido por lo que hemos llamado fuerza interior que lo impulsa hacia la búsqueda de algo nuevo; b) el hombre siempre quiere más porque entre lo que desea y lo que alcanza no hay correspondencia; c) la vía que se abre (...) es la de la inevitable trascendencia de la acción humana, es la del único necesario, es decir, la cuestión de Dios.

Profundizando en el dinamismo del deseo religioso, descubrimos que, el deseo de Dios es a la vez punto de partida y de llegada. Es condición necesaria para el camino del encuentro con Él. Este aspecto posee una particular relevancia que queremos evidenciar mediante un ejemplo práctico:

Anais, es una joven de 22 años, catequista de Confirmación. Nos dice que en los encuentros para la formación de catequistas ha vivido momentos gratos de oración. En la actualidad experimenta la necesidad de ratos prolongados, motivo por el cual está pensando formar parte del grupo de oración y apostolado de su parroquia. Ahora nos preguntamos: ¿qué ha pasado en el mundo interior de Anais que le mueve a desear más oración e inclusive mayor compromiso?

Entre las respuestas que se pueden expresar y sin entrar en aspectos psicológicos que pueden tener otras hermenéuticas, en el fondo este proceso muestra que el encuentro con Dios redundará en mayor compromiso y lejos de agotarse instaaura un dinamismo de búsqueda que no es otra cosa que descentramiento y salida. De igual manera, el ejemplo de Anais nos coloca en sintonía con el pensamiento ya referido de Maurice Blondel en *la acción*. Esta joven es movida a más oración y mayor compromiso porque ya ha vivido esta experiencia,

ha alcanzado el deseo y, este antes que saciarse se abre a más, porque ya ha encontrado lo que jamás alcanzará hasta el fondo y que pierde desde el momento en que la ha vivido⁶⁵.

La experiencia de Anais es la de todo creyente que en su búsqueda de Dios es alcanzado por Él e introducido en un proceso de profundización que comienza con el deseo y se va desarrollando a través de él. El deseo religioso, huella, expresión del Dios que nos creó para sí, es punto de partida y de llegada de toda experiencia religiosa. Y esto a su vez, va forjando convicción.

De esta manera, como venimos exponiendo, el deseo de Dios es, en cierto modo, el escenario antropológico donde se realiza la experiencia cristiana teologal. Ciertamente es que el conocimiento de fe nos viene por la luz de la Revelación, pero ésta se efectúa por la capacidad que posee el ser humano de abrirse al infinito, a Dios. Un Dios que tiene la iniciativa, que desborda todo deseo y a la vez responde a la aspiración siempre mayor del corazón del hombre. Dinamismo por el cual la finitud humana se va abriendo a la trascendencia de Dios.

Continuando con nuestro planteamiento, podemos decir que la persona se realiza desde arriba, desde lo que le trasciende. Desde lo inobjetivable. Esto es, desde la inmediatez de Dios. Pero ¿qué hacemos con el barro, la tierra que es el hombre? Al entender al ser humano como deseo de lo trascendente, quizás no se ha acertado del todo en el qué hacer con lo humano, más aún, ¿Cómo entender la relación entre lo humano y lo espiritual?

Como hemos referido en el primer capítulo, desde la perspectiva del psicoanálisis, el deseo religioso está asociado al principio del placer y conlleva la necesidad de la gratificación. Al tener como objeto una realidad inaprehensible, el ser humano permite con cierta resistencia o dificultad la confrontación con la alteridad. Con lo cual se corre el riesgo de convertir a Dios en objeto imaginario utilizado en función de nuestras necesidades infantiles.

⁶⁵ Blondel, 434.

Inclusive la mejor aspiración del deseo, la autotrascendencia en el otro, puede resultar ser una proyección de fantasías de omnipotencia, en la que Dios representa lo que en realidad queremos ser. En general, desde esta perspectiva los deseos son valorados desde la sospecha, pues el ser humano pareciera ser incapaz de relacionarse con Dios al modo de Dios. Aunque accesible en Cristo, Dios no es agotable por la mente humana. Entonces, ¿qué camino se nos abre?

1.2 *Experiencia cristiana y la fe*

El hombre como decía Von Balthasar es un ser con un misterio en su corazón que es mayor que él mismo⁶⁶. Misterio que busca alcanzar y con el cual no puede coincidir. Recordando a Maurice Blondel, el ser humano experimenta una desproporción interior entre ese más que lo habita y lo que desde sí mismo puede lograr, puede alcanzar de ese “más”.

Sin embargo, ese más que lo habita, que llamamos Dios, es lo que permite que el deseo se transforme en un deseo descentrado, transcendido. Entonces, desear se convierte en una forma de amar, pues el Dios que ha salido al encuentro del hombre se ofrece como camino para que el ser humano en su respuesta sea capaz de recorrer a la inversa el modo cómo Dios vino hasta nosotros.

Es por ello que en esta sección nos acercaremos a la relación establecida entre la experiencia cristiana y la fe, como un paso más que nos oriente hacia la transformación del deseo. Puesto que la experiencia cristiana implica relación con el tú de Dios mediante la persona de Cristo y la acogida-respuesta del hombre mediante la fe. Esta experiencia será necesaria para la comprensión del paso de la «unión con Dios como deseo, a la unión con Dios como amor de fe»⁶⁷.

Comenzamos señalando que hablar de la experiencia cristiana y de la fe es hacer referencia a la experiencia de Dios que en Cristo realiza el creyente. Es ser

⁶⁶ Hans Urs Von Balthasar, *La oración contemplativa*, trad. José Luis Albiza, 3ª ed. (Madrid: Encuentro, 2007), 16.

⁶⁷ Javier Garrido, *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, (Santander: Sal Terrae, 1996), 29.

consciente, por un lado, del presupuesto por excelencia de la presencia de Dios en el interior de cada ser humano y, por otro, recordar el valor de la experiencia religiosa como relación personal, pensada, querida, probada, comprometida con la vida, inserta en la comunidad humana. Es el descubrimiento de la presencia divina. Es la conciencia de la vida bajo la acción de Dios⁶⁸.

La experiencia religiosa constituye una práctica que está en la base de la experiencia cristiana y la fe. Aquí nos limitaremos a recordar en forma breve algunos de los aspectos que la caracterizan: a) la experiencia religiosa afecta la globalidad de la persona, en ella se hace presente el entendimiento, el elemento volitivo y las potencialidades afectivas; b) la presencia de Dios se hace perceptible a la conciencia del hombre en los signos que refieren a Él, pues en la experiencia religiosa Dios no se hace presente en forma directa, sino por medio de mediaciones; c) la iniciativa de la experiencia religiosa es de Dios. En ese sentido la actitud del ser humano es de recepción-acogida en libertad y confianza.

Cabe destacar que estos aspectos característicos de la experiencia religiosa valorados en su conjunto impiden caer en el subjetivismo intelectual o sentimental, debido a la intervención del entendimiento, la consideración de las potencialidades afectivas que incluye el aspecto sensitivo y corporal. La experiencia religiosa, el encuentro con Dios afecta a la totalidad de la persona.

La experiencia cristiana y experiencia de fe coinciden en la existencia personal. Ambas constituyen un dinamismo por medio del cual una requiere a la otra. La fe exige la experiencia y está llamada a desarrollarse en experiencia, puesto que sin experiencia de la realidad cristiana no es posible el acceso a la fe. Por este motivo, la propia existencia es el ámbito de la fe y, a su vez, podemos decir que la experiencia es fruto de la fe, en tanto que la fe genera de manera constante experiencias nuevas. Pues siendo, la fe fundamentalmente relación, cada vez el encuentro es nuevo.

⁶⁸ Giovanni Moioli, "Teología espiritual", en Diccionario teológico interdisciplinar, Vol.1, (Salamanca: Sígueme, 1982), 41.

En este dinamismo, es conveniente recordar que el objeto de la fe (Dios) se hace vida por el sujeto (ser humano) que experimenta la tensión entre la propuesta gratuita del don de la fe y su apropiación. Puesto que Dios se da en la propuesta y su acogida provoca no solo al entendimiento sino al corazón, ya que comprenderse requiere adhesión. Por eso este encuentro entre lo objetivo y lo subjetivo la tradición lo ha llamado “experiencia cristiana” que se fundamenta en el constante conformarse de Cristo en el creyente⁶⁹.

Dicha experiencia, la vive el creyente en la relación personal con Cristo. Dios que sale al encuentro del hombre en la persona de Jesús. Y, al salir, pone a prueba al ser humano en el ejercicio de su libertad, puesto que en este encuentro el hombre se confronta con el ser y hacer de Jesús y reconoce la misión, el compromiso al que es llamado. De esta forma, no sería incorrecto expresar que la experiencia de la fe antes que pensada es una fe creída y vivida.

Es importante considerar que Dios no solo es experiencia, pues Él trasciende toda experiencia. En ese sentido la experiencia cristiana es invitada a percibir a Dios y a confiar en su acción. Mientras que la fe tendrá que orientarse mediante otros registros, pues Dios será siempre mayor a la experiencia.

Con razón J. Ratzinger afirmaba que «la fe significa la salida de lo visible y mensurable hacia algo mayor (...) lo que conviene al hombre no es lo conforme a la meta momentánea sino lo conforme a la eternidad»⁷⁰. Así, el creyente tendrá que avanzar de manera continuada en la fe para realizar una verdadera experiencia de la fe, pues se crece de fe en fe, de gracia en gracia.

Esta relación de afinidad entre el ser humano y Dios, expresada en la experiencia cristiana mediante la fe vivida, nos lleva a precisar que el ser humano en tanto que es apertura trascendental se realiza a través del deseo de Dios, el más que le trasciende y que no puede apropiarse.

⁶⁹ Jesús Manuel García, *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*, (Salamanca: Sígueme, 2015), 27.

⁷⁰ Pedro Jesús Lasanta, *Cardenal Ratzinger. Diccionario de enseñanzas. Para comprender el pontificado*, (Logroño: Horizonte, 2007), 271.

De esta manera, el carácter esencial del deseo humano se enraíza en la afectividad, en el corazón del hombre. Desde allí se religa (deseo religioso), se relaciona con Dios y allí es dónde puede ser transformado. Esta verdad del corazón del hombre establece una clave determinante: la experiencia cristiana existe solo cuando el horizonte de la experiencia es el “más” de Dios.

Al finalizar este primer apartado del capítulo tercero queremos presentar una de las intuiciones que surgen a partir del contenido desarrollado: el deseo de Dios dentro de la experiencia cristiana es fuerza que la dinamiza. A la vez, se encuentra limitada por una cierta incapacidad humana para relacionarnos-encontrarnos con Dios al modo de Dios. Esta incapacidad ha sido descrita como una tendencia del hombre que busca a Dios para apropiarse, para satisfacer sus necesidades.

Ahora bien, en el desarrollo de estas páginas hemos argumentado que el hombre desea a Dios y le busca porque antes ha sido deseado y buscado por Él. En este sentido cabe preguntarse ¿qué le falta al deseo humano para que el hombre pueda encontrarse con Dios al modo de Dios?

2. Un Dios creído

En el apartado anterior hacíamos mención al deseo religioso y a la experiencia cristiana como partes del proceso de encuentro-relación con Dios que comienza en el deseo y que “termina” en la experiencia teologal. Pero, ¿cómo puede el ser humano dar este salto desde la satisfacción de las necesidades y el placer a la dinámica del abandono confiado? O, como nos hemos cuestionado al finalizar el primer apartado ¿qué le falta al deseo humano para que el hombre pueda encontrarse con Dios al modo de Dios?

En este punto, pretendemos abordar los planteamientos señalados a partir del trabajo realizado por el teólogo Javier Garrido⁷¹, de quien tomaremos algunas

⁷¹ Sacerdote franciscano, es licenciado en filosofía y teología por la universidad de Friburgo (Suiza). Está dedicado de manera especial a la formación de grupos de adultos y a acompañar

consideraciones en relación a la transformación del deseo. De esta manera, queremos, por un lado, señalar la importancia de la fe en el desarrollo de la vida teologal que emerge en el proceso de transformación del deseo y, por otro, indicar algunos aspectos de la propuesta de transformación del deseo que se desprende de la reflexión realizada por este teólogo.

Todo ello movido por la certeza que motivó la elaboración de estas páginas: En descubrir el deseo de Dios en nuestras vidas consiste la espiritualidad, para descubrir el deseo de Dios (su huella, su voluntad) es necesario que en todo proceso espiritual se vayan identificando los propios deseos con el deseo de Dios.

2.1 El modelo de la personalización

En esta sección describiremos algunos de los aspectos que conforman el modelo de la personalización de Javier Garrido como propuesta para la transformación del deseo de unión con Dios al deseo como amor de fe⁷². Nuestra intención consiste en mostrar un modelo de espiritualidad que parte de la centralidad de la persona humana considerada en su globalidad y llega mediante un proceso de personalización a la integración del “más” de Dios en la vida del creyente.

En general, en el modelo de la personalización, el deseo bajo la acción de la gracia no consiste en poseer sino en acoger agradecidos lo que nos desborda. Una acogida que se realiza desde la alteridad del Otro, desde su diferencia y libertad. Proceso en el que el deseo ha de ser transformado según la realidad de Dios.

procesos de personalización de la fe. Como fruto de este apostolado ha publicado varios libros entre ellos: *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana* (1996), *Evangelización y espiritualidad. El modelo de la personalización* (2009). En mi opinión este autor ha logrado desarrollar un itinerario espiritual que integra lo antropológico y lo divino, muy válido para nuestra cultura secular. Toda su producción escrita es fruto de más de 30 años de acompañamiento espiritual y reflexión teológica que si bien son garantía para nuestra argumentación, también merecen toda cautela y respeto por parte nuestra.

⁷² Javier Garrido, *Pedagogía de la afectividad cristiana. Salmos y evangelio*, (Madrid: San Pablo, 2017), 38. El amor de fe nace cuando el amor se alimenta del amor gratuito y primero de Dios, revelado en Israel, Jesús, la Iglesia. Es don de Dios, nada menos que el Espíritu Santo infundido en nuestros corazones. La expresión es utilizada por el autor para indicar que este amor no consiste solo en pasar de la experiencia religiosa primaria de la satisfacción de las necesidades a la experiencia afectiva adulta que aplaza la gratificación del deseo. Se trata de entrar en la dinámica de la relación que se alimenta del no saber, no sentir, no imaginar.

En efecto, en la relación con Dios la iniciativa es suya. De allí que en el proceso del que hablamos la condición de posibilidad para que el deseo pueda ser transformado consista en que éste entre en la dinámica de la desapropiación. Esto es, el deseo en cuanto estructura de la finitud y apertura a la plenitud, ha de ser transformado según la realidad de Dios mismo⁷³.

Conviene advertir que estas líneas no pretenden explicar la totalidad del modelo mencionado sino que refieren aquellos elementos que ayudan a la comprensión del paso del deseo humano al deseo como amor de fe. Primero presentaremos una breve definición de la personalización. Luego atenderemos a algunos aspectos relacionados con la transformación del deseo expresados en cada una de las etapas de este itinerario. Para finalizar el apartado con unas consideraciones a modo de autocrítica que realiza el autor sobre su propuesta.

a) *La personalización*⁷⁴

El modelo de la personalización es un itinerario espiritual que acompaña, discierne y describe el proceso de transformación del creyente. Está constituido por tres etapas: iniciación, fundamentación y seguimiento y se vertebran sobre la vida teologal. Sus mediaciones fundamentales son la Palabra, la dramática existencial y el discernimiento integral⁷⁵.

La personalización es un término dinámico que implica la capacidad de vivir en proceso, en cambio. Un cambio que atañe a la fuente misma del ser. En este dinamismo lo importante no es qué se hace (la conducta), ni cómo se hace (intención

⁷³ Javier Garrido, *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes de espiritualidad cristiana*, (Santander: Sal Terrae, 1996), 32.

⁷⁴ Javier Garrido, *Evangelización y espiritualidad. El modelo de la personalización* (Santander: Sal Terrae, 2009), 31-33.

⁷⁵ *Ibíd.*, 177. El modelo de la personalización remite de manera constante al Dios de la Revelación, invita a orar descubriendo en los textos bíblicos la experiencia humana en dos niveles: la realización de la persona y cómo le afecta a su vida de relación con Dios. La dramática existencial se refiere a ser conscientes de que la vida está atravesada por tensiones que pueden generar conflictos. *Ibíd.*, 186ss. El discernimiento integral consiste observar como emerge la fe, la esperanza y el amor y cómo van ganando espacio en la vida del creyente. *Ibíd.*, 226-227. En general lo que importa es el proceso, manejar las distintas mediaciones en función de la transformación personal.

consciente), sino el desde dónde se hace (el centro vital de la persona). Implica búsqueda del hombre en su esencia.

Por eso la personalización pretende que la persona sea protagonista de su proceso desde la experiencia progresiva de la verdad más que desde saberes, creencias o dogmas. En esta experiencia progresiva el creyente se encuentra con el Dios vivo y, al escuchar su Palabra, descubre la hondura de ser.

El modelo antropológico sobre el que se basa esta propuesta de la personalización cuenta con un presupuesto filosófico-teológico que el autor sintetiza en las siguientes tesis:

- El ser personal del individuo se constituye en la relación interpersonal.
- La constitución y desarrollo del yo es cuestión previa para el amor.
- Desde el principio la persona ha sido creada para la obediencia de fe pero solo lo descubre a posteriori, cuando Dios le habla y toma la iniciativa en su historia personal.
- Sólo la persona tiene inmediatez con Dios que se da mediante la fe, la esperanza y el amor. La vida teologal no es un añadido a la persona. Se enraíza en la estructura antropológica: la persona es ser de confianza (fe), libertad proyectiva (esperanza), ser en relación (amor).
- La persona está por encima de la sociedad, pero está llamada a crear comunidad y este hecho implica comunión interpersonal.
- La transformación personal se da a niveles inobjetivables, pero en la historia.
- Dios nos ha creado a su imagen y semejanza. Pero sólo a posteriori, por Revelación, descubrimos que la referencia fundamental es su propio Hijo.
- Dios se comunica a través de todo, pero todo es tan solo mediación para que Él sea nuestro todo.
- Sólo en Cristo Jesús se realiza la plenitud del hombre y el ser humano comprende que todo es gracia.

En general, el modelo de la personalización se presenta como un sistema compacto y fundamentado en su doctrina. Exige un sexto sentido para manejar el conocimiento en función de lo inobjetivable de la persona y su proceso de transformación. Prefiere pensar la ontología desde la dinámica de transformación de la persona⁷⁶.

b) *La iniciación*

Es la primera etapa del itinerario en la que la persona toma conciencia de su yo real, por lo que se contemplan los presupuestos psicológicos, existenciales y espirituales de la personalización de la fe⁷⁷. Se inicia con la crisis de autoimagen entendida como crisis global y no solo psicológica. En el camino habrá que resolver, al menos, de manera incipiente conflictos de inmadurez. Además, habrá que ir desarrollando la capacidad de discernimiento propio, profundizar en la relación afectiva con Dios y redescubrir de manera vivencial el contenido de la Revelación que no es otro que un Dios que se auto-comunica y se da.

En referencia al tema que nos compete -esto es, la transformación del deseo al amor de fe-, esta etapa del proceso de personalización permite fijar la mirada en la satisfacción y liberación del deseo como dinámica de integración. De hecho, lo propio del deseo humano es su carácter ambiguo y polivalente que va desde las necesidades primarias básicas hasta el deseo de tener, de poseer o de placer.

En ese arduo aprendizaje de satisfacer y liberar correctamente el deseo conviene tener en cuenta que el deseo no es bueno ni malo y, a partir de este presupuesto, considerar: a) qué deseos han sido reprimidos bajo la presión del miedo o de la culpa para que en el aprendizaje sean reconocidos e integrados; b) discernir las dificultades para elaborar la frustración del deseo; c) satisfacer el deseo reprimido durante un tiempo para luego pasar al autocontrol; d) humanizar el deseo desde la gratificación del deseo en valores superiores.

⁷⁶ *Ibíd.*, 510.

⁷⁷ *Ibíd.*, 77-103.

Esta dinámica de la satisfacción y liberación del deseo que nos presenta la primera etapa del modelo de la personalización cuenta con una piedra de toque: la experiencia del don. La integración del deseo pasa por reconocer el don. Es decir, la satisfacción limitada de necesidades y deseos. Esto implica la capacidad para salir de sí, la autotranscendencia. En este aspecto reside la sabiduría de la afectividad en las relaciones interpersonales. El deseo existe para crear lazos afectivos estables, pero el amor se encuentra así mismo en la alteridad, cuando el otro es reconocido como don.

En la etapa de “iniciación” ya se tiene experiencia teológica, pero está mediatizada por la necesidad de suscitar los presupuestos de madurez se puede hablar entonces de vida “preteológica” hasta que se vive la experiencia fundante. A partir de la cual la persona toma las riendas del proceso de personalización. En esta primera etapa personalizamos la fe. A partir de los presupuestos humanos se van dejando las ideas sobre Dios y se va pasando a la experiencia personal con Dios.

c) *Fundamentación*

La etapa denominada “fundamentación” constituye el eje de todo el proceso. Se concentra en la experiencia fundante o “nuevo nacimiento”, en el que Dios tiene la iniciativa del proceso y transforma el corazón de la persona. De modo que ésta hace experiencia de la gracia salvadora, la puerta de entrada que viene de arriba, fuente de vida nueva. Aquí el ser entero es reorientado a la vida teológica.

En la iniciación, el proceso depende de que la libertad alcance a ser autónoma, lo humano y lo espiritual se vertebran sobre el yo personal que es el protagonista en proceso hacia la autotranscendencia. En la fundamentación, la autonomía es convertida en obediencia por obra del Espíritu Santo. Confundirla con sumisión sería una regresión anterior a la iniciación.

La plataforma para esta transformación es la condición humana en su: imposibilidad de autoplenuitud, autojustificación, impotencia ante la fuerza del mal, la muerte y el pecado. Realidades que precisan una ruptura del nivel de conciencia

en la relación con Dios que, a partir de aquí, es una relación en la que Dios es Dios, el Señor que nos ama hasta el extremo.

La experiencia fundante que desencadena esta etapa recrea la vida y enseña desde dentro un nuevo talante de ser y de actuar. La persona va viendo cómo se transforma su horizonte de sentido. Esto es, su intencionalidad, el desde dónde se vive y actúa. Algunos signos de esta fase de la fundamentación son: la aceptación de sí, el otro empieza a ser un tú personal, nueva relación con Dios fundamentada en su amor, se vive de fe, la ética se libera de las normas para entrar en el discernimiento⁷⁸.

En esta etapa la afectividad con Dios se despliega, pero la intensidad de esta experiencia va dando paso al amor “desapropiado”. El discernimiento se produce por afinidad con lo de Dios y no tiene que ver con la necesidad de acertar sino con la obediencia de fe. Se vive en presencia de Dios con un corazón dócil a su voluntad. En esta etapa es entonces la fe la que nos “personaliza”.

d) *Seguimiento*

La etapa de “seguimiento” obviamente ha sido preparada por las dos anteriores. La relación afectiva con Jesús, hilo conductor del itinerario de personalización, centra y facilita esta etapa de seguimiento, porque el corazón está hecho para el Tú, se alimenta de relación, de encuentro y las virtudes teologales son relación originaria e inmediata con Dios. Esta etapa consiste en hacer el camino de Jesús aprendiendo a ser verdaderos discípulos suyos.

Durante este proceso de relación afectiva con Jesús se produce un encuentro fundante⁷⁹, que tendría lugar en la etapa de fundamentación pero se consolida en la de seguimiento. Este encuentro hace de la persona de Jesús el eje vertebrador de la vida, permitiendo de esta manera el verdadero seguimiento.

⁷⁸ *Ibíd.*, 120-121.

⁷⁹ *Ibíd.*, 144.

Sin embargo, el don de la relación teologal con Jesús, que posibilita el encuentro fundante, es una experiencia que no podemos programar, pues estando no sujeta a esquemas pertenece a la libertad de Dios y su Espíritu, aunque necesite del presupuesto existencial humano de la fe para iniciarla. En este encuentro fundante podemos distinguir unas fases que nos ayudan a comprender el proceso afectivo con Jesús sin el cual no existe el auténtico seguimiento⁸⁰:

1ª *Preteologal*: fase de una afectividad fundamentada en el deseo donde la persona de Jesús atrae y, cuando se cree en Él, aunque sea en forma “ideológica”, se le ama y vive como ideal. Si, además, por educación cristiana se cultivó la intimidad amorosa, este subsuelo de lazos afectivos será la plataforma para el encuentro fundante.

2ª *Teologal emergente*: se produce una ruptura de nivel personalizante en la que Jesús se convierte en maestro de vida con sus actitudes y porque su Palabra comienza a tener autoridad sobre la conciencia. Esta fase está caracterizada por una mayor intimidad en la oración y por el compromiso con el prójimo. Se produce un momento especial cuando Jesús toma la iniciativa y atrae con fuerza unificadora el corazón, haciendo salir de uno mismo.

3ª *Fundante inicial*: originada por situaciones diversas que marcan un antes y un después, en la que se experimenta la soberanía de Jesús, en un amor que totaliza y vincula. Es decir, un amor de fe, de pertenencia y obediencia.

4ª *Consolidación*: propia de la etapa de seguimiento. Existe una centralidad de la persona de Jesús que integra todas las dimensiones de la persona. La obediencia y el amor solidario concentran la existencia y se aprende a vivir la sabiduría de la cruz por el seguimiento.

5ª *Cristificación*: se resume esta fase en el “permanecer” término propio de los escritos joánicos o en “el ser con Cristo” de las epístolas paulinas. En ella todo es obra del Espíritu Santo.

⁸⁰ *Ibíd.*, 145-146.



Figura 2. Fases del encuentro fundante.

En la etapa del seguimiento, el encuentro con Jesús decimos que es fundante porque influye directamente en el resto de los encuentros humanos al cambiar nuestra mirada hacia los otros, adquiriendo la persona valor absoluto, constituyéndose el sufrimiento en camino de sabiduría y libertad. Pues el amor se realiza en el realismo de lo humano.

Las etapas que describen el modelo de la personalización nos permiten afirmar que el deseo ha de ser fundamentado en lo teologal y ha de ser transformado en lo espiritual. Es más, el movimiento espiritual surge de abajo, del deseo que busca a Dios, pero cuando se encuentra con Él que desciende desde arriba, el deseo es puesto en crisis. Entonces, ha de aprender a recibir el don en la medida de Dios.

Esta transformación del deseo como amor de fe exige que el deseo sea fundamentado o, lo que es igual, que el hombre en camino de transformación que vive su pertenencia a Dios como salida de sí prefiera la voluntad de Dios a cualquier interés vital. Pues reconoce que Dios es quien tiene la iniciativa o, lo que es lo mismo, el hombre que está siendo transformado desde la interioridad de sus deseos quiere dejar todo lo efímero para centrarse sólo en Dios. El amor de fe prefiere la voluntad

del amado a realizar los propios deseos. Lo suyo es amar lo que Dios ama y amar al estilo de Dios.

En la transformación de la unión con Dios como deseo a la unión con Dios como amor de fe, hacemos el camino inverso por el que Dios vino a nosotros. Por la gracia desde nuestra humanidad nos elevamos hasta Dios mediante el encuentro que funda, que actúa en la sabiduría de quien hace de su impotencia camino. Por lo que solo cabe recibirla como lo que es: don que posibilita nuestra libertad. Vida que reconocemos pues brota desde dentro y por la paz inconfundible que experimentamos cuando salimos de nosotros mismos y nos dejamos amar por el amor infinito de Dios que nos descubre el secreto de ser cristianos: creer, esperar y amar en obediencia a Dios, centrados en la mediación única de Jesucristo, el Hijo.

En las etapas descritas, el ser humano va perfilando su yo real y creciendo y profundizando a nivel espiritual en un proceso con pedagogía simultánea⁸¹, en la que no se separan la experiencia religiosa de los presupuestos humanos. El modelo de la personalización insiste en unificar las dimensiones que conforman al ser humano y diferenciar las etapas del proceso que es atravesado por la relación afectiva con Dios.

2.2 Luces y sombras del modelo de la personalización

Acabamos de presentar una síntesis de los aspectos que el modelo de la personalización ofrece, como elementos que facilitan el paso del deseo como unión con Dios al deseo como amor de fe. En esta sección, guiándonos de la propia auto-crítica que el mismo Javier Garrido realiza a su itinerario, presentaremos sus luces y sombras.

⁸¹ *Ibíd.*, 87-88. La pedagogía simultánea implica los siguientes criterios: a) no separar lo humano y lo espiritual, puesto que la persona crece en dinámica unitaria y diferenciada; b) a nivel humano la estrategia se centrará en las asignaturas pendientes; c) la crisis de autoimagen suele producir desconcierto en la relación con Dios. Al encontrarse el yo real, aparece la sospecha de la imagen idealizada de Dios. Aquí la pedagogía tiene que dar un giro: hay que hacer un camino en el que la relación con Dios se atenga al proceso del yo real esto es, bajar a Dios a la dramática existencial; d) si la relación con Dios se nutre solo de realismo, el horizonte de sentido se recorta y, lo que es peor, Dios es vivido en función del crecimiento humano. Es muy importante mantener en todo momento el más de Dios y que Dios no es real sino es amado por sí mismo.

a) *Las luces del modelo de la personalización*⁸²

¿Qué aporta de positivo este itinerario de la personalización, especialmente en lo referente al tema que nos atañe? El mismo autor se responde: el diálogo con la tradición espiritual desde la realidad del contexto actual y la síntesis entre Revelación y subjetividad moderna, no sólo a nivel teórico sino a nivel de sabiduría del proceso.

Uno de los signos más fiables de esta síntesis es el redescubrimiento de la Palabra en su dinamismo de transformación que evita el extrinsecismo de la experiencia espiritual. De igual forma, el modelo brinda una síntesis entre antropocentrismo y teocentrismo, autonomía de la secularidad y vida de fe, apertura positiva al pluralismo religioso y la misión.

b) *Las sombras del modelo de la personalización*⁸³

Las sombras del modelo son presentadas a través de un cuestionamiento crítico: a) ¿No es elitista?, b) ¿No es complicado?, c) ¿No es una espiritualidad demasiado refleja? En general, la riqueza del ser humano y el Dios siempre mayor nunca podrán ser sistematizados por ningún modelo concreto.

De esta manera, nos encontramos con la sombra de un modelo elitista que no consiste en la selección en función de cualidades humanas o de élites sociales o religiosas sino que considera élite a las personas que son existencialmente auténticas. Así mismo, la personalización no puede ni debe aplicarse a todos, pues es una pastoral que cuenta con niveles de acción distintos.

La segunda sombra admite la complicación del modelo por lo que supone de capacidad para discernir, sin confundir el discernimiento con complicación. Exige de igual forma, una formación interdisciplinar para el agente que acompaña el proceso de transformación de la personalización.

⁸² *Ibíd.*, 511.

⁸³ *Ibíd.*, 512.

Por último, el modelo admite el autor, posee una espiritualidad demasiado refleja⁸⁴, pero el que acompaña el proceso sabe que el carácter reflejo se cultiva durante un tiempo, ya que, al cabo de unos pocos años, el que vive de dentro afuera y en obediencia de corazón a la Gracia, deja atrás el análisis.

3. El Dios creído se manifiesta en el compromiso

En el desarrollo de los apartados anteriores hemos argumentado que el ser humano a partir de la huella de Dios impresa en su interior en forma de deseo, le desea y cree en Él, de tal manera que el deseo y la fe forman parte de un proceso de transformación del corazón humano mediado por la persona de Cristo, su Palabra y, por la propia existencia humana.

La fe, la esperanza y el amor que surgen del deseo transformado no es “un para sí mismo” es un “para otros”, que se manifiestan y se expresan en el contexto de una relación interpersonal por medio de actos concretos. En este capítulo hemos afirmado que Dios es a la vez deseado y creído, ¿dónde se reconoce esta experiencia en la vida diaria?, ¿qué sucede a partir de esta realidad?

Dar respuesta a estos planteamientos es el objetivo del presente apartado que intenta pasar de la teoría a la práctica, poner rostro al Dios que afecta al corazón del propio ser y que vive en el hermano. En el contenido expuesto sobre el modelo de la personalización ha quedado claro que Dios es deseado y, que en el camino hacia el encuentro con Él nuestro deseo pasa del mero deseo de unión, al deseo de amor de fe que se alimenta del amor gratuito de Dios y que es don del espíritu. En el fondo lo que queremos mostrar es la correspondencia entre creer y amar, entre el amor a Dios y el amor al prójimo.

⁸⁴ *Ibíd.*, 75-76. La espiritualidad refleja refiere a la objetivación de cada una de las etapas que conforman el modelo de la personalización. Para el autor, si bien es cierto que Dios es siempre “más”, el itinerario de la personalización es sólo preparación para que Dios tome la iniciativa del proceso de transformación. La objetivación de cada etapa es temporal, pues a más vida teológica, menor objetivación del proceso.

3.1 El deseo transformado es donación-entrega

El ser humano que experimenta la gracia de la transformación de su deseo de unión con Dios en amor de fe, sabe que el amor de fe no ha sido fruto de su deseo sino de la acción libre y gratuita de la gracia de Dios. Es consciente de que el amor transformador que experimenta en abundancia no es de su propiedad es un amor “para” que le vincula con los otros. Esto es, la experiencia transformadora del amor de fe obra en favor del amor, ensancha nuestra interioridad y nos mueve a la práctica del amor que Jesús nos enseñó.

En esta sección queremos presentar una experiencia que da cuenta del deseo transformado, de la acción del amor de fe porque, como nos enseña la Escritura, el amor se manifiesta más en las obras que en las palabras y, como hemos presentado en el capítulo segundo, el deseo que nos conduce a Dios es un camino, es un encuentro con Él que pasa por la persona de Cristo y desde Él nos compromete con el hermano.

Comenzamos presentando algunos datos que describen la realidad a la que nos acercamos: el Centro Residencial JMJ 2011 y luego mostraremos dos testimonios de personas: un voluntario y una comunidad religiosa que colaboran o conviven en la realidad descrita.

El Centro Residencial JMJ2011, ubicado en el distrito San Blas, tiene como objetivo principal facilitar alojamiento, con carácter temporal, a familias y personas que carecen de él y/o de trabajo, en riesgo de exclusión y vulnerabilidad con el fin de favorecer su autonomía y estabilizar su situación mediante una intervención psicosocial para la recuperación de las habilidades que le permitan la plena autonomía y su retorno a una vivienda normalizada.

El equipo de este Centro está compuesto por técnicos sociales, una comunidad de religiosas Franciscanas y personas voluntarias que realizan un acompañamiento individual, familiar y grupal a las 68 familias de diferentes nacionalidades que en la actualidad viven el Centro. El acompañamiento tiene por

finalidad la promoción integral de la persona y de la familia en las áreas de empleo, economía, vivienda, desarrollo personal, salud, para ello, se elabora un plan de acción que contempla las áreas antes mencionadas para alcanzar la consecución de los objetivos que permiten una mejora psicosocial.

a) *Testimonio de un voluntario*: Presentamos un extracto del tercer testimonio que aparece en la sección de reportaje en la entrevista realizada para el nº 89 de la revista de Caritas Madrid, *Compromiso solidario*⁸⁵. Mostramos este testimonio pues como analizaremos posteriormente, a través del mismo se muestran los elementos esenciales de lo que hemos querido mostrar en este capítulo: el paso del deseo de Dios a un Dios creído, de cuya credibilidad da cuenta el compromiso.

«Desde hace dos años soy voluntario en el residencial JMJ y ayudo a las familias con los temas legales o jurídicos, aunque intento hacer una labor mucho mayor, que es escucharlos más allá de los temas legales o jurídicos. Soy voluntario porque tengo la gracia de sentir la llamada del Espíritu Santo que me empuja a hacerlo y, para mí, esto no es una parte de mi vida, es mi vida.

El voluntario realiza un gesto de amor para el prójimo, para el que sufre. El trabajo que realizo es una oportunidad para volcar en el otro todo lo que yo pueda dar. Es también mi sentimiento de agradecimiento al Padre. Yo no me imagino mi vida sin Cristo, y, sin volcarme a los demás no entiendo mi vida y todo lo que no das, es lo que se pierde y no podría con eso.

Una persona que no da lo que tiene a los demás, que no ofrece sus dones y se los queda para sí mismo, eso se pierde. Y, al final no es una cuestión de que yo sea bueno, es una cuestión de inteligencia, porque me da alegría y felicidad».

a) *Religiosas franciscanas*: Presentamos un resumen de la entrevista realizada por el semanario *Alfa y Omega* a la “Comunidad de Vida” del residencial JMJ 2011.

⁸⁵ www.caritasmadrid.org/n-89-compromiso-solidario-diciembre-2017. (consultado por última vez 18/05/18)

Las religiosas están por el día y por la noche, incluidos los fines de semana, «para acoger, acompañar, escuchar y cuidar a todas estas familias y a todos estos niños. Las familias de este residencial tienen detrás toda una historia de vida que hay que cuidar. Nosotras queremos estar con los pobres y vivir con ellos y para ellos. Es una gracia poder estar aquí.

Llegamos aquí porque estábamos pensando desde hace tiempo cómo enlazar en un proyecto de reinserción social con una comunidad de vida, algo ágil, sin mucha estructura. Veíamos que nos faltaba algo, y Cáritas Madrid nos ofreció la posibilidad de participar en esta iniciativa. Ellos también estaban buscando una comunidad para residir en este Centro»⁸⁶.

Las franciscanas tienen una vivienda exactamente igual a las que tienen el resto de familias, con la diferencia de que han habilitado un pequeño espacio para rezar en el que han colocado al Santísimo. «Nuestra labor es simplemente estar con estas familias, con mucha naturalidad», afirma una de ellas, mientras que para otra «la clave está en tener la puerta abierta. A las siete de la mañana te puede venir una madre pidiéndote que si te puedes quedar con su hijo porque a ella le ha salido una entrevista de trabajo; o a la una de la mañana llama otra porque ha tenido una discusión; o te llama otra para pedirte consejo por una situación familiar (...) Aquí saben que pueden contar con nosotras para cualquier cosa».

Pero, no solo llaman a su puerta en los momentos difíciles, sino también para compartir una comida que han hecho o para celebrar algún acontecimiento importante. «Al estar 24 horas con ellas saben que eres una vecina más, pero al mismo tiempo eres una vecina diferente, porque saben que tu puerta está abierta para lo que sea y a la hora que sea».

Si analizamos estos testimonios observamos como elementos comunes la donación y la entrega, el descentramiento y la salida de sí, el valor de una vida para

⁸⁶ www.alfayomega.es/category/zpapel/no-1035-20-07-2017. (consultado por última vez 18/05/18)

los demás. Aspectos que recuerdan la forma más elevada del encuentro intersubjetivo: el amor. Realidad testimoniada por Jesús de Nazaret cuya vida está determinada por el amor y la entrega a la humanidad. Situación que exige el convencimiento de que en el fondo es el amor y no el egoísmo, es la entrega y no la dominación la que ha creado y creará salvación en la historia humana.

Dos testimonios de una realidad que nos habla de la experiencia de Dios encarnado en la historia. Un Dios que por medio de su Espíritu continúa transformando el deseo humano en camino hacia Él a través del hermano. En efecto, el deseo transformado no aísla al ser humano del mundo en el que vive y de los otros seres con quienes convive. El deseo como amor de fe rompe con esas formas de relación desde el dominio, el apego y la posesión y nos abre a la entrega y donación. De este modo, quienes son guiados por el Espíritu de Dios actualizan a Cristo y crean desde la reciprocidad el verdadero encuentro que deriva de la fe y orienta hacia ella.

4. Algunas consideraciones conclusivas

Como hemos expresado en las páginas precedentes, la experiencia religiosa, el encuentro con Dios afecta a la totalidad de la persona. En consecuencia, el paso de la experiencia cristiana a la experiencia del amor de fe, por un lado, tendrá componentes no solo racionales que nos posibilitan otra mirada del mundo sino también volitivos, que favorezcan una ordenación de nuestra vida y, afectivos que despierten en nosotros nuevos deseos. Por otro lado, tendrá siempre presente la gracia y la tarea de creer.

En nuestra opinión el modelo de la “personalización” es un camino de transformación humano-espiritual en el que los deseos son necesarios para poder entrar en el camino regio del amor. Si Dios no es deseado, es que no constituye en la persona un Tú absoluto. También significaría que no hemos conocido su amor y, sin esta experiencia, el ser humano no puede iniciar un camino para el encuentro con Dios.

Esta consideración tiene que ser matizada porque ¿qué pasa cuando Dios no es deseado? Por lo expuesto, pareciera que no puede darse la experiencia religiosa, pero debemos rescatar que en la cultura secular en la que vivimos, el camino para encontrar a Dios es el mismo hombre que descubre a Dios como fundamento último de sentido en el horizonte de su autorealización.

Así mismo, este dinamismo del deseo religioso nos permite afirmar que Dios es en realidad lo único que desea el ser humano. Es el deseo primero y verdadero del hombre pues Él es quien puede dar plenitud y sentido a la existencia. Los otros deseos son deseos con minúscula que son válidos, legítimos y que en muchas ocasiones nos ayudan a madurar como personas, pero que necesitan ser transformados y articulados.

El proceso que hemos descrito quiere transmitir esta inquietud: el Deseo con mayúsculas se debe convertir en el "articulador" de los demás y en el criterio de discernimiento a partir del cual transformar, educar a los otros deseos, pues de lo que se trata es de integrar-articular el deseo no de descartarlo. De aquí se desprende que el ser humano en tanto que es apertura trascendental, se realiza a través del deseo de lo infinito, de Dios, el "más" que le trasciende y que no puede apropiarse.

De esta manera lo "ontológico", esa apertura radical del ser humano, se enraíza en la afectividad, en el corazón del hombre. Desde allí se religa, se relaciona con Dios que le introduce por medio del deseo en un proceso de profundización y conocimiento de la verdad humana y de Dios que es reconocida en el encuentro.

Esta experiencia es un don que no podemos programar, que no está sujeta a esquemas pues, pertenece a la libertad de Dios y su Espíritu, aunque, necesite del presupuesto existencial humano de la fe para iniciarla.

En nuestra opinión, en la actualidad quizás estemos en los comienzos de la época propiamente teológica de la reflexión sobre el corazón humano y sobre la fe. Es probable que una de las claves para interpretar nuestro tiempo consista en una comprensión distinta de la persona centrada en su interioridad, como el espacio que

le descubre al hombre las dimensiones infinitas del ser. Al mismo tiempo que la impotencia y limitación de su deseo para abarcar el infinito.

En este sentido, la caridad, el amor como expresión de la vida íntima y personal del Dios Uno y Trino que ha derramado su Espíritu en nuestros corazones pueda ser la puerta de entrada para la reflexión por cuanto implica encuentro-relación que afecta al ser humano y le transforma.

CONCLUSIONES

Aunque en ocasiones se ha minusvalorado el ámbito afectivo, hemos considerado que recuperar el deseo como un dinamismo potente de la experiencia religiosa no solo podría enriquecer la reflexión teológica sino que conecta de lleno con la sensibilidad actual y con los paradigmas existenciales-teológicos que en estos últimos años sea desde la cristología que desde un ámbito más eclesial y pastoral se han fraguado, tales como la necesidad para la fe del "encuentro" con Cristo.

Por eso, en un primer capítulo hemos ahondado en este dinamismo del "desear" que no es solo humano y que teológicamente radica en Dios. Esta huella impresa en el ser humano que nos guía hasta Él conduce a un "encuentro", categoría que hemos abordado en el capítulo segundo. Ahora bien, en el encuentro con Cristo no se agota ese dinamismo sino que se incrementa el deseo de encontrarle y se perfecciona la manera de desearle, pues precisamente el encuentro con otro sujeto libre -y en este caso con el Otro- educa nuestro deseo para que no sea una simple proyección y búsqueda de sí sino del otro.

Este ejercicio constante de salida y descentramiento de los propios intereses va configurando con aquel al que se ama y es la mejor expresión de que es un Dios creído. Pues creer viene de "cordo" y no solo en su etimología tiene raigambre en el afecto. De hecho, la experiencia de fe nace del encuentro y se verifica en el compromiso y donación. Algo con lo que hemos querido concluir en el tercer capítulo.

Aunque a lo largo de nuestro trabajo hemos ido presentando una serie de consideraciones conclusivas de manera que fueran recapitulando los hitos de cada capítulo y preparasen para el siguiente paso, en este momento para cerrar el estudio

synthetizamos las conclusiones en torno a los planteamientos que han orientado nuestra investigación.

1. Los deseos son un camino para el encuentro con Dios

En el origen del deseo descubrimos la aportación de la filosofía que nos regala la herencia del *eros* platónico, al que nos hemos referido de manera indistinta como amor, deseo. La filosofía considera el deseo humano como punto de partida para alcanzar lo superior, que es un aspecto que está a la base de nuestro trabajo, pero este amor en la perspectiva platónica es siempre y sólo fuerza que conduce a alcanzar aquello que carece.

Este *eros* para nosotros constituye el deseo del ser humano por lo superior. Esto es, la belleza entendida como bien. Sin embargo, afirmamos que existe una dimensión más honda del amor en la que amamos no para recibir o alcanzar de forma expresa aquello que carecemos, sino que amamos para darnos, a ejemplo de Cristo, pues lo que existe es una sola vida de amor, que viene de Dios y que recrea el deseo por la acción del Espíritu Santo.

De hecho, es el deseo de Dios el que despierta el deseo en el ser humano. El deseo de Dios en el ser humano es su huella y esto es lo que nos hace particulares, lo que nos caracteriza y distingue, en tanto que cada cual desea desde la huella que Dios le ha impreso. Es el deseo de Dios el que despierta nuestro deseo. Es la experiencia de ser deseados previamente por Él, la que nos capacita para desear y para dejar transformar nuestro modo de desear.

Dios por medio de su Palabra creadora ha impreso en el ser humano la huella de su deseo haciéndolo capaz de Él y para Él. En nuestros días asistimos a “una sociedad sin Dios” o a “una sociedad de deseos” en la que se mezcla la búsqueda de sentido e identidad. Por ello es importante que el hombre de hoy aprenda a reconocer el deseo de Dios que da sentido, plenitud e identidad a su propia vida. Un verdadero desafío pastoral al que aquí hemos intentado responder a través de la exposición del itinerario de transformación de la personalización.

2. ¿En qué consiste la transformación del deseo humano?

La transformación del deseo se inicia con un encuentro-relación que da un nuevo horizonte a la vida y con ello una orientación definitiva. Sobre esta relación-encuentro destacamos que Dios, por medio de la Encarnación nos ha encontrado a nosotros en Cristo y por ello, en Cristo podemos nosotros encontrarle a Él.

Dios sale al encuentro del hombre en Cristo y esta es una experiencia centrada en el amor y en la persona que acontece en la historia. A partir de ella podemos buscar a Dios y el ser humano es encontrado. En Cristo nos encontramos a nosotros mismos y desde Él tenemos la posibilidad y sentimos la urgencia de realizar el encuentro con los otros. Pues el verdadero trato con el Señor implica el deseo y la acción de amar a quienes Él ama.

En efecto, por la gracia desear se convierte en una forma de amar, pues el Dios que ha salido al encuentro del hombre se ofrece como camino para que el ser humano en su respuesta sea capaz de recorrer a la inversa el modo cómo Dios vino hasta nosotros. La acción de la gracia de Dios es la que permite que el deseo se transforme en un deseo descentrado, transcendido. De esta manera, el encuentro interhumano es presupuesto para el encuentro con Dios en Cristo y también consecuencia de este encuentro.

En el proceso de la personalización, la condición de posibilidad para que el deseo pueda ser transformado consiste en que éste entre en la dinámica de la desapropiación. Esto es, desear a Dios por Dios mismo y no por sus bienes, ser consciente de que desear a Dios es un don y no un derecho, sentirse llamado a la comunión de amor con Él, en definitiva, es entrar en un proceso en el que el deseo, la vida se centra en la voluntad de Dios, que se experimenta como fuente de libertad.

Esta transformación del deseo, como amor de fe, exige que el deseo sea fundamentado o, lo que es igual, que el hombre en camino de transformación que vive su pertenencia a Dios como salida de sí prefiera la voluntad de Dios a cualquier interés vital. Pues reconoce que Dios es quien tiene la iniciativa o, lo que es lo mismo,

el hombre que está siendo transformado desde la interioridad de sus deseos quiere dejar todo lo efímero para centrarse sólo en Dios. El amor de fe prefiere la voluntad del amado a realizar los propios deseos. Lo suyo es amar lo que Dios ama y amar al estilo de Dios.

Las etapas que describen el modelo de la personalización nos permiten afirmar que el deseo ha de ser fundamentado en lo teologal y transformado en lo espiritual. Es más, el movimiento espiritual surge de abajo, del deseo que busca a Dios, pero cuando se encuentra con Él que desciende desde arriba, el deseo es puesto en crisis. Entonces, ha de aprender a recibir el don en la medida de Dios.

En la transformación de la unión con Dios como deseo a la unión con Dios como amor de fe, hacemos el camino inverso por el que Dios vino a nosotros. Por la gracia desde nuestra humanidad nos elevamos hasta Dios mediante el encuentro que funda, que actúa en la sabiduría de quien hace de su impotencia camino, por lo que solo cabe recibirla como lo que es: don que posibilita nuestra libertad. Vida que reconocemos por lo que brota desde dentro y por la paz inconfundible que experimentamos cuando salimos de nosotros mismos y nos dejamos amar por el amor infinito de Dios, que nos descubre el secreto de ser cristianos: creer, esperar y amar en obediencia a Dios, centrados en la mediación única de Jesucristo, el Hijo.

En nuestra opinión el modelo de la “personalización” es un camino de transformación humano-espiritual en el que los deseos son necesarios para poder entrar en el camino regio del amor. La desapropiación hacia la que se orienta todo el proceso de transformación es una actitud presente en la tradición espiritual que nos conduce a vivir nuestra relación con Dios como Señor y no como ídolo y hace posible que la persona pase de la dispersión a la concentración, de la superficialidad a la profundidad, de la multiplicidad a la unificación.

Es conveniente recordar que si Dios no es deseado, es que no constituye un Tú absoluto en la persona, es que no se ha conocido su amor y, sin esta experiencia, el ser humano no puede iniciar un camino para el encuentro con Dios. La personalización tiene como centro del centro de la propuesta la relación afectiva con

Jesús. Sin esta relación personal y afectiva no se produce afectación del corazón y en consecuencia no se hace proceso de transformación.

El proceso que hemos descrito quiere transmitir esta inquietud: El Deseo con mayúsculas se debe convertir en el "articulador" de los demás y en el criterio de discernimiento a partir del cual transformar, educar a los otros deseos, pues de lo que se trata es de integrar-articular el deseo no de descartarlo. En este proceso se nos invita a "rehabilitarnos" para lo espiritual sin separar lo humano, considerando toda la riqueza y la dramática existencial como lugar de la encarnación de un Dios que se ha autocomunicado para entrar en comunión. Pues el ser humano, en tanto que es apertura trascendental, se realiza a través del deseo de lo infinito, del deseo de Dios, el "más" que le trasciende y que no puede apropiarse.

Por último, señalamos un tema pendiente, un posible camino para seguir avanzando en la reflexión. En nuestra opinión, en la actualidad quizás estemos, en los comienzos de la época propiamente teológica de la reflexión sobre el corazón humano y sobre la fe. Es probable que una de las claves para interpretar nuestro tiempo consista en una comprensión distinta de la persona centrada en su interioridad, como el espacio que le descubre al hombre las dimensiones infinitas del ser, al mismo tiempo que la impotencia y limitación de su deseo para abarcar el infinito.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberoni, Francesco. *El árbol de la vida: acerca de las fuerzas, los deseos y las pasiones que nos permiten vivir*. Barcelona: Gedisa, 1983.
- Aldana, Ricardo. *Henri De Lubac*. Colección acercarse. Madrid: Fundación Maior, 2009
- Amengual, Gabriel. *Antropología filosófica*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2007.
- _____. *Deseo, memoria y experiencia. Itinerarios del hombre a Dios*. Salamanca: Sígueme, 2011.
- Beauchamp, Paul. *El uno y el otro Testamento. Cumplir las Escrituras*. Madrid: BAC, 2015.
- Blondel, Maurice. *La acción. Ensayo de una crítica de la vida y de una ciencia de la práctica*. Madrid: BAC, 1996.
- De Hipona, Agustín. *Confesiones*. Madrid: Apostolado de la prensa, 1951.
- De Lubac, Henri. *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid: Encuentro, 1991.
- Domínguez, Carlos. *Los registros del deseo: del afecto al amor y otras pasiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.
- _____. *Experiencia cristiana y psicoanálisis*. Santander: Sal Terrae, 2006.
- Fernández Castelao, Pedro. *El Trasfondo de lo finito*. Bilbao: Desclée De Brouwer, 2000.
- _____. "Antropología Teológica" en Ángel Cordovilla *La lógica de la fe. Manual de teología dogmática*. Madrid: U.P. Comillas, 2013.
- García, Jesús Manuel. *Manual de teología espiritual. Epistemología e interdisciplinariedad*. Salamanca: Sígueme, 2015.

- Garrido, Javier. *Proceso humano y gracia de Dios. Apuntes para una espiritualidad cristiana*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- _____. *La relación con Jesús hoy*. Santander: Sal Terrae, 2001.
- _____. *Evangelización y espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- _____. *Pedagogía de la afectividad cristiana. Salmos y evangelio*. Madrid: San Pablo, 2017.
- González de Cardedal, Olegario. *El hombre ante Dios. Razón y testimonio*. Salamanca: Sígueme, 2013.
- _____. *Jesús de Nazaret, Aproximación a la cristología*, 3ª Edición. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1993.
- Grün, Anselm. *El libro del deseo*. Editado por Anton Lichtenauer. Santander: Sal Terrae, 2004.
- Hans Urs Von, Balthasar. *La oración contemplativa*. Traducido por José Luis Albiza, 3ª Edición. Madrid: Encuentro, 2007.
- Horkheimer, Max. *Anhelos de justicia*. Edición de Juan José Sánchez. Madrid: Trotta, 2000.
- Lacroix, Jean. *El deseo y los deseos* traducción, María Dolores Abrales Suárez. Madrid: Fundación Emmanuel Mournier, 2010.
- Levinas, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. 2ª Edición. Salamanca: Sígueme, 2012.
- Martínez Martínez, Julio. *La cultura del encuentro. Desafío e interpelación para Europa*. Maliaño: Sal Terrae, 2017.
- Martín Velasco, Juan. *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós, 1995.
- _____. *La experiencia cristiana de Dios*. Madrid: Trotta, 1995.
- Melloni Ribas, Javier. *El deseo esencial*. Santander: Sal Terrae, 2009.
- Orígenes. *Comentario al Cantar de los cantares*. 3ª Edición. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.
- Pikaza, Xavier. *Del árbol del juicio al sepulcro de la pascua*. Salamanca: Sígueme, 1993.
- Platón. *Diálogos*, Traducción por Luis Roig De Lluís 38ª Edición. Madrid: Espasa Calpe, 1988.

Quinzá, Xavier. *Desde la zarza. Para una mistagogía del deseo*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2002.

Ricoeur, Paul. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1982.

Ska, Jean Louis. *Il libro sigillato e il libro aperto*. Bologna: EDB, 2005.

Spinoza, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000.

Úcar, Pilar y María Antonia Olalla. *Español escrito: idea y redacción. Propuestas para el taller de escritura*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2013.

Zazo Rodríguez, Jorge. *El encuentro. Propuesta para una teología fundamental*. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2010.

DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO PONTIFICIO

CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, Decretos, Declaraciones*. Madrid: BAC, 1965.

BENEDICTO XVI. *Deus caritas es*. Valencia: Edicep C.B., 2006.

FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*. Madrid: BAC, 2013.

FRANCISCO, *Amoris Laetitia*. Madrid: EDIBESA, 2016.

Mario Bergoglio, Jorge. "Educar en la cultura del encuentro", en *Papa Francisco y la familia. Enseñanzas de Jorge Mario Bergoglio-Papa Francisco acerca de la familia y de la vida 1999-2015*. Madrid: Romana 2015.

DICCIONARIOS

Blach, Antoni. "Deseo", En *Diccionario de espiritualidad ignaciana*. 564. Santander: Sal Terrae, 2007.

Dalbesio, A. "Experiencia religiosa". En *Diccionario teológico enciclopédico*. 372-374. Pamplona: Verbo Divino, 1996.

"Deseo", en *Diccionario enciclopédico el pequeño Larousse ilustrado*, dir. Marta Bueno, 332. Barcelona: Ediciones Larousse, 2001.

Jiménez Ortiz, Antonio. "Encuentro". En *Diccionario de teología fundamental*. Dirigido por René Latourelle y Rino Fisichella, 376 - 379. Madrid: Ediciones Paulinas, 1992.

Lasanta, Pedro Jesús. *Cardenal Ratzinger. Diccionario de enseñanzas. Para comprender el pontificado*. 271. Logroño: Horizonte, 2007.

León-Dufour, Xavier. "Deseo". En *Vocabulario de teología bíblica*. 12ª Edición. 224-225. Barcelona: Herder, 1982.

Mateo-Seco, L.F. "Dios". En *Diccionario de Teología*. 233-254. Pamplona: Eunsa, 2006.

Moioli, Giovanni "Teología espiritual", en *Diccionario teológico interdisciplinar*, Vol.1. Salamanca: Sígueme, 1982.

REVISTAS

Aleixandre, Dolores. "El deseo y el miedo. Reflexiones desde la Biblia y desde la espiritualidad ignaciana". *Manresa*, Volumen 66 (1994): 121- 130.

García, José A. "Cor inquietum. Dios y las voces del deseo". *Sal Terrae*, nº 993 (1996): 31-44.

Kehl, Medard. El "deseo", ¿un camino hacia Dios?, *Manresa*, Volumen nº 70 (1998): 61-72.

Mollá, Darío. "Pedagogía del deseo cristiano". *Sal Terrae*, nº 993 (1996): 45-57.

Quinza, Xavier. "El deseo: ¿ilusión o metáfora? Para ejercitarnos en el deseo". *Frontera Hegian*, nº 51 (2005): 9-82.

PÁGINAS WEB

www.elmundo.es > Inicio > Sociedad "Aumentan un 4,8% las separaciones en España" Consultado por última vez el 24/01/18.

es.radiovaticana.v/news/2017/11/09/tweet_papa_francisco...9.../1347El Papa: "¡Difundamos una cultura del encuentro capaz de derribar los muros que aún divide el mundo!" Consultado por última vez el 25/01/18.

www.caritasmadrid.org/n-89-compromiso-solidario-diciembre-2017. Consultado por última vez 18/05/18.

www.alfayomega.es/category/zpapel/no-1035-20-07-2017. Consultado por última vez 18/05/18.

