



COMILLAS

UNIVERSIDAD PONTIFICIA



FACULTAD DE TEOLOGÍA

EL ENCUENTRO DE ABRAHÁN Y JACOB CON EL TOTALMENTE OTRO

ANÁLISIS DE LA CATEGORÍA DE EXPERIENCIA DE DIOS

ALUMNO: PILAR NIETO GARCÍA

DIRECTOR: GABINO URÍBARRI BILBAO

*Dedicado a mi padre, al que decía que era
feliz y resulta tan inimaginable pensar
muerto.*

El estremecimiento es la parte mejor de la humanidad. Por mucho que el mundo se haga familiar a los sentidos, siempre sentirá lo enorme profundamente conmovido.

Goethe

ÍNDICE:

1. INTRODUCCIÓN	Pag. 6
2. CAPÍTULO I. EL FABULOSO INTERLOCUTOR DE ABRAHÁN Y JACOB	Pag. 9
1. INTRODUCCIÓN	Pag. 10
2. HISTORIAS PATRIARCALES	Pag. 12
3. ABRAHÁN Y SU FABULOSO INTERLOCUTOR	Pag. 17
3.1. GN 12, 1-4: PRIMER ENCUENTRO	Pag. 18
3.2 GN 15, 1-21: REAFIRMACIÓN DE LA ALIANZA	Pag. 21
3.3 LA FE EN LA PRUEBA	Pag. 24
4. JACOB Y SU FABULOSO INTERLOCUTOR	Pag. 26
5. CONCLUSIONES FINALES	Pag. 28
3. CAPÍTULO II. LA EXPERIENCIA DE DIOS BAJO LA CATEGORÍA DE ENCUENTRO	Pag. 31
1. INTRODUCCIÓN	Pag. 32
2. LA EXPERIENCIA DE DIOS	Pag. 33
2.1. LA INMEDIATEZ DE LA EXPERIENCIA DE DIOS	Pag. 35
2.2. LA MEDIACIÓN EN LA EXPERIENCIA DE DIOS.	Pag. 36

2.3 LA APERTURA EN LA EXPERIENCIA DE DIOS Pag. 39

2.4 LA DINAMICIDAD EN LA EXPERIENCIA DE DIOS Pag. 42

**4. CAPÍTULO III. CRÍTICA MODERNA A LA CATEGORÍA DE
ENCUENTRO CON DIOS** Pag. 53

1. INTRODUCCIÓN Pag. 54

2. CAMBIO DE COSMOVISIÓN: DEL DIOS-RAZÓN EN LA
MODERNIDAD AL DIOS-EXPERIENCIA EN EL NIHILISMO
CONTEMPORÁNEO Pag. 57

3. CATEGORÍA EXPERIENCIA DE DIOS EN LA HISTORIA DEL
PENSAMIENTO FILOSÓFICO Pag. 67

4. INTENTO DE JUSTIFICACIÓN POSITIVA DE LA CATEGORÍA
RELIGIOSA DEL ENCUENTRO Pag. 88

5. CONCLUSIONES FINALES Pag.99

6. BIBLIOGRAFÍA Pag. 108

INTRODUCCIÓN

Entre todos los lugares donde podemos acudir para encontrar, para descubrir, el rostro verdadero del Dios verdadero la Biblia ocupa, y ocupará, un lugar excepcional. Así lo creemos los creyentes cristianos que vamos a beber de sus prodigiosos cauces para salir acompañados del Dios que sus páginas revelan.

Les digo a mis alumnos que el libro más famoso del mundo no es sino la historia de la amistad entre Dios y el hombre. Una amistad que poco tiene de etérea y abstracta y mucho de concreta y real. Por ello no es una relación de Dios con el hombre en general, que por ende sería imposible, sino con un pueblo concreto: Israel, para través de él llegar a todos. Así, pues, estamos ante una amistad paradigmática y, en tanto que paradigmática, eterna, donde Dios se nos da a conocer, más en sus acciones que en palabras abstractas. Sabido es que no hay amistad sin conocimiento.

Empezamos esta introducción hablando de la Biblia porque el tema de nuestra investigación es el encuentro con Dios, la experiencia que tenemos del totalmente Otro y la Biblia rebosa de encuentros y experiencias de Dios con los hombres. Así la hemos definido, en el párrafo anterior, como el libro de libros donde es narrada la historia de la amistad entre Dios y el hombre.

Para que nuestro trabajo dé cuenta, con cierta profundidad, de ello hemos ido a rastrear esta categoría en los dos grandes patriarcas Abrahán y Jacob, en el libro del Génesis (12-50). Postulando que detrás de sus acciones más significativas se halla un encuentro verdadero con Yahvé. La manera narrativa, que es habitual en la Sagrada Escritura para acercarnos los contenidos, nos obliga a hacer un trabajo exegético-espiritual para analizar cómo fueron estos encuentros, tarea que abordaremos en el primer capítulo de este trabajo.

¿Qué rostro refleja el Dios que les hablaba y al que ellos se dirigían? Y sobre todo ¿qué tipo de relación les unía? Vamos a ir a los relatos que dan cuenta de los grandes momentos que fueron tejiendo esa relación que, desde aquí, hemos llamado “amistad” entre Dios y los dos grandes

patriarcas: Abrahán y Jacob.¹ Es obvio que podríamos haber extendido estas experiencias a otros muchos protagonistas del libro: José, Agar, Sara, Rebeca, Isaac, etc., pero hemos preferido profundizar en estos dos personajes que ocuparnos, de manera más superficial, de todos ellos.

El segundo capítulo inaugura una vertiente más dogmática, que afrontamos con el bagaje e impulso que nos ha dejado el recorrido hecho a través de las historias de Abrahán y Jacob. Nos proponemos adentrarnos en la categoría de *experiencia de Dios*, ahora de una manera más especulativa, pues partimos del presupuesto de que es el acontecimiento que está detrás de los hechos más importantes de las vidas de los patriarcas, narradas en los dos grandes ciclos que llevan sus nombres. Veremos el significado que tiene la expresión “encuentro con Dios”, base de toda experiencia religiosa. Estudiaremos la inteligibilidad que alberga dicha categoría: su condición de posibilidad, implicaciones, modo de darse, características etc., y cómo ésta ha permeado otros campos como la liturgia, la vida cotidiana, la pastoral, la oración y, por supuesto, la teología. Nos importa sobremanera analizar la categoría “encuentro con Dios” en su significatividad en la sociedad occidental de nuestros días, para presentarla de manera crítica y fructífera, en aras a allanar el camino a los hombres de hoy en su búsqueda de Dios.

En el tercer capítulo queremos hacer un acercamiento crítico a esta categoría. Para ello haremos un recorrido por la historia de la filosofía, fijándonos en los autores más relevantes que han tomado postura ante el hecho religioso. A través de los grandes momentos de la historia del pensamiento filosófico y teológico, veremos cómo el encuentro con Dios ha ido tomando diferentes formas según el contexto. Será así como podamos purificar el mismo de lo que no le hace justicia para acercarnos a su verdadero significado.

Por último, y a modo de conclusión de todo el trabajo, intentaremos cotejar experiencia y teoría, viendo cómo lo analizado sobre el encuentro y la experiencia de Dios se halla en el corazón de las historias patriarcales de Abrahán y Jacob.

Como hemos intentado exponer hasta aquí, el presente trabajo quiere ir de lo más concreto a lo más teórico, para otra vez volver a la historia real y ver en ella de qué manera se cumple, o no, lo analizado. Con todo ello esperamos haber cumplido nuestra misión, que no es otra que intentar

¹ En el mundo árabe y musulmán a Abrahán se le llama *el amigo de Dios*.

clarificar lo que se encuentra detrás de la expresión “encuentro con Dios”, base de lo que llamamos el *hecho religioso*.

En nuestro contexto, de sociedades occidentales del siglo XXI, la experiencia es la base de todo conocimiento. Parece que dar cuenta de algo es remitirnos al conocimiento inmediato que se nos brinda en la experiencia del mismo. Aquí no usaremos la expresión “experiencia de Dios” como juez, o última instancia a la que apelar, para validar toda afirmación sobre Dios que el hombre pueda proferir, sino como lugar paradigmático donde percibir la presencia de Aquel que nos hace saber que está cerca de nosotros, y por nosotros, sin perder su transcendencia. En palabras de Gabriel Amengual, hablamos del encuentro con la *presencia elusiva* de Dios, que nos pone en la senda del verdadero significado de todo hecho religioso que pudiera merecer tal nombre.

Ahí creemos que radica la pertinencia de trabajos que ahonden y purifiquen el significado de la categoría “encuentro con Dios”. Humildemente, esto, y nada más, aquí, hemos intentado.

CAPÍTULO I

EL FABULOSO INTERLOCUTOR DE ABRAHÁN Y JACOB

HISTORIAS DE UN ENCUENTRO

1. INTRODUCCIÓN

Como sabemos, una buena introducción presenta el tema elegido e invita y seduce al lector a introducirse en él. Nosotros nos proponemos hacerlo enunciando las preguntas que en este primer capítulo trataremos de responder:

1. De los hechos a la esencia. ¿Qué Dios tiene que ser para que haga lo que hace en los relatos del Génesis?
2. ¿De qué manera encuentra y se deja encontrar por Abrahán y Jacob?
3. ¿En qué punto de sus vidas están los primeros patriarcas cuando empieza su relación con Dios y a dónde les lleva esta?
4. ¿En qué sentido son modelos para nosotros en nuestra relación con Dios? ¿Qué nos enseña su experiencia a los hombres y mujeres del siglo XXI?
5. A nosotros como lectores ¿a qué experiencias nos conduce el texto?
6. ¿En qué momento y circunstancias se escribe el relato que a nosotros nos ha llegado?
7. ¿De qué expresiones y recursos se sirve el autor para narrar estas historias?, ¿cuáles son sus fuentes?
8. En los textos encontramos al Dios que elige y acompaña, ¿cómo es su presencia?
9. ¿Qué relación encontramos entre el Dios de los patriarcas y el que conocemos de manera suprema en Jesús de Nazaret? ¿Da Jesucristo continuidad a las promesas hechas a los Padres, como indica el apóstol Pablo en la carta a los Romanos (4, 13) o Lucas en Hechos (2, 39)?
10. ¿Son experiencias meramente subjetivas o tienen un propósito más alto que pasa por encima de los protagonistas?

Sin duda otras muchas cuestiones se irán abriendo paso al hilo de las respuestas que vayamos encontrando a las preguntas que acabamos de enunciar. Serán bienvenidas, pero, por la extensión de este trabajo, nos tememos que quedarán como flechas que nos guíen para nuevos proyectos y para revelarnos que la teología, ese hablar *bien* de Dios, siempre es tarea inconclusa. Y así convocar a la humildad, virtud imprescindible en el quehacer teológico. La que nos obliga a ir de puntillas y descalzos, pues estamos pisando terreno sagrado. Hablar de Dios con palabras

humanas no puede más que señalar claros de bosque donde se ilumine y posibilite el encuentro con el que nos espera y aguarda.

A modo de declaración de principios, en esta introducción, decimos que intentaremos ceñirnos a la letra que nos espera ansiosa en estas perícopas del libro del Génesis y desde ella ir a la significación de las experiencias que manifiesta, tarea más teórica que abordaremos en el segundo capítulo. Por desgracia no podremos hacer uso de los textos originales, por desconocimiento del hebreo, pero lo supliremos con magníficas traducciones y notas, que están a nuestra disposición.

Empezaremos este primer capítulo con una breve introducción a las historias patriarcales, para ir a continuación a la experiencia de Abrahán, en tres momentos cumbre de este ciclo: Génesis 12, 1-4a; Génesis 15, 1-21 y Génesis 22, 1-20. Del ciclo de Jacob nos proponemos centrarnos en el capítulo 25, versículos del 19 al 34; en el capítulo 27, versículos del 1 al 45; el capítulo 32, 23-33 y por último, en el capítulo 33, 1-11. Para terminar el primer capítulo, en esencia exegético, pero, si se nos permite, con corazón dogmático, haremos un viaje hacia el Nuevo Testamento. ¿Nos muestra Jesús de Nazaret, revelador del Padre en el evangelio de Juan, justo por su misma condición humano-divina, al Dios que late detrás de estas experiencias del Génesis? ¿Continuación o superación? Desde aquí ya adelantamos nuestra respuesta afirmativa a ambas preguntas.

No quisiéramos finalizar esta introducción sin hacer una breve reflexión acerca del empobrecimiento que supone el escaso conocimiento que hay en la Iglesia, en general, de las historias de los grandes patriarcas. Nos hemos centrado los creyentes, de manera casi exclusiva, en los cuatro evangelios y en las cartas del apóstol Pablo para alimentar nuestra fe y al hacerlo así los aislamos de su contexto maravilloso, que es, nada más y nada menos, que toda la historia de la salvación que se inicia con el padre en la fe que es Abrahán. Piedra angular, que no fundador, de las tres grandes religiones monoteístas. Jesús de Nazaret se nos revela de manera más rica y profunda cuando lo ponemos en un contexto de salvación que es el abarcado en la Biblia de principio a fin, del Génesis al Apocalipsis. Dentro de que la luz es luz, esta se vuelve algo más opaca si no se tiene conocimiento de la historia de Israel: de sus vicisitudes, de su esencia monoteísta, de sus grandes gestas y sus grandes fracasos, de su mesianismo añorado, de sus pilares y tradiciones, de sus protagonistas al fin...

Por ello, queremos dedicar este trabajo a todas aquellas personas que nos ayudan a conocer esta historia de amistad eterna entre Dios y el hombre. Profundizando en estas experiencias nos damos cuenta de su valor de agua siempre limpia, donde ir a beber, hombres y mujeres de cualquier época y lugar. Por ello, gracias.

2. HISTORIAS PATRIARCALES

Nunca fue fácil la historia de Israel. Uno de sus peores momentos nos lleva a fijarnos en la vuelta del exilio en Babilonia, tras el edicto de Ciro, que les permitió volver a su tierra. Por el camino lo han perdido todo: monarquía, templo, tierra, instituciones... Todo estaba por hacer en aquel *collage* desvinculado y sin fuerzas, que componían las familias, de vuelta a casa, tras la repatriación. Todo aquello que les daba seguridad había dejado de existir, y su mismo futuro se tambaleaba entre el mar Mediterráneo y el desierto de Israel. Es fácil darnos cuenta de que una vez que el gobierno y las instituciones habían desaparecido, encontrar un pilar al que asirse resultaba capital. Necesitan unidad, estructura y sobre todo esperanza.

En este contexto tan difícil, las narraciones familiares, organizadas mediante ficticias genealogías, traían orden y unidad al establecerse como la base más adecuada para comprender su estatuto como pueblo. ¿Dónde encuentra el *resto* que queda de Israel sus raíces cuando lo ha perdido casi todo? En estas historias patriarcales. Ya no hay templo, no hay reyes, no hay tierra, por ello, estas narraciones les conectan con sus antepasados comunes, último pilar histórico que no había sido derrumbado. Sobre ese pilar sí fue posible construir un futuro. De ahí su importancia. Nosotros lo imaginamos como un faro en la mar revuelta tras largos días de travesía sin más orientación que sus propios sueños y anhelos.

Su relación con Dios es la garantía de que también para ellos cabe la esperanza. ¿Seguirá Dios con ellos aún en este trance tan monumental? Sí. Sí, porque entendieron, gracias a estos escritos, que la promesa de Dios a Abrahán es incondicional y que a través del primer patriarca les llega a ellos mismos. Recordemos que la promesa se produce antes de la obediencia de Abrahán. Gn 12, 1-4 es el primero de los discursos de Yahvé al primer patriarca. Aquí comienza la alianza. Yahvé habla a Abrahán por primera vez y le promete hacer de él una nación grande. Su promesa no tiene explicación. Queda en el aire, justo para mostrar el carácter de absoluta libertad del emisor de la

misma. No se apoya en ningún rasgo de personalidad del patriarca, que aquí se enuncie, ni en ninguna gesta gloriosa de su pasado, que se nos haya dado a conocer. Dios le ha elegido y no se nos dice el porqué. Yahvé no tiene que explicar nada y no se le deben pedir explicaciones. Este hecho hace tributo a su esencia: estamos ante el Dios que hace nuevas todas las cosas, rasgo que veremos a lo largo de estas narraciones. Nos supera tanto, que, ante él, no cabe la explicación racional. Gn 12, 1-4a nos sitúa ante una teofanía. Solo cabe el silencio, la contemplación, el temor, la admiración. Abraham obedece a lo único que Dios le ha pedido: “sal de tu tierra”. Pero antes de este momento, antes de su “sí”, ya se había producido la promesa. Promesa que se repite en el versículo 7, después de que Abrahán y Sara hubieran abandonado todo lo que conocían y se hubieran lanzado a seguir la voz de Aquel que les superaba. “Yahvé se apareció a Abrahán y le dijo: «A tu descendencia he de dar esta tierra»”. (Gn 12, 7)

Tierra y descendencia son los ejes centrales sobre los que pivotan las promesas patriarcales. Es el hilo que une todas las historias de estos antepasados míticos a los que las familias del postexilio miraron para reconstruirse como pueblo. Pues recordemos que no se pretendió construir un nuevo Israel, sino que este resurgiera de sus cenizas; esto es: basándose en el pasado, construir el futuro. En la antigüedad, a diferencia de nuestra época, en el pasado se encuentra lo más verdadero y auténtico y por ende lo más valioso.

Estas narraciones muestran a un Dios que cumple lo que dice, del que te puedes fiar, rasgo esencial, por otra parte, de un Dios que se precie, valga la ironía. Y es justo la característica de Dios que conviene poner sobre la palestra en un momento como el que hemos descrito, de suma fragilidad, cuando se escriben estos relatos. Gn 21 es el cumplimiento de la promesa de Yahvé, antes ofrecida, de un hijo natural a una pareja senil. Ante esta promesa sabemos que Sara rió (18, 12) y Abrahán se reveló: “No me has dado descendencia, y un criado de mi casa me va a heredar.” (15,3). Pero Yahvé puso de nuevo la última palabra: “¿Hay algo difícil para Yahvé?” (18, 14). Y con la maternidad de Sara se cumplió la promesa, haciendo válida la espera contra toda esperanza, cuando es Dios quien la sostiene. Respecto a Jacob, la asistencia y la bendición que Yahvé le otorga son, igualmente, incondicionales (Gn 31,5).

Lo dicho hasta aquí quiere poner de relieve que lo que a este proyecto de pueblo le quedaba y tenía, a su vuelta del exilio, eran estos personajes, en cuanto se habían convertido en sus *representantes*, a través de estas narraciones. Esperan que las promesas que recibieron de Dios los

patriarcas les llegarán a ellos, como puede leerse en Gn 12, 3: “Bendeciré a quienes te bendigan y maldeciré a quienes te maldigan. Por ti se bendecirán todos los linajes de la tierra.” *Se bendecirán* está dicho en forma reflexiva. En sentido estricto significa: “las gentes se dirán: Bendito seas como Abrahán.”² Se bendecirán los pueblos a través de la bendición que recibió Abrahán, invocando su nombre, nombre que Yahvé hizo grande con su elección y promesas y el patriarca con su obediencia.

Volvamos de nuevo a la nota de *incondicionalidad* que acompaña esta teología, que, al contrario de las promesas deuteronomicas, no estaba condicionada a los méritos de los mismos, sino a la libertad infinita del que es infinito en sí. Aunque dichas promesas se hallen ligadas a la orden divina de abandonar una tierra o de no salir de un lugar. La finalidad de esta orden la encontramos en el intento de evitar que las familias se establecieran en tierras extranjeras. Palestina es su tierra porque es la tierra de la promesa. Dicha orden divina, a su vez, encierra la exhortación de estar preparados para la vuelta a su verdadera patria. Abrahán habría dejado a su familia, a su entorno, todo lo que hasta entonces llamaba “hogar” (Gn 12, 4-6). Igual que ellos, que habrían roto con sus lazos al ser deportados a Babilonia. Siguiendo el paralelismo decimos que igual que el mismo Abrahán ha sido puesto a prueba (Gn 22, 1-19), ellos también lo han sido, e igual que el gran padre de la fe se fió del Dios bueno, ellos deben fiarse de que las promesas de Yahvé siguen en pie.

Es interesante observar cómo no estamos ante promesas de cumplimiento automático que se realizan inmediatamente, sino que conllevan una dilación en el tiempo, peligros que las acechan, momentos de consternación y duda, pero que pese a todo van haciéndose realidad. Ahí donde se tornan imposibles, ante los ojos de la “cordura” humana, siempre aparece Dios para darlas continuidad a través de instrumentos humanos, pero instrumentos al fin.

En esta mirada sincrónica de los textos, que estamos haciendo en esta introducción, será de utilidad recordar aquí la sensación de ridículo y fracaso que debieron sentir aquellos habitantes del país que “mana leche y miel” (Ex 3, 17), cuando fueron arrastrados fuera de su tierra. ¿Habrá sido un castigo de Dios por su comportamiento?, ¿será Dios impotente?, ¿todavía Dios se ocupa de ellos? De cualquier manera podemos deducir que se quiere contrarrestar esa sensación de minusvaloración recurriendo a esa idea de ser el pueblo elegido por Dios. Además de la tierra

² Tomado de la nota a pie de página de la *Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998, 27. Donde se nos indica que tanto Si 44, 21, la traducción de los LXX y el NT han entendido: “En ti serán benditas todas las naciones”.

habían perdido la monarquía, garante de la independencia, base fundamental de la estructura de Israel. ¿Cómo lo suplirán? Desligando la monarquía de una tierra en la que reinar. El monarca, no hay que olvidarlo, era uno de los mediadores con la divinidad. En este nuevo contexto será el propio pueblo de Israel el que se erige en portador de la bendición para todos los pueblos de la tierra (función universalista de Israel, aunque el Pentateuco sea en esencia particularista).

Vamos a acabar esta introducción acerca de las historias patriarcales con datos más concretos a cerca de su elaboración. Nos apoyaremos en este análisis en las tesis del profesor Jean-Louis Ska, en concreto en su escrito “Algunos puntos de referencia para la lectura del Pentateuco”³. La tesis principal del profesor Ska, que encontramos al inicio del mismo, afirma, respecto a su datación, que el Pentateuco, en su conjunto, es una obra postexílica, que integra elementos más antiguos, lo que significa que sí se hayan incluidas narraciones anteriores al exilio, pero nunca la obra completa puede remitirse a un periodo anterior al siglo VI.

El profesor del Pontificio Instituto Bíblico de Roma nos habla de las tensiones entre los diferentes grupos que se unieron tras la vuelta propiciada por el edicto de Ciro. Se puede decir en lenguaje de batalla que ganaron los que vinieron del exilio a los que permanecieron, siendo aquellos los verdaderos autores del Pentateuco. Familias sacerdotales y ancianos laicos, generalmente grandes terratenientes, tuvieron que ponerse de acuerdo en su redacción, aunque partiendo de prerrogativas diferentes. El objetivo era dar una base jurídica que procurara la unidad entre las diferentes comunidades del postexilio. Esto se traduce en dilucidar cuáles son las condiciones para pertenecer a ese pueblo y atar su historia presente con el pasado. Su identidad como pueblo, en este nuevo contexto, les vendrá a través de sus instituciones religiosas: ley y templo. Se insiste, por ello, en un pueblo santo y separado de las otras naciones. Dicha identidad se forjará sobre todo en la misma cotidianidad: leyes de pureza, conducta sexual, pueblo separado...

Las dos grandes teologías que hay detrás serán la deuteronomica y la sacerdotal. La primera, deuteronomica, insiste en una alianza bilateral, mientras que la segunda, sacerdotal, en una alianza unilateral. Por ello, la teología sacerdotal recurre a la primera alianza con Abrahán, a la vista del fracaso de la alianza del Horeb. Recuérdese que a Abrahán le fueron prometidas tierra y

³ L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco*. Estella: 2015, cap. Algunos puntos de referencia a la lectura del Pentateuco.

descendencia antes de su respuesta afirmativa. La ley de santidad corregirá ambas y elaborará una síntesis, haciendo hincapié en una alianza que obligue a todo el pueblo.

Volviendo de nuevo la mirada a las historias patriarcales, nos dice Ska, que es fácil distinguir en ellas unidades narrativas con matices propios. Según el profesor del Instituto Bíblico las uniones entre ellas son tardías. Los ciclos de Abrahán y Jacob se muestran muy diferentes: en la trama, la atmósfera, el escenario geográfico, etc. El ciclo del primer patriarca se ha formado a partir de breves ciclos narrativos.⁴ Entre los relatos más antiguos están: el ciclo de Abrahán-Lot, la estancia en Egipto, las dos expulsiones de Agar y algunas tradiciones de Abrahán en Guerar. Las promesas e itinerarios, cuya función es unir el ciclo de Abrahán con los de los otros patriarcas, se consideran más recientes. Gn 22 y 15, ambos importantes en nuestro propósito para este trabajo, se consideran, los dos, de redacción postexilica.

El ciclo de Jacob ha recorrido un camino propio antes de llegar a la redacción final que conocemos. En su núcleo más primitivo no contiene relación alguna con el ciclo de Abrahán. Tampoco su final (Gn 33 y 35) prepara, de modo alguno, la historia de José. Los exegetas encuentran pequeños textos que son susceptibles de ser datados en una época más tardía, como la “leyenda sagrada” de Betel (28, 10-12), así como la teofanía de Penuel (32, 23-33).

Para concluir este breve *excursus* acerca de las historias patriarcales contenidas en el libro del Génesis y retomando el artículo del profesor Ska, decimos que hay que ir a poner el foco en las necesidades de la comunidad que vuelve del exilio para atinar con la finalidad de libro del Génesis. Dicho en palabras del mismo Ska: “cuando Judea consiguió una relativa autonomía, especialmente en materia religiosa, fue posible, y hasta necesario, cimentar la unidad de la comunidad en torno a las nuevas instituciones (...) Por eso hay tres códigos que quieren demostrar la continuidad jurídica entre el Israel preexílico y el Israel postexílico”⁵. El Pentateuco no es un libro salido de una sola mano, es un texto compuesto durante un periodo de tiempo relativamente largo. El Dios que encontramos tiene diferentes caras y diferentes humores, mostrando una verdad sinfónica.⁶

⁴ J. L. Ska, *El pentateuco: un filón inagotable*. Estella: Verbo Divino, 2015, 28. Citando a E. Blum, *Komposition*. Berlin: De Gruyter, 1990, 273-289 (cfr. 289-297).

⁵ L. Ska, *Introducción a la lectura del Pentateuco*. Estella: 2015, cap. Algunos puntos de referencia a la lectura del Pentateuco, 112.

⁶ J. L. Ska, *El pentateuco: un filón inagotable*. Estella: Verbo Divino, 2015, 30.

Israel había sido, antes de la hecatombe, una comunidad de fe, unida a sus tradiciones e instituciones religiosas, en torno al templo. Pero en el postexilio no hay rey, a pesar de que Yahvé le prometió a David que el rey sería eterno; no hay templo, a pesar de que Dios habitara en él, no hay ciudad, la gran Jerusalén, a pesar de haber sido considerada inexpugnable. La vuelta, y con la mayor apertura que vivieron en época persa, trajo consigo una primera etapa de gran creatividad, estamos hablando de los años 538 al 400 a.C., y heterogeneidad, que no se conoció en el preexilio. En estos momentos la religión oficial hace crisis (rey, templo, Sion) y se produce una radical renovación. Como hemos dicho al inicio, la religiosidad familiar y personal sostienen este momento asumiendo elementos de la religiosidad popular, poniendo de manifiesto que Dios les cuida y la vida sigue. Pervive la teología reformista del Deuteronomio: el compromiso con la alianza hay que demostrarlo con hechos y en la historia. Esto lo logró vinculando el nombre de Yahvé a categorías históricas y éticas.

3. ABRAHÁN Y SU FABULOSO INTERLOCUTOR

Empezaremos este apartado repitiendo la finalidad de este trabajo de investigación, que nos ha traído hasta aquí. Si bien se da por hecho, hoy en día, como hemos visto en el punto anterior, que las historias patriarcales no han salido de un mismo puño, sí queremos rastrear las experiencias con Yahvé que subyacen en los ciclos de Abrahán y Jacob.

Empezaremos por Abrahán. Para ello iremos a los textos que hemos considerado de mayor relevancia para mostrarnos la relación especial que une al primer patriarca con el Dios que con él se comunica. Ya se dijo, desde la introducción, que al Dios de la Biblia se le conoce más por lo que hace que por lo que dice de sí mismo. Aún así, palabras y hechos serán nuestros puntos de referencia. Pero remarcamos que desde siempre Dios usó la *concreción* para entrar en comunión con el hombre, este hecho tiene como punto álgido la encarnación del Hijo. *Gaudium et Spes* 22 lo recoge insuperablemente: “el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre.”⁷ Es el Dios que sabe hablar nuestro lenguaje, que se abaja a su criatura amada hasta el punto de hacerse uno de nosotros, todo ello para rozarnos el corazón.

⁷ Concilio Ecuménico Vaticano Segundo. Constitución Pastoral de la Iglesia en el mundo contemporáneo.

Sabe, porque nos ha hecho, que las ideas eternas y etéreas no son buen vehículo de ninguna amistad. Siempre, por ello, parece elegir el camino aterrizado de los encuentros reales, aunque sea para hacernos despegar a sus cielos infinitos, o justamente por ello.

3.1. GN 12, 1-4: PRIMER ENCUENTRO

Gn 12, 1-4a es un texto antiguo. Al igual que en Gn 17 encontramos el binomio orden-promesa, así como repeticiones del tipo “deja esto...” y la repetición de la palabra hebrea *baraj*. Gn 12, 1-4a es un oráculo que introdujeron entre 11, 31 y 12,5, posteriormente, en el postexilio. Es un texto que nos describe al Abrahán de la obediencia. La palabra *vayélej*, “y se puso en camino”, con su gran sencillez, comunica más al lector acerca de la actitud del patriarca y de lo que une a nuestros protagonistas, que mil descripciones psicologizantes.

Gn 12, 1-4a es uno de los discursos de Dios que jalonan el primer libro de la Biblia. Dentro de las historias patriarcales es el primero cronológicamente hablando. Es el primer acercamiento entre nuestros fabulosos protagonistas. Usando la metáfora de la flecha, esta perícopa tiene la función de abrir un claro de bosque que ilumina lo que será el posterior recorrido y ulterior desenlace. Nos permite entender el desarrollo de los hechos que se van a narrar.

Yahvé se dirige a Abrahán con la fórmula “y dijo Yahvé” que evoca una relación que empezó en el pasado, que no comienza en el momento que se inicia dicha teofanía. Por ello, Yahvé no se presenta a sí mismo, ni da prueba alguna que testifique en su favor. No la necesita. Enseguida comienza con la petición archiconocida: “sal de tu tierra, de tu patria y de la casa de tu padre a la tierra que yo te mostraré” (Gn 12, 1). Se habla hasta la saciedad de la confianza que Abrahán demuestra cumpliendo semejante petición y poco de la confianza que expresa el mismo Dios pidiendo algo así a un simple hombre. En estas líneas, Yahvé se dirige al patriarca mostrando una gran seguridad de ser escuchado, que denota complicidad y confianza mutua. Yahvé le habla al patriarca como si le conociera profundamente y desde lejos. Lo expresa pidiendo cosas imposibles como si fueran triviales. Así mismo, como Job, el patriarca osa discutir con Dios: «“mi Señor, Yahvé, ¿qué me vas a dar si me voy sin hijos?, dijo Abrahán: “No me has dado descendencia y un criado de mi casa me va a heredar.”» (15, 2-3). Esta relación de confianza la vemos en otros momentos: le visita en su casa (18, 1-16) y le discute la decisión tomada contra Sodoma y Gomorra

(18, 20-23). Ahondando en este último ejemplo, nos apoyaremos, para entenderlo mejor, en la explicación del profesor Ska: “el patriarca no se somete a la decisión divina, ni claudica ante un decreto emanado del juez de la tierra. (...) Lo que pide a Dios es que sea un juez honrado y, por tanto, no castigue a justos con culpables.”⁸ Se ha comparado a Abrahán con Job, en el sentido de que ambos piden justicia. La gran diferencia es que Job la pide para sí y Abrahán para otros.

La petición de Yahvé lleva a Abrahán al tuétano de su ser: “sal de tu casa” (12,1). Le pide que abandone la fuente de su seguridad, porque a partir de ese momento el mismo Dios va a necesitar ese espacio libre que dejan los asideros de todo hombre contemporáneo de Abrahán: tierra, familia, país, costumbres..., para habitarlo. Ese lugar vacío y lleno, que llevamos los humanos dentro, al que nos da miedo asomarnos y los poetas llaman “corazón”, es el único lugar del encuentro hombre-Dios. El viaje de Abrahán no es un viaje físico, primeramente, es un viaje espiritual hacia ese lugar donde verdaderamente se haya la tienda del Señor.

¿Cómo le sonaría a Abrahán que el mismo Dios le dijera que sobre sus espaldas haría una gran nación? El texto nos está conduciendo al asombro. ¡Con qué poder tan libérrimo y grandioso, Dios le promete algo así! El texto nos ha conducido del pasado al futuro del patriarca. La tierra que deja el primer patriarca está cosida de pasado y su futuro descansa en una promesa. El patriarca no sabe más que “Dios se lo enseñará” y aún así se pone en camino. Una promesa que se dilatará en el tiempo, pero su fuerza no arranca de su cumplimiento, sino de su emisor. Su sola voz, su sola Palabra, crea por sí sola las condiciones de posibilidad de que suceda aquello que enuncia, de ahí que no aparezcan en el texto ulteriores explicaciones que la hagan creíble. Pero Abrahán es un hombre, que vive una vida de hombre, y, por ello, la tensión está servida. Al primer patriarca le corresponde la tarea de mantener la esperanza en la prueba. Es importante comprender que el narrador nos quiere llevar a la experiencia crucial de que es Dios quien lleva la relación. La actuación de Dios es lo esencial. Nos dice Ska que Abrahán *obliga* a Dios a intervenir, para volver a poner en orden las cosas, pero sorprende “la falta de un mínimo reproche divino en el ciclo de Abrahán”⁹. Y no es porque el patriarca se lo ponga fácil, pues numerosas veces se encuentra en una situación delicada, pero todo se torna secundario frente a la acción salvadora de Yahvé. De hecho, la

⁸ J. L. Ska, *El pentateuco: un filón inagotable*. Navarra: Verbo Divino, 2015, 177.

trama nos llevará a ver cómo la amenaza a la promesa está llamando a la puerta desde el capítulo siguiente: la salida hacia Egipto provocada por la hambruna. Y así hasta el final.

Abrahán será bendecido a través de los dones prometidos, tierra y descendencia, y por supuesto, al ser elegido por Yahvé. Otra vez más, remarcamos que la bendición no es etérea. Tiene consecuencias, es una bendición encarnada, concreta. “Engrandeceré tu nombre” (12, 2b) viene a significar el hacer grande la esencia y propósito de lo nombrado, según la función del nombre en la antigüedad. Y así los dones que recibe Abrahán, obediente, que deja su tierra, país y familia, llegarán a muchos. Tanto Isaias (2, 2-4) como el Deuteroisaias profetizaron este destino universal de Israel. El patriarca ha recibido del mismo Dios, a través de su Palabra, su ser y su gracia, no para que queden en Abrahán a modo de satisfacción personal y subjetiva, sino con miras en los muchos que se bendecirán a través de él.

Aún no hemos mencionado la palabra “alianza”, siguiendo a von Rad decimos: “una alianza entre hombres tiene como fin poner en orden la situación jurídica confusa en algún aspecto, existente entre dos partes, mediante la asunción de obligaciones por ella.”¹⁰ El autor remarca que no es condición imprescindible que ambos contrayentes estén en la misma posición de poder, más bien al contrario, es usual que el más poderoso sea quien garantice al débil la relación de alianza. Para el autor la palabra que mejor traduce a la hebrea es “obligación”, que puede ser aceptada unilateralmente o impuesta o asumida por ambas partes. Lo que nosotros nos encontramos en estos relatos de alianza entre Yahvé y el patriarca correspondería al primero de los casos. Abraham permanece como mudo receptor de la promesa.

¿Cómo leería el pueblo de Israel estos versículos, del 1 al 4a, que desencadenan la acción? von Rad responde a esta cuestión: “en este llamamiento y en el camino que Abraham emprende, vio Israel no sólo un hecho perteneciente a su historia más remota sino también una característica fundamental de todo su vivir ante Dios”¹¹. No debemos perder de vista que estamos hablando de un pueblo segregado de la comunión de naciones (cfr. Num 23, 9), esto se traduce, en palabras de von Rad, en el hecho de que “Israel se vio conducido por un camino especialísimo cuyo plan y cuya meta quedaban enteramente en manos Yahvé.”¹²

¹⁰ G. von Rad, *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1972, 243.

¹¹ *Ibid.*, 192.

¹² *Ibid.*, 194.

Recapitulando, nos encontramos con una voz, la del protagonista, la de Yahvé. El cual sale de su “cielo lejano” y busca a un hombre y le habla con autoridad y confianza, con poder y en cercanía. Sus palabras en sí son ya una bendición que encierra otra: “haré de ti una nación grande y te bendeciré. Engrandeceré tu nombre; y sé tú una bendición” (12, 2). Dicha promesa mira mucho allá del mismo Abrahán, al igual que desde la atalaya, que es Israel, mira a todos los pueblos de la tierra. Otra vez vemos al Dios que elige la concreción, porque no se presenta a sí mismo con los grandes discursos de los filósofos, sino desde la acción. Veamos Éxodo 20, 1: “y habló Dios todas estas palabras, diciendo: «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de la casa de servidumbre.»” En esta perícopa Yahvé se presenta, a sí mismo, como el Dios involucrado en nuestra suerte, que no duda meterse en el fango para sacarnos de él. El que tiene oídos y entrañas de misericordia, el *goel*, que libera y acompaña. Del que se tiene experiencia. Y este es el único lenguaje, médium, gramática, dicho al estilo rahneriano, desde el cual el hombre puede acceder, dada su constitución y naturaleza, al totalmente Otro. Estamos ante una experiencia que en ella misma lleva la condición de posibilidad de ir más allá. Leyendo de nuevo a von Rad, subrayamos la importancia neotestamentaria de estos textos: “esta promesa sugiere un cumplimiento más allá de la Antigua Alianza, tenía una importancia especialísima para los testigos neotestamentarios cuando contemplaban retrospectivamente la tradición bíblica; la encontramos citada en Hch 3, 25s; Rom 4, 13; Gal 3, 8, 16.”¹³

3.2 GN 15, 1-21: REAFIRMACIÓN DE LA ALIANZA

Gn 15, 1-21 narra otro encuentro fundamental entre nuestros protagonistas. El problema del hijo es decisivo. Sara es estéril y no tenía hijos (11, 30). La solución definitiva vendrá de nuevo de Dios: el heredero de Abrahán será Isaac, el hijo de la promesa. Solo amenazado cuando Yahvé le pide que le dé en sacrificio (cap. 22). Así se lo promete en esta perícopa. Pero como el donante es Dios, la petición no solo se cumple tal como el patriarca la enuncia, sino multiplicada por infinito: “mira al cielo, y cuenta las estrellas, si puedes contarlas. Y le dijo: «así será tu descendencia.»” (15, 4-5)

¹³ Ibid., 194.

Vamos a seguir a Félix García en el análisis de este texto. El exégeta nos dice que Gn 15 consta de dos escenas:

La primera (1-6) culmina en la declaración del narrador de la fe de Abrahán; la segunda (7-18), en un rito y una fórmula de alianza. En ambas, son fundamentales las promesas de una descendencia (5) y de una tierra (28-31). La fe de Abrahán no parece exenta de dudas (2.8). Dios le había prometido una descendencia pero lo cierto es que el hijo tan esperado no termina de llegar; y lo mismo ocurre con la promesa de la tierra. Por primera vez se aborda el tema del retraso en el cumplimiento de las promesas (13-16). La reafirmación de las promesas por parte de Dios, hizo recapacitar a Abrahán, que reafirmó su fe en Yahvé.¹⁴

Desde lo visto hasta aquí, parece que cada vez que Dios promete algo a Abrahán surge un hecho inesperado que pone en peligro la realización de la promesa: el hambre en Canaán, amenazando la tierra y la separación del patriarca de su mujer, amenazando la descendencia. Pero una tónica se repite siempre: es Dios el que aparece para arreglarlo. Nos dice Félix García: “La tensión entre promesas y obstáculos es un aspecto fundamental del esquema organizativo de las narraciones de Abrahán.”¹⁵ Es difícil no ver en este hecho aquello que hablábamos anteriormente de que el rostro de Dios, que reflejan estas narraciones, es el del Dios vigoroso y despierto, que lleva la trama hacia adelante. Si carecieran de obstáculos se desdibujaría el rostro de Aquel que estas historias mantiene. Pero dado el curso de los hechos su presencia se torna capital. Tampoco es difícil ver cómo es susceptible de ser interpretado por aquellos que vivían un presente tan duro como la vuelta a su tierra después del exilio. Ellos podían confiar, como Abrahán, en que el brazo fuerte de Dios estaría con ellos.

En Gn 15 encontramos alusiones al éxodo (7,13-16) que conectan ambas historias. Resulta que las auto-presentaciones de Dios en ambos relatos son recíprocas: en Gn 15 Dios se presenta como Yahvé y a Moisés como el Dios de Abrahán (Ex 3, 6).

Dada la dilatación de la promesa, Dios se presenta, aquí, a Abrahán como *escudo*. La palabra “escudo” viene del lenguaje cultural (cfr. Sal 3, 4; 28,7). Apostamos que no refiere solo a una protección frente al exterior, sino frente a todo lo que nace del corazón y nos perturba,

¹⁴ F. García, , *El Pentateuco*, Estella: Verbo Divino, 2004, 103-104.

¹⁵ *Ibid.*, 102.

alejándonos de nuestro ser y misión más auténtico. Escudo frente a las dudas que nacen de nuestro ser finito y vulnerable y que tantas veces nos boicotean en la consecución de nuestro destino. Justo en ese centro Abrahán encuentra a Dios para mantenerse en su Palabra. Y como es un Dios bueno, esto, que el patriarca realiza gracias a Él, se lo retribuye al patriarca en justicia y premio, don gratuito de Dios (Is 40, 10; Jer 31, 16). Porque es el Dios cuya esencia es dar, el que no pretende retener, porque no busca el brillo del mundo y sí la salvación de todos.

Creemos que acierta von Rad cuando nos dice que el premio que Dios promete no es contrapartida por la obediencia demostrada durante la migración de Abrahán.¹⁶ Esto se sostiene en que en el relato la prueba del patriarca no viene hasta después de esta promesa.

El don que se ofrece es la posteridad innumerable (ver. 5). Muchos han visto aquí, en palabras de von Rad, algo más: “esta palabra expresamente programática dio pie a los que vinieron después a pensar en toda la salvación y todos los bienes saludables de los que Israel fue consciente de haber sido beneficiario.”¹⁷

Para divisar el don, Dios le saca al patriarca afuera (ver. 5). Este versículo nos lleva a Gn 12, 1, donde le pide que salga de su tierra, de su país. El adentro y el afuera juegan un importante papel en estas narraciones. Parece que el afuera es el lugar del encuentro con Yahvé y con los hermanos. El dentro simboliza la zona de confort donde lo esencial no ocurre. Es necesaria la salida y para ello hemos de ponernos en manos de Dios. Tenemos que dejar que sea Él el que guíe nuestra pequeña vida hacia derroteros de salvación. En el afuera está su signo: las innumerables estrellas del cielo, tantas como su descendencia. Así expone de manera gráfica y plástica la oscura promesa. Pero creemos diste mucho de ser un consuelo para el patriarca, así como tampoco es presumible que lo fuera el ceremonial de clausura de la alianza, que se nos narra a continuación. Según von Rad, ambos hechos no hacen más que remarcar el carácter paradójico de lo prometido.¹⁸ Solo es Palabra de Dios. Tras ella solo cabe el silencio.

Por último, daremos cuenta de que el texto termina con la afirmación de la fe del patriarca. No se nos describe esa fe. Presumimos que es perfecta, más por la falta de palabras que la adornan

¹⁶ G.von Rad, *El libro del Génesis*. Salamanca: Sígueme, 1972, 223.

¹⁷ *Ibid.*, 224.

¹⁸ *Ibid.*, 225.

que por lo dicho en sí “Creyó él en Yahvé” (ver. 6). Hasta el capítulo veintidós no seremos informados de hasta dónde esta fe puede llevar a nuestro protagonista.

Recapitulando diremos que volvemos a encontrar la relación de complicidad y confianza, que ha ido apareciendo con anterioridad, entre los protagonistas. Aparece el Dios del temblor y del temor, pero sumamente confiable y seguro, fuerte y portentoso, al que Abrahán escucha y reconoce.

3.3 LA FE EN LA PRUEBA

Gn 22, 1-19 ha sido, es y será una de esas perícopas bíblicas que a nadie ha dejado indiferente. Con el agravante de que lo que está en juego es la misma imagen de Dios. ¿Cómo podría un Dios bueno pedir a un padre el sacrificio de su hijo, a un simple hombre? Si ya era demasiado pedir a alguien que abandone todo lo que le ha dado seguridad en el pasado, ahora la petición versa sobre su mismo futuro. Aún más pesa sobre el hijo de la bendición. Isaac está en este mundo por gracia de Dios, parece que así le vive el mismo Abrahán, por ello, no parece dudar, o no tenemos elementos para creerlo, de ponerlo a voluntad de Dios. Gn 22, 1-19 es el relato de una prueba, de hecho así se nos enuncia desde el primer versículo. Y se nos va desplegando a lo largo de los versículos siguientes, los cuales mantienen nuestro corazón encogido hasta el feliz desenlace. Pone de relieve otra vez la confianza entre ambos. Siempre que se cita se suele poner el énfasis en la actitud de Abrahán, pero en este trabajo queremos dar la vuelta al tablero y verlo desde el mismo Dios.

Dicen que los buenos metales son probados en el crisol. Solo cuando las cosas se tornan imposibles y nos llevan al meollo de nuestro ser somos capaces de atravesarlas para llegar a un nuevo nivel que nos abre a más luz, a más verdad.

Vamos a ayudarnos del exegeta Félix García en el análisis del mismo. Este autor aúna los métodos histórico-críticos con los literarios en el acercamiento a este capítulo. Así, para él y siguiendo a Westermann¹⁹, Gn 22 se puede clasificar como *narración teológica*. Hacemos primero constar que la referencia a Dios se produce nada menos que diez veces en el texto, indicio del

¹⁹ C. Westermann, *Génesis*. Neukirchen: 1979, 435.

protagonismo que la narración le confiere y que destaca el marcado carácter religioso del mismo. En esta narración Abrahán nunca toma la iniciativa, actitud que subraya la preponderancia de Dios. El tema principal será la prueba a la que será sometido el primer patriarca por el Dios de Israel. Desde Abrahán se trata de perder su futuro, quedarse sin nada. Esta orden tiene una seriedad mortal. Le lleva al centro de su ser, fundamentado desde la Palabra de salvación del totalmente Otro, que en Gn 22 se torna incomprensible. Más lejano y misterioso que nunca se refleja el rostro de Yahvé. No se trata solamente de que le arrebatase el signo de su bendición, sino que se desvele como el Dios inaprensible, incluso loco o voluble. La potencia de su palabra emerge de su ser y el patriarca le concede ser quién es, ahí radica su acierto y ejemplaridad.

Abrahán se limita a responder con la palabra *hinnanî* (ver. 1), “heme aquí”. Y después mucho silencio y ninguna pregunta. Abrahán se ha quitado las sandalias de las dudas y de la racionalidad, sabe que está pisando terreno sagrado, ahí sobran las palabras. Ante la petición de Dios, llega el dolor y cuando el dolor es auténtico enmudece quien le porta. Realmente solo queda la acción en esta narración.

El texto está construido de manera armónica y cohesionada, hasta el cambio de nombre de Yahvé a Elohim se produce en el momento de máxima cercanía entre los protagonistas. Su estructura es en anillo, encontrándose en el centro del mismo el diálogo entre el patriarca e Isaac (vers.7-8a). Respecto a este momento, nos dice Félix García: “por evasivas que parezcan las palabras de Abrahán: ‘Dios proveerá el cordero para el holocausto’, encierran una convicción y una verdad muy profunda. Al Dios que toma la iniciativa, corresponde también la última palabra: el proveerá.”²⁰ La confianza que denota el patriarca es máxima, en este sentido no se deja tentar, no *cae* en la prueba. Tentación es identificar que la ausencia es vacío de presencia. Y otra vez en palabras del exegeta español: “¿cómo no iba a estar seguro de Dios que le había conocido y experimentado a lo largo de toda su existencia? ¿Acaso no era obligación confiar en un Dios que le había mostrado constantemente su amor, de modo especial en el regalo de su hijo Isaac?”²¹ Los breves diálogos entre Dios y el patriarca están atravesados por el misterio.

²⁰ F. García, *La Torá: escritos sobre el Pentateuco*. Estella, Verbo Divino, 2012, 58. Cfr. Cap. “Gn 22, entre la interpretación histórico-crítica y la literaria-teológica”.

²¹ *Ibid.*, 58.

Resumiendo: Abrahán actúa desde la cercanía con el Dios que manteniendo su transcendencia se deja experimentar en la máxima intimidad. Sin esta experiencia el patriarca no podría haber cruzado el umbral atroz al que es conducido. Otra vez y de manera suprema el patriarca se fía y reconoce la voz de su pastor. Es la voz que todos estábamos esperando: “no alargues tu mano contra el niño, ni le hagas nada, que ahora ya sé que eres temeroso del Señor, ya que no me has negado tu hijo, tu único” (ver. 12). Asentimos con el exegeta Félix García que detrás de cada palabra de este relato se esconde una larga experiencia de fe que pone en camino a Abrahán y le ayuda a superar las pruebas.²²

Adolfo Suárez, el que fue presidente de España, escribió en la introducción del libro de su hija, Marian Suárez, donde narraba su batalla contra el cáncer, que sabemos que queremos a los queremos, pero solo cuando podemos perderlos, sabemos *cuánto* les queremos. Y traemos aquí este recuerdo, porque el Dios de la prueba nos mostró lo lejos que está dispuesto a llegar para que sepamos hasta que punto es fuerte nuestro apoyo en Él. El lugar de la prueba atroz se tornó lugar de encuentro y de ese encuentro brotaron flores.

4. JACOB Y SU FABULOSO INTERLOCUTOR

Dentro del ciclo de Jacob vamos a centrarnos exclusivamente en la teofanía de Penuel (32, 23-33). Vamos a seguir este relato de la mano del exegeta Luis Alonso-Schökel. En la Biblia de Jerusalén, este pasaje, lleva el sorprendente título de *Jacob lucha contra Dios*. Se cree que es una narración yahvista, en la que se nos narra una lucha cuerpo a cuerpo con Dios, donde al principio parece ganar Jacob. Y sucede que cuando este se da cuenta del carácter sobrenatural de su contrincante le fuerza a bendecirlo. Nos ha llamado poderosamente la atención, y esta es la razón de haber elegido esta perícopa, la imagen de Dios que refleja. Primeramente hay que decir que Yahvé vuelve a rompernos los esquemas, lo cual subraya sobremanera su transcendencia, como el ser inaprensible por antonomasia. Pero hay mucho más, como lo hará de manera suprema en la *kénosis* que supone la encarnación del Hijo, es el Dios que no gana venciendo, brillando, al estilo y manera de como los hombres entendemos la victoria. Solo el que es realmente fuerte se presta a exponer su

²² Ibid., 62.

vulnerabilidad, y con ello romper con el estereotipo del hombre viril que lucha, arrebatada y busca reconocimiento.

Jacob no vive en el centro de su ser. Ha aprendido a lidiar con la vida a base de trampas y engaños, que en una visión superficial, podría parecernos que le han dado su recompensa. Pero Dios no nos deja en los límites mediocres que soñamos para nosotros mismos. Quiere más de nosotros. Y ese más es Él mismo. Pero como es el Dios paciente, nunca lo hará con instrumentos intimidatorios, sino a base de amor, le impulsa a rozar su hondura. Así le lleva a tocar sus límites, experimentando un amor de Dios vivido como inquietud constante.

Jacob está tumbado en la tierra, solo, en la oscuridad de la noche. Desde esta circunstancia se abrirá al misterio. Nos recuerda al vientre materno y al desierto, como lugares bíblicos, paradigmáticos, que facilitan el encuentro. “Por eso yo voy a seducirla, la llevaré al desierto y hablaré a su corazón” (Os 2, 16). Tierra es metáfora de su ser más íntimo. El sustrato más original desde el cual es posible empezar cualquier camino.

El acierto de Jacob es no obstaculizar la iluminación que recibe. Hay una fidelidad que lejos de ser meta alcanzada, remite a la estabilidad que se fragua en el cambio y en el movimiento. La lucha entre los protagonistas la manifiesta y ahí miden sus fuerzas.

“Y viendo que no le podía” (32, 26), es un versículo que sobrecoge, justo por saber que el sujeto de esta oración es el mismo Dios, todopoderoso, creador del cielo y la tierra. Estamos invitados a leerlo no en categorías clásicas: ganar/perder, sino como la luz que nos abre al Dios que gana dejándose vencer, el que en la máxima humillación reina. Se trasluce aquí que lo que Dios *puede*, como consecuencia de su ser, es dejarse afectar por nosotros, ser herido y hasta morir si nuestro rescate lo precisa. “Feliz la culpa que mereció tal redentor”, leemos en el *Exultet*, el cual se entona en la noche de Pascua, desde el mismo siglo IV y canta el triunfo definitivo de Cristo sobre el pecado y la muerte. Al gustarlo, Jacob se atreve, ahora acompañado, a ir hacia sus límites, encararlos y desde ahí abrirse a Dios y a los hermanos. Este cambio es expresado por el narrador con la descripción de las nuevas actitudes del patriarca: ponerse delante, postrarse y ver a su hermano y a Dios.

Nos disponemos a continuación, a ir, de la mano de Schökel, recorriendo los elementos más significativos del texto. El marco donde tiene lugar la lucha nos sitúa en medio de un viaje. En él, Jacob se arriesga a ir hasta al territorio de su hermano. El elemento, cruzar de noche el río Yaboc, suma incertidumbre y peligro al ya narrado. Después de estos acontecimientos, Jacob se queda solo, sin aliados ni refuerzos humanos. Es el momento escogido por Yahvé para asaltarle. En el relato Dios es presentado como *alguien*, un hombre. Sabemos que tiene forma y voz humana pero rehúsa identificarse y solo al final del relato Jacob lo identifica como Dios. Antes de este momento se nos narra que hasta el alba estuvieron luchando (ver. 25), después el mismo Yahvé exclamará “me has podido”. Nos recuerda Schökel que “Jeremías conoció la pelea con Dios: la violencia que Dios le hacía ‘forzado por tu mano me senté solitario’(15, 17), contra la que intenta rebelarse en vano y tiene que confesar ‘me has podido’(20, 7)”²³. Es en ese momento cuando Yahvé “le tocó la articulación femoral” y Jacob salió con cojera.

La cojera de Jacob no es un elemento a pasar por alto y a nosotros nos lleva al relato neotestamentario de la curación del parálitico. En el evangelio de Lucas, capítulo 5, versículos del 17 al 26, se nos narra como un parálitico es llevado ante Jesús. El Señor le perdona sus pecados y le dice: “a ti te digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa”. El texto nos dice que se levantó, tomó su camilla y se fue alabando a Dios. Sabemos que en los relatos evangélicos no suele haber palabras puestas porque sí. ¿Por qué esa insistencia en que coja su camilla? Creemos que se quiere apuntar a que la camilla es el signo y recordatorio de su situación anterior, aquella que pronto el protagonista querrá olvidar. Pero si olvidamos nuestras heridas curadas olvidamos a su vez al que hizo posible que se curaran y con ello olvidamos el *don* recibido. Vivirse desde el don es vivir como criaturas y esta es, quizás, la labor más difícil que el hombre tiene entre sus manos. Por ende, la verdadera raíz de lo que llamamos “pecado”.

5. CONCLUSIONES FINALES

Brevemente recordamos que empezamos este capítulo con el propósito de acercarnos a las experiencias, narradas en el libro del Génesis, de los patriarcas Abrahán y Jacob con su fabuloso interlocutor: Yahvé. Quizás, y con toda la humildad exigida por el tema en sí, estemos en

²³ L. Alonso-Schökel, *¿Dónde está tu hermano?*. Valencia: Institución San Jerónimo, 1985, 207.

disposición de sacar, ahora, algunas conclusiones finales. Primeramente dirijamos nuestra mirada a los protagonistas humanos, en palabras de José Luis Elorza, estos hombres son:

Peregrinos y caminantes, guiados por un sueño y una esperanza en su itinerancia; seres desarraigados e insignificantes, zarandeados por la realidad, tantas veces adversa, pero contando con un Dios compañero de camino; tentados, puestos a prueba en mil aprietos, pero alentados por la palabra de promesa de un Dios fiel... Son las experiencias y rasgos propias de todo ser humano, hombre o mujer, de todo creyente. (...) Vivencia de la cercanía de Dios, pero también de sus silencios y tardanzas, dificultad para fiarse de Él, esperanza tenaz en el futuro pese a todo, presencia escondida de este Dios en la vida del justo perseguido, amor que salva a los hermanos mediante el sufrimiento asumido y el perdón.²⁴

Aquí se nos describen cómo hombres comunes y corrientes, incluso, como en el caso de Jacob más acentuado que en el Abrahán, con conductas y actitudes lejanas al camino virtuoso. Pero son estas características las que ayudan al narrador a poner, aún más, de relieve lo que decía el apóstol Pablo: “tenemos este tesoro en vasijas de barro para que se vea que tan sublime poder viene de Dios y no de nosotros” (2 Cor 4, 7). Abrahán y Jacob son como cristales que dejan pasar a través suyo la luz que viene de arriba. En sus dispares itinerarios podemos destacar como nota común el dejarse hacer por Dios. Por supuesto que este hecho no se produce sin dilaciones, quejas, dudas y hasta una pelea cuerpo a cuerpo con el mismo Yahvé. Es bonito que así sea, para que puedan servirnos de ejemplo. Lo que aquí se quiere señalar es que las vidas de ambos patriarcas hacen un *arco*, en estas narraciones, que para ser explicado nos obliga a hacernos preguntas y exige de la comparecencia del que es capaz de dar cuenta de ellas. Ya hemos dicho en estas páginas que el que lleva el peso de la acción es el mismo Dios, aún cuando espera escondido tras el telón y explícitamente no se muestra.

¿Cual es el Dios de Abrahán y Jacob? ¿A quién tienen delante? Primeramente decimos que, desde la redacción final del libro del Génesis, se busca unir estas historias patriarcales con Gn 1. El Dios que crea es el Dios que bendice, acompaña y libera (Éxodo). Al igual que un embudo se pretende que la trama vaya desde la alianza con la humanidad, a la alianza con un individuo. Por ello, con Abrahán, se abre una etapa nueva, particularista, sobre un fondo de universalidad. Si este fondo se pierde, postulamos que caemos en contradicción, a saber: el Dios creador de Gn 1 ama al hombre, a todos los hombres a los que crea a su imagen y semejanza y da su espíritu. No será el Dios de Israel sino para, desde ahí, darse a conocer y entrar en comunión,

²⁴ J.L. Elorza, *Drama y esperanza*. Navarra: Verbo Divino, 2017, 332.

usando terminología del último concilio, con todos los hombres, sus hijos. Jesús de Nazaret lo llevará a su máxima expresión, muriendo por todos los hombres, justos y pecadores, judíos y paganos. La salvación que predicó no viene por formar parte de un pueblo, sino por creer y estar unidos a Él. Lo que este hecho pone sobre la mesa es que no basta con tener magníficos antepasados sino que al final, como fue en el principio, Dios tiene que intervenir para sostener. Esto es claro en el libro de Éxodo, después de las historias patriarcales con sus bendiciones y alianzas, el pueblo vuelve a caer en desgracia. En esta coyuntura el *modus operandi* de Yahvé se vuelve a repetir: elección de Moisés para conducir a su pueblo a la liberación y cuando la acción de Moisés es a todas luces insuficiente y parece que ya nada tiene arreglo, aparece Dios y le hace entender un “déjame a mí” que concluye en victoria.

En estas narraciones el brazo fuerte de Yahvé se muestra como el único capaz de sostenernos. No siempre desde la victoria inmediata, como vimos en el ciclo de Jacob, a veces incluso dejándose vencer. Pero es el que *siempre* se muestra comprometido con su criatura más excelsa. El totalmente Otro y que sin embargo esta cualidad no le obstaculiza el ejercicio de la paciencia, la comprensión, la misericordia. Es el Dios que parece entender hasta el último pliegue de nuestro complejo corazón. El que habla nuestro lenguaje, nos sale al encuentro en nuestros retorcidos caminos y espera nuestra vuelta a sus brazos. Todo ello sin presión, sin trampas, sin atropellos. Es fabuloso en dar el espacio que el hombre necesita para reconocerlo y buscarlo.

Colegimos que el Dios de los patriarcas muestra el mismo rostro que descubrimos en el Dios que, de manera suprema, nos es revelado en Jesús de Nazaret. Éste es principalmente el de *Padre*, el padre de la parábola del hijo pródigo, el que espera activamente, abraza, besa, bendice, viste y festeja. El Dios dispuesto al perdón, que sabe contener la ira para no arrojar el trigo con la cizaña, para darnos el espacio para el ejercicio de nuestra libertad pero esperándonos con entrañas de misericordia, cuando en ese ejercicio descubrimos el dolor, la desesperación y el vacío. El Dios de Abrahán y Jacob es fiel y poderoso. Temible pero cercano, hasta el punto de ser el Dios al que se le puede dirigir la palabra, sabiendo que será acogida y escuchada. Así, se deja interpelar porque su esencia última es dejarse afectar, ser afectable, por aquello que tanto ama.

CAPÍTULO II

LA EXPERIENCIA DE DIOS BAJO LA CATEGORÍA DE ENCUENTRO

1. INTRODUCCIÓN

Hay un riesgo en Teología que es hablar de Dios de manera humana, demasiado humana. Lógicamente no podremos jamás elaborar discurso teológico alguno, ni de ningún otro tipo, fuera de nuestra condición de hombres. Pero decir hombres, para los creyentes, es decir criaturas. Así las cosas, abogamos por un hablar de Dios desde nuestra condición creatural.²⁵ Y, ésta presidida por ser primeramente *escucha*, escucha solo posible porque nuestro Dios ha querido desde siempre revelarse a los hombres, sus criaturas amadas. Conocerle es acercarse a esa Palabra primera que, más que relatarnos datos y hechos, es ante todo Él mismo dándose, en su ansia de comunión con nosotros, dicho en terminología del Concilio Vaticano II. Que nos dejemos interpelar por la Palabra de Dios es una opción humana, la más radicalmente constituyente que el ser humano puede escoger para sí. A optar ante ella estamos llamados todos en libertad. Lo que no puede el hombre es abolir dicha entrega solo por su oposición a recibirla explícitamente. Esa entrega está con nosotros por decisión libérrima del Dios Padre que nos busca.

Bajo la mirada cristiana, el mundo ha sido agraciado desde su origen. Mundo es lo que se define por carecer de razón de ser en sí mismo. Mundo es lo menesteroso de explicación, pero siempre pidiendo la misma y por tanto desvelándose como misterio, que no problema. El sentimiento de nuestra absoluta dependencia tiene como supuesto previo el sentimiento de inaccesibilidad radical.²⁶ Por ello, hay filósofos, y más en nuestros días, que destierran la metafísica y se contentan con ocuparse de la ética, opinando que solo de una mejor vida puede el hombre hablar con propiedad, cuando se nos desvela el sentido de lo que hay como lo *otro* inaccesible a nuestro raciocinio. Frente a ellos, el cristiano parte de una experiencia de Dios, que soporta el discurso, experiencia que lejos de ser una pura subjetivación del emisor y menos aún una chata objetivación del mismo, remite a un *encuentro* que se da en la experiencia finita, humana, con las características propias de toda relación real y concreta.

Hemos comenzado este trabajo con las experiencias de los patriarcas Abrahán y Jacob, para rastrear tras ellas al Dios que comparten y les habita, y sobre todo intentar mostrar que se dio un verdadero encuentro. Solo a través de una experiencia de Él fueron capaces de llegar donde llegaron

²⁵ “He aquí que me atrevo a hablarte, yo, que soy polvo y ceniza.” (Gn 18, 27).

²⁶ Cfr. Rudolff Otto, *Lo Santo*. Madrid: Ed. de la Revista de Occidente, 1965.

y hacer lo que hicieron. No dejamos de insistir, desde el primer capítulo, en que nuestro Dios ni usa, ni abusa, de discursos para darse a conocer, sino que el legado que nos ha sido transmitido es la memoria de su actuar en la vida concreta de aquellos que le abren esa puerta a la que Él llama incansablemente. “He aquí, yo estoy a la puerta y llamo.” (Ap 3, 20).

Sentirnos acompañados en la inmediatez de su presencia llena el corazón ansioso que todos llevamos en el interior de nuestro ser, pues un hueco es nuestra hechura. Corazón que sabe captarle no como objeto al que posee, sino como fundamento último de toda experiencia y horizonte constituyente de nuestra manera de estar en el mundo. En palabras del profesor Cordovilla: “Dios es el horizonte mismo de nuestra experiencia, el fundamento de la condición de posibilidad del conocimiento humano.”²⁷ Por ello, y en nuestros días más que nunca, hablar de Dios en el atrio público no será nunca, en primera instancia, una demostración, siempre imposible, de su existencia, sino la explícita constatación de una nueva manera de mirar el mundo. Los que de Él mejor nos han transmitido su experiencia no lo han hecho bajo fórmulas que le apresan sino en categorías relacionales y personales, que les capacitaron a vivir con sentido y plenitud. Es un ir conociéndole, que apunta a un camino sin final donde la sorpresa y el encuentro con un Tú real destierran el sentimiento de la soledad, la desesperación por el sinsentido y la tragedia de la muerte.

Tras esta breve introducción, nos disponemos a adentrarnos en la categoría de encuentro con Dios, fundamento de toda verdadera religiosidad.

2. LA EXPERIENCIA DE DIOS

Parece que si de algo no se puede dudar, leyendo las historias de los patriarcas, es del hecho de que todos hubieran vivido una relación personal con un Tú, que sobresalía muy por encima, significativamente hablando, de cualquier otro tú de sus vidas, por importantes que éstos fueran.

Los rasgos originales de este Tú primordial no han hecho, ni harán, inviable poder mantener con Él una verdadera relación. Relación que conlleva el necesario *encuentro* con un Tú real

²⁷ A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012, 49.

(alteridad), con el que establecer un auténtico vínculo. Por ello, desde este momento, la categoría *encuentro*, en este contexto, remitirá al significado primero de experiencia. Veámoslo así en este texto de Balthasar:

El concepto de experiencia (...) continua siendo indispensable si queremos entender la fe como el encuentro del hombre en su ser integral con Dios. Y, evidentemente, Dios quiere tener ante sí al hombre en su integridad y quiere que la respuesta a su palabra sea una respuesta de todo el hombre.²⁸

El haber elegido, en este trabajo, dos personajes veterotestamentarios, como Abrahán y Jacob, para adentrarnos en sus experiencias de Dios, nos parece apropiado para la comprensión de las mismas y seguir profundizando, ahora, desde un marco más teórico, en sus elementos constituyentes. Para ello veremos primero que se puede entender por “experiencia de Dios”, ya que hemos postulado que es justo ésta la que está detrás del actuar y del ser de nuestros personajes.

Para hacer este recorrido vamos a apoyarnos en varios autores. Empezaremos por Ángel Cordovilla, en su libro *El misterio de Dios trinitario*²⁹. Nos ha parecido interesante, y por ello lo hacemos constar, que el profesor Cordovilla cuestione, desde el principio, la dudosa facilidad de poner en relación estos dos términos, a saber: *experiencia* y *Dios*. Desde estas páginas no se va a negar, imposible hacerlo, que de Dios se pueda tener experiencia, pero sí vamos a afirmar, junto al profesor de Comillas, que no será igual que la que tenemos con cualquier objeto a la mano. Justo por la identidad de uno de los protagonistas, Dios, y la desproporción ontológica que existe con la otra parte, la relación entre ambos no será entre iguales en ningún caso.

Hacer Teología no es hablar especulativamente de Dios, como ya hemos dicho, sino dar razón de la correspondencia de los sustantivos *experiencia* y *Dios*. La indagación del encuentro, en forma de experiencia, que se da en el hombre cuando se deja hallar por el Dios vivo que a su vez le busca, será tarea primera de la Teología. Siendo, así, la “ciencia” que reflexiona bajo qué categorías hay que pensar un hecho así, de manera que lo enuncie haciendo justicia a ambos protagonistas y a la relación que se da entre ellos.

²⁸ H. U. Von Balthasar, *Gloria* I. Madrid: Encuentro, 1985, 201.

²⁹ A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012.

Por el riesgo de una excesiva subjetivación de la realidad de Dios, la teología ha tardado muchos años en usar de manera cómoda esta expresión. La cautela ha lidiado con los peligros que conlleva su uso.

Pero ¿qué podemos entender por “experiencia de Dios”? Ángel Cordovilla nos responde diciendo:

Lo que se quiere decir es que Dios no es solo objeto del intelecto del hombre, sino que sobre todo Él está ante el hombre como el horizonte y fundamento de su existencia (transcendental), como un tú personal que le sale al encuentro desbordándolo (alteridad) y como aquella que aun por trascendente y extraña le afecta en su raíz más profunda y en su totalidad constituyendo el más centro de su yo personal (comunión).³⁰

Además habrá que subrayar que por radical e inigualable que sea dicha experiencia, y así lo dijimos ya en la introducción, siempre será radicalmente humana.

Siguiendo al profesor de Comillas, nos disponemos ahora a analizar las características que comporta la experiencia de Dios. Tres son las notas que, para este autor, definen toda experiencia humana: la inmediatez, la mediación y la apertura. Veamos éstas en el caso concreto del encuentro entre Dios y el hombre y añadiremos una cuarta: la *dinamicidad*, que, a nuestro juicio, se halla en toda auténtica experiencia de Dios.

2.1. LA INMEDIATEZ DE LA EXPERIENCIA DE DIOS

La *inmediatez* que comporta la experiencia de encuentro con Dios nos lleva al precioso y archiconocido texto del libro de Job, cuando el protagonista del mismo, reconoce desde el centro de su ser, en un momento clave de su difícilísimo itinerario, un antes y un después en su vida. Lo enuncia con estas palabras: “De oídas te había oído, mas ahora mis ojos te ven” (Job 42, 5). Dicho pasaje alude a un conocimiento no reflexivo o racional, sino a otro que afecta a la totalidad del hombre, totalidad que, en terminología bíblica, llamamos *corazón*. Es el hombre entero el que se fía, el que le siente y presiente, el que le añora y suplica a un ser inaprensible, cognoscitivamente hablando, pero vivo y vivible desde las entrañas. Es un padecerle que, como seres afectables, y aún sin encontrar las palabras, nos hace volcarnos en la experiencia de Él, encontrándole siempre más

³⁰ A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012, 49.

allá (transcendencia) y más acá (inmanencia) de la experiencia finita. Un *más allá* de su ser que es menester comprenderlo como el fundamento último del *más acá* de su presencia.

No fue un conocimiento teórico de Dios el decisivo para que Abrahán tomara la decisión de abandonar todo lo conocido y emprender un camino tan difícil como extraño. Creemos que el hombre es aquel que *sabe* muchas más cosas de las que puede enunciar con palabras. Que no las pueda decir no implica que no operen en él, significa que no están a su disposición. Como las ovejas conocen a su pastor hasta en la noche más oscura, solo por el tibio sonido de su vara y de su cayado, así Abrahán *conocía*, porque había gustado, a quien le pedía internarse en la encrucijada y le acompañaría transitando la misma. “El Señor es mi pastor, con Él nada me falta. En verdes praderas me hace recostar. Aunque camine por cañadas oscuras nada temo porque Tú vas conmigo. Tu vara y tu cayado me sosiegan.” (Salmo 22)

2.2. LA MEDIACIÓN EN LA EXPERIENCIA DE DIOS

Toda experiencia se da mediada, canalizada, por el contexto sociolingüístico en el que la misma se produce. “No hay un acceso directo a la realidad de forma inmediata, sino que esa inmediatez nos llega siempre mediada en un contexto cultural (lenguaje). Ya se ha hecho clásica la afirmación de Paul Ricoeur: toda experiencia es una adecuada relación entre presencia e interpretación.”³¹

Nietzsche afirmaba, en este sentido, la imposibilidad de tener trato directo con la realidad en sí, quedando ésta supeditada a sus representantes: las palabras. Son éstas las que verdaderamente nos poseen, al delimitar nuestra experiencia con el mundo, y también son poseídas por nosotros, como instrumentos imprescindibles, para lograr un acceso a lo real. Es por ello, que conocer a alguien es saber lo que portan sus palabras, su decir. Así las cosas, pareciera que cada encuentro, que pretenda serlo de verdad, exigiría que cada interlocutor explicitase cada significante proferido, sin contentarse con el mero hecho de pronunciar palabras.

³¹ Ibid., 51.

No tenemos más acceso a la realidad que la pura sensibilidad que nunca es pura, sino forjada en un momento posterior, cuando la inteligencia, vuelta sobre sí, la convierte en concepto, la fija. Conocer es clasificar fenómenos, capaces de hacerse presentes en nuestra sensibilidad concreta, en los múltiples “apartados” que nuestro cerebro ha ido creando para vérselas con la realidad de la mejor manera posible o, mejor dicho, a la manera humana de conocer.

Esto quiere decir que la experiencia no se da nunca de forma directa e inmediata. Dar razón de ello es tan sencillo como acudir a la realidad, donde lo primero que constatamos es que la experiencia de encuentro presenta formas concretas muy diversas, que nacen de diferentes mediaciones. En medio de la relación están siempre las palabras y su significado, el cual viene dado por el contexto concreto en el que se producen.

En relación a la experiencia religiosa, acudimos a Juan Martín Velasco, en su libro *El encuentro con Dios*³², para esclarecer cómo se da esta característica en la relación con el totalmente Otro. Este autor afirma que el encuentro con el Misterio se realiza siempre de forma sacramental³³.

Estas pueden ser objetos externos, palabras, visiones o representaciones. (...) Ellas permiten más bien expresar y así tomar conciencia de una previa presencia, cuya luz, invisible en sí misma, las ilumina y les confiere su poder de remitir al hombre, a través de su contenido representativo, a la presencia que las ha alumbrado. Diríamos que ellas prestan la representación conceptual, inevitable para que se produzca el conocimiento y la vivencia humana, a la presencia que ha originado todo el proceso.³⁴

Por ello, toda mediación, en este ámbito, conlleva un plus de significatividad que remite a un *exceso*, no contenido, pero sí anunciado en ella. El sujeto sabe que ha entrado en relación con una presencia que, lejos de poseer, le posee transformándole e invitándole a más. Es *en* la relación donde el sujeto sabe que vive una experiencia real que él no controla ni ha producido, pero, que no por ello, es un “como si” se relacionara con Dios, perdiéndose en el vacío, sino que se trata de un encuentro real que como tal experimenta. Estamos confrontados con Él en cuanto Él mismo se nos da, poniéndose a nuestro alcance.

³²J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós, 1995.

³³ *Ibid.*, 82.

³⁴ *Ibid.*, 82-83.

Martín Velasco nos pone sobre la pista de dos peligros que, en relación a ello, hay que evitar: por un lado vivir la relación con Dios de manera infantil o mitológica, como relación directa con un Dios imaginado. Y en el lado opuesto, creer, al ser imposible el encuentro directo, que estamos condenados a relacionarnos exclusivamente con nosotros mismos o con los demás y por tanto resignarnos a certificar la muerte de Dios, tan predicada en nuestro tiempo.

Más adelante veremos este aspecto en relación con la transcendencia divina, en un enfoque crítico que pretende aclarar este punto, y plantear una relación con el Misterio que haga justicia al mismo. Volveremos sobre ello analizando las tres peticiones que realiza Moisés a Dios, en el libro del Éxodo, como paradigma bíblico de aquel que osa pedir al Señor ver su rostro, su gloria (*kabod*).

Schillebeeckx es otro autor en el que merece la pena detenerse para seguir profundizando en la nota de la mediación en la experiencia religiosa. En su libro *Jesús, la historia de un viviente*,³⁵ el autor empieza por analizar las condiciones de posibilidad de un acceso histórico del creyente a Jesús de Nazaret. Este cometido pasa por admitir que al Señor le encontramos en lo que éste significó para aquellos que tuvieron experiencia de él y así nos la legaron. El criterio último será siempre el Jesús histórico y real, pero es imposible deslindar al hombre del *kerigma* en el que nos ha sido transmitido. En páginas anteriores, hemos indicado el hecho de que Jesús no mostró gran interés en hablar de sí mismo, pero lo que dijo e hizo son signos de su ser, que como signos son ambiguos en sí, pero una vez interpretados y expresados en palabras, nos llegan como signos de la acción liberadora de Dios en favor de los hombres.

“Lo principal es la experiencia cristiana en cuanto respuesta de la comunidad a la oferta de Jesús. (...) Lo que permanece es la experiencia salvífica, la cual exige una expresión y una articulación que se ajusten continuamente a las nuevas situaciones sociohistóricas.”³⁶ Por lo tanto, un historiador, que quisiera conocer a Jesús de Nazaret, debería preguntarse quién fue realmente ese hombre para suscitar reacciones tan extremas, que van de un sí absoluto a un no absoluto. Éste solo contará en su tarea con los testimonios de aquellos que nos han dejado experiencia de su relación con el resucitado, con su persona, con su mensaje y con su actividad. Pero si por este escollo, la historia concreta de Jesús de Nazaret se pierde en la bruma, nuestra fe se condenaría a convertirse

³⁵ E. Schillebeeckx, *Jesús la historia de un viviente*. Madrid: Cristiandad, 1981.

³⁶ *Ibid.*, 39.

en ideología. Nos dice Schillebeeckx que “los recuerdos de todo ello, junto con las experiencias reales tras la muerte de Jesús, constituyen la matriz de la que nació la fe cristiana en Jesús resucitado, es decir personalmente vivo para siempre.”³⁷ Baste apuntar todo ello para entender ahora lo que queremos decir por mediación en la experiencia.

Bajo este análisis y tomando un hecho singular de la vida de Cristo, como lo es su resurrección, observamos que ésta no debe ser nunca interpretada bajo el patrón de un objetivismo empirista, que la entienda al margen del acto de fe, ni tampoco como algo que concierne exclusivamente a la subjetividad de los discípulos, al margen de Jesús. Por supuesto que no se podrá verificar objetivamente, por medio de las ciencias históricas, pues estamos ante una decisión de fe basada en acontecimientos relativos a Jesús, que piden una toma de postura, que invitan a un posicionamiento.

Concluamos repitiendo que toda experiencia se da bajo una mediación lingüística producto de un contexto determinado. Jesús fue interpretado por muchos de sus coetáneos bajo la figura de *profeta escatológico*. Los evangelios nos narran acciones y dichos suyos que corresponden a lo que se espera de un profeta escatológico. Esto indica que desde su persona, acciones y mensaje se llegó a una cristalización bajo ese epígrafe determinado, *profeta escatológico*, pero también decimos que desde ese título, se leyó su vida en aras a comprenderla mejor y así nos ha sido transmitida.

2.3 LA APERTURA EN LA EXPERIENCIA DE DIOS

Partamos, para la aclaración de esta característica, del hecho de que el hombre es *pregunta*, es radicalmente el ser que se da abriéndose al mundo y a su propia existencia como misterio primordial. Los creyentes vivimos a Jesús como la pregunta que cataliza lo más importante para nuestras vidas. Decíamos en páginas anteriores que el hueco es la hechura del hombre. Y creemos que acertamos en afirmar que es el ser con capacidad para el Misterio. El cual abarca la totalidad de nuestra existencia cuando, aún de manera implícita, demandamos de un sentido totalizador y significativo para ella. En este sentido el hombre es *capax Dei*. Su modo de estar en el mundo es la apertura a lo real y a la realidad plena que es Dios. Incluso en nuestros días, cuando la palabra *Dios*

³⁷ Ibid. 46.

o *salvación* han perdido la significatividad que portaban en épocas anteriores, el ser humano viviendo, en tantas ocasiones, el ocaso del vacío de sentido, vive, así, la experiencia de Dios como ausencia o deseo.³⁸

Nos permitimos aquí citar el bello texto del poeta musulmán Galal Al-Din Rumi, que creemos ilustra perfectamente esta vivencia de Dios en la ausencia del mismo. Es la respuesta de Dios a un hombre que le suplica a voz en grito. El Señor le escucha y le envía a Khirz para que le diga: “Dios me ha ordenado / ve a él y di: Oh tú, muy tentado, /¿no te he tomado yo a mi servicio?/ ¿No te he mandado yo que me que me buscaras? / Tu grito: ¡Alá! Era mi: ¡Aquí me tienes!/, tu pena, tu añoranza, y tu grito interior eran mis mensajeros. / Tus luces y tus gritos de auxilio eran los medios / de que yo me servía para atraerte / y ellos eran los que engendraban tu oración. / Tu temor y tu amor ocultan tan solo mi gracia. / Y cada grito tuyo, ¡oh Dios!, contiene muchos: / ¡heme aquí! de mi parte.”³⁹

Describir la existencia humana en términos referenciales, así como lo hace la filosofía existencial y las corrientes personalistas, pone de manifiesto que esta se da siempre en referencia a otras personas. Son co-sujetos con nosotros, todos en este mundo en el cual nos realizamos. No hablaríamos de una simple compañía, sino que afecta a la estructura constituyente del sujeto. “No hay un yo en sí que después se modifique como yo frente a otros sujetos o como yo frente a objetos. El yo de la palabra yo-tú es una original forma de ser hombre constituida por esa relación intersubjetiva.”⁴⁰

La descripción de la apertura al mundo, esencial en la condición humana, nos habla del carácter perspectivista que ésta conlleva. Este hecho pone el foco en el carácter limitado de dicha apertura. La realidad no se agota en nuestra visión, sino que deja lugar siempre a otras perspectivas. El pensamiento del hombre es un diálogo eterno con otros pensamientos, con otras generaciones, otros contextos y esto se da incluso en el hombre más solitario de la tierra.

³⁸ Cfr. Sobre el Dios escondido leer a Bohöffer y Simone Weil.

³⁹ En M. Velasco, *op. cit.* 52, citando a N. Söderbomm, *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*. Munich: Friedrich Heiler, 1942, 29-30.

⁴⁰ J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós, 1995, 35. Cfr. M. Buber, *Yo y Tú*. Madrid: Caparrós, 1993.

La alteridad que comprende la respectividad,⁴¹ cuando es vivida de manera justa, lleva a la transcendencia respectiva de las personas que se encuentran. Nuestro afán de hacer de él un medio para la consecuciones de nuestros fines o la tentación de tratarle como un objeto más a la mano, chocan con la barrera insalvable de su transcendencia constitutiva como sujeto. El otro, ante nosotros, nos pone en contacto con lo “inaccesible en cuanto tal”.⁴²

Terminábamos el primer capítulo diciendo que si algo caracteriza al Dios bíblico, es su capacidad de ser afectado. Por ello, nuestro Dios dista mucho de ser el dios de los filósofos, primer motor, que pone en marcha el gran mecanismo del mundo y se desentiende del mismo. Así lo leyó el pueblo de la Alianza, cuando tras la liberación de Egipto, encuentra que su *goel* les sigue acompañando en su travesía por el desierto. Por ello, saben que han encontrado a su Dios, un Dios que verdaderamente merece este nombre, inferido de sus actos, y bajo esta clave se constituyen como pueblo.

Junto a la apertura hablamos de la capacidad de *transcendimiento*. “El hombre religioso se salva perdiéndose y debe trascenderse para salvarse.”⁴³ Ante el carácter transcendente que posee Dios, el creyente se siente invitado a salir de sí mismo para encontrarle. Es la experiencia de Abrahán invitado a salir de su casa, entendiendo por “casa” todo lo conocido. Esta experiencia narrada en el libro del Génesis, y analizada aquí en el primer capítulo, debe ser entendida más como un itinerario espiritual que geográfico. Sabemos que la manera de explicar en la Biblia es usar narraciones donde sus protagonistas actúan de tal manera que los lectores podemos saber quiénes son en base a sus actos. No se describen personajes abusando de adjetivos, como haríamos hoy, sino que se nos narran historias donde éstos aparecen actuando de una u otra manera y de ahí inferimos quiénes son y cómo son. Decimos, entonces, que Abrahán es el padre de los creyentes en la fe, por los actos que nos son narrados, no por ninguna afirmación categórica sobre su persona. Es modelo de todos nosotros, los creyentes, por su disposición a obedecer la voz de Dios, actitud que desencadenó todos los actos que nos han sido narrados y constituyen su ejemplar itinerario vital.

Afirmamos que Dios solo es respuesta para aquellos que son pregunta, que se convierten en pregunta radical sobre ellos mismos y la existencia en su totalidad, a base de conectar con el centro

⁴¹ La etimología de la palabra “respectividad” nos remite a un “frente a” de los sujetos que se encuentran.

⁴² Expresión de Ortega, citada por Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Madrid: 1962, vol. II, 124.

⁴³ J. Martín Velasco, *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós, 1995, 63.

de su ser y desde ahí gustar sus límites y su deseo. Entonces Dios es respuesta, única respuesta posible, para todos ellos. Lo que subyace a la actitud de transcendimiento es la del *descentramiento*. Dios nos invita a seguirle, a salir de nuestra pequeña parcela hecha de pequeños proyectos que no nos sirven, por no estar hechos a la altura de nuestra hechura. Este descentramiento, que implica la conciencia clara que el centro de nuestra existencia solo puede estar ocupado por Dios como el dador de sentido, conlleva, por una parte, la renuncia que dan las seguridades que vienen de los propios criterios y, por otra parte, al abandono en las manos de Aquel que lo trasciende todo y que, por ser misterio, no puede ser controlado por nosotros. En este sentido, el transcendimiento implica búsqueda y confianza. Por utilizar una imagen evangélica, podría decirse que el hombre en esa elevación lo que hace es negarse a sí mismo, abandonando los lugares donde encontraba falso asidero y echar a volar en aquel que presiente como presencia elusiva y a la vez más real y más íntimo que su propia intimidad. La relación con el ser supremo se distingue por la inseguridad y por el riesgo, pero a su vez por la plenitud y el gozo que solo en él podemos encontrar.

El ser supremo no aparece como supremo más que en la medida en que el sujeto humano consienta reconocerle como centro, saliendo literalmente de su posición de sujeto, adoptando una actitud extática, desposeyendo de toda pretensión de dominio y dejándose dominar por él. En este sentido, el ser supremo es trascendente, no porque esté más allá de todas las realidades mundanas sino porque el hombre no lo descubre como tal más que en la medida en que consiente trascenderse, descentrarse para reconocer en él su propio centro.⁴⁴

2.4 LA DINAMICIDAD EN LA EXPERIENCIA DE DIOS

Como dijimos, vamos a añadir a las características que propone el profesor Cordovilla de todo encuentro humano, a saber: inmediatez, mediación y apertura, la nota de la dinamicidad. Ésta hace referencia al hecho de que tal experiencia lejos de ser un conocer definitivo que nos deja tranquilos, tiene mucho más que ver con un *reconocer* que, sosteniéndonos, no se acaba nunca, ni tras la muerte. De ahí su grandeza y poder de tracción. Es la perfección del camino que se instaura en la acción de cada paso que se da al lado de Aquel que nos creó para sí y, por ello, nuestro corazón solo puede descansar en su encuentro. Digamos esto, aún mejor, con palabras del gran poeta Vicente Aleixandre: “No es bueno quedarse en la orilla como el malecón o como el molusco

⁴⁴ Ibid., 64.

que quiere calcáreamente imitar a la roca. Sino que es puro y sereno arrasarse en la dicha de fluir y perderse, encontrándose en el movimiento con el gran corazón de los hombres palpita extendido”⁴⁵.

La tentación siempre a la mano de creer que ya lo hemos conseguido es sacar a Dios de la ecuación, para acallar la voz de la experiencia religiosa por antonomasia que es el seguir sedientos.

La verdad de la experiencia contiene siempre la referencia a nuevas experiencias. En este sentido la persona a la que llamamos experimentada no es sólo alguien que se ha hecho el que es *a través de* experiencias, sino también alguien que está abierto a nuevas experiencias.(...) La experiencia no se caracteriza tanto por el resultado final ya conseguido, sino por el proceso de búsqueda, por la apertura a nuevos saberes, por la fugacidad del propio saber y su objeto. (...) La experiencia es experiencia de la finitud humana.⁴⁶

En esta cita de Gadamer, padre de la hermenéutica moderna, van de la mano la finitud del hombre con la característica de la dinamicidad que aquí buscamos aclarar. Lo entendemos en el sentido de que la segunda echa sus raíces en la primera. Se intenta poner de relieve, con ello, el carácter de movimiento de la conciencia misma. Ésta, lejos de concebirse como un puro almacén de datos, invita a ser pensada a modo de proceso de formación de la misma, el cual no acaba nunca. La conclusión que aquí parece inferirse es que la experiencia es formadora y transformadora. Es un proceso creativo, en el que negando lo anterior, que no anulándolo, sino conservando a modo de peldaño en el que apoyarnos para ascender al posterior. “Las experiencias nos presentan algo inesperado. La experiencia tiene siempre un cariz des-engañante.”⁴⁷ En lenguaje común, los creyentes hemos expresado esto mismo diciendo que Dios no nos deja estancados en nuestra mediocridad y falsos límites que torpemente nos autoimponemos, sino que tira de nosotros a un más allá, que sabemos que viene de él por sus frutos. Es el que nos lleva allí donde tantas veces no queremos ir. El que nos precede y guía, cuando nos ponemos en sus manos. Caminos que sin ser atribuibles a nuestra autoría, y una vez gustados, los interpretamos como nuestra opción más radicalmente constituyente y así saludable. “He aquí que yo hago cosa nueva; pronto saldrá a luz; ¿no la conoceréis? Otra vez abriré camino en el desierto, y ríos en la soledad.” (Is 43, 19)

⁴⁵ Fragmento del poema “En la plaza” de Vicente Aleixandre, en su poemario *Historia del corazón*, escrito en el año 1954.

⁴⁶ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga: 1972, 334.

⁴⁷ G. Amengual, *Presencia elusiva*, Madrid: PPC, 1996, 203.

Dios es exceso, así la perfección de nuestra vida es apostar por ese exceso, que nos descentrará pero nos dejará gustar al que nos sostiene. Solo el Amor salva la vida consciente del hombre, que transcurre entre límites, pero reclama infinitud. Vivir la vida humanamente, históricamente, esto es dentro de unos límites espacio-temporales, con todo lo que ello conlleva, no convierten a ésta en insoportable o inválida sino, muy al contrario, son la única oportunidad de alteridad para decir *sí* a Dios.

Para este estudio nos parece útil traer a colación al gran Gregorio de Nisa y su obra *Sobre la vida de Moisés*⁴⁸.

Abrahán, Jacob y Moisés son los grandes pilares del judaísmo y por ende de nuestra tradición. Acercarse a ellos es encontrar el agua pura que solo destila lo que verdaderamente estuvo cerca del Misterio y aún así fue verbalizado. En esta obra, el padre griego da cuenta, haciendo uso de la interpretación alegórica, de la esencia de la verdadera virtud. Ésta es hallada en el crecimiento sin límites (infinito concreto). La vida de Moisés es presentada, aquí, como una carrera que no tiene fin, “como un un movimiento que es, al mismo tiempo, perfecta quietud, pues en su infinitud, en el hecho de que siempre crece sin cansancio ni hartura, lleva en sí mismo la perfecta estabilidad.”⁴⁹ El mismo toma la referencia del apóstol Pablo cuando éste habla de su propia situación personal:

No es que lo tenga ya conseguido o que yo sea perfecto, sino que continúo mi carrera por si consigo alcanzarlo, habiendo sido yo mismo alcanzado por Cristo Jesús. Yo, hermanos, no creo haberlo alcanzado todavía. Pero hago una cosa: olvido lo que dejé atrás y me lanzo a lo que está por delante, corriendo hacia la meta para alcanzar el premio al que Dios me llama desde lo alto en Cristo Jesús. (Flp 3, 12-14).

Como es bien sabido, en el libro del Éxodo, Moisés llega a las cumbres más altas de cercanía con Dios y, sin embargo, lejos de acallar su apetito por Él, éste va en aumento. Sorprende el hecho de que después de un largo caminar juntos, donde “acostumbraba a hablar el Señor con Moisés cara a cara, como habla un hombre con su amigo” (Ex 33, 11), éste le pida, en el capítulo 33, versículo 18, que le deje ver su gloria. *Kabod*: la gloria de Dios, es un término emparentado con *rostro*. En nuestra experiencia cotidiana no conocemos a alguien hasta ver su rostro. Decimos que la cara es el reflejo del alma. Nos miramos a los ojos y nos reconocemos contemplando el rostro. Es el

⁴⁸ Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019.

⁴⁹ *Ibid.*, II, 242, p. 199.

lugar por antonomasia donde se manifiesta el ser personal de todo individuo humano. Pero, cabe preguntarnos, ¿no la había visto ya Moisés?, ¿cómo explicar esta petición? Dicho requerimiento revela que Moisés no se contenta con ver al Dios que actúa en la historia sino que pretende ir un paso más allá: hacia el conocimiento absoluto e inmediato de Yahvé. Nos apoyaremos en Gabriel Amengual para el análisis de esta cuestión, en su libro *Presencia elusiva*.⁵⁰

Empezaremos rastreando lo que se esconde tras la etimología del término *Yahvé*, la cual remite al verbo *hwh* o *hwy*, del que es la forma del imperfecto en tercera persona. Este verbo significa ser, llegar a ser, manifestarse, originar. “Significa la existencia en cuanto ésta se ejerce y se manifiesta mediante su actividad. Ser es “ser en relación” con otros existentes, es “estar en relación”, “vivir con”, “actuar sobre”, “actuar a favor”.⁵¹ Que se de en imperfecto significa que es una acción continuada en el tiempo, no acabada. En la mentalidad bíblica no tendría cabida la noción metafísica, ontológica, de ser propia de la filosofía griega o de la escolástica medieval.

Cuándo Yahvé comunica algo de sí no lo hace acerca de cómo él es en esencia sino cómo se manifestará a Israel. Por lo tanto, quizás, la mejor definición del término *Yahvé* sea “Yo seré (para vosotros)”. Así, sería mas apropiado traducir su nombre por un “yo haré que existas como pueblo libre”, que por el archiconocido “yo soy el que soy”. Lo nuclear del tema del nombre es ver cómo el Dios de Moisés y del Antiguo Testamento no es aquel susceptible de ser conocido sino en su manifestación a favor nuestro. En el capítulo 20, versículo 1, del libro del Éxodo, tenemos una presentación de Dios en estos términos: “Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud”. Ello implica que no se deja atrapar en un concepto, pues no hay nombre que pueda contenerle, y, en este sentido, no estará nunca a nuestra disposición. Él sigue siendo libre, autónomo y soberano. “El nombre de Dios no puede ser objetivado o manipulado; ninguna interpretación teológica puede abarcar el misterio”.⁵²

En el pensamiento semita, la contradicción entre hacer presente una realidad a través de su nombre y, a la vez, la esencia inmanipulable de Dios, se soluciona cuando el conocer no es solo, ni esencialmente, un acto de inteligencia, sino que es trato y relación. Se conoce desde el corazón, incluso desde las entrañas. Este hecho choca frontalmente con nuestra idea de conocer, desde las

⁵⁰ G. Amengual, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996.

⁵¹ *Ibid.*, 222.

⁵² *Ibid.*, 225.

ciencias empíricas al uso, en nuestros días y en las sociedades occidentales, la cual responde más a un averiguar por el ejercicio de las facultades intelectuales la naturaleza, cualidades y relaciones de las cosas.

No es menester recordar aquí todos los acontecimientos de la vida de Moisés. Para profundizar en la cuestión que queremos abordar, nos bastará con poner el foco en la experiencia cumbre de su entrada en la nube del no saber. No es ésta una teofanía de luz, como la de la zarza ardiente, muy al contrario, la opacidad se convierte en imagen del encuentro con el totalmente Otro.

La teofanía que tiene lugar en el monte Sinaí (Ex 20, 18-21), en el marco del establecimiento de la alianza entre Dios y su pueblo, nos es narrada con todos los ingredientes ya conocidos propios de una manifestación divina: fenómenos naturales fuera de lo común, el pueblo como testigo del encuentro entre Dios y Moisés, el temblor de la montaña que humea. Éxodo 20, 21 nos describe a Moisés acercándose a la densa nube donde está Dios. La metáfora usada por Gregorio es la de *tiniebla luminosa*. Leemos en el prólogo de su obra *Sobre la vida de Moisés* que “en la zarza ardiendo, Moisés aprendió que sólo Dios es el que es, que solo Él es lo verdaderamente existente. Eso es luz. En esta segunda teofanía, Moisés aprende algo superior: que el conocimiento de la naturaleza divina es inalcanzable a la inteligencia humana. Eso es conocer en tiniebla.”⁵³ Continúa el padre griego: “En esto consiste el verdadero conocimiento de lo que buscamos: en ver en el no ver, pues lo que buscamos trasciendo todo conocimiento, totalmente circundado por la incomprendibilidad como por una tiniebla.”⁵⁴ En este sentido leemos también el evangelio de Juan cuando dice que a Dios nunca le vio nadie (Jn 1, 18). En nuestra alma se dan siempre experiencias de luz y tiniebla: pero aprendemos de las teofanías de Moisés que la vida del hombre es una constante llamada a avanzar en la unión con Dios ilimitadamente. Dios es infinito e infinito es el camino hacia Él. En este peregrinar por la vida, no hacer el bien es detenerse en el bien.

Si miramos hacia atrás, en la narración bíblica, vemos que el mismo pueblo liberado de Egipto es ahora convocado por el mismo Dios a venir a él: “os traje a mí” (Ex 19,4). Les convoca

⁵³ Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019, 32.

⁵⁴ Gregorio de Nisa, *ob. cit.*, II 164.

para que primeramente *escuchen* su palabra, así, y solo así, se convierten en su pueblo, “mi propiedad” (Ex 19, 5).

La prohibición de imágenes tan típica de Israel, tiene que ver con el hecho de que lo primordial es la escucha frente a la visión. Los fenómenos naturales son más que vistos, oídos. Lo importante de su papel es acompañar el mensaje divino. Como si la naturaleza entera temblara, no pudiendo quedar impasible, cuando Dios se manifiesta. A través de su virulencia adivinamos que algo importante está aconteciendo. La prohibición de imágenes tiene que ver con Dt 4, 12: “oíais palabras sin ver figura alguna, solo se oía una voz”. El núcleo de la cuestión es que no se puede encontrar entre lo que hay en la tierra y Dios semejanza alguna.

El hecho de que Dios les hable presupone un *descenso*, expresado en el interés, en la solidaridad, que muestra dirigiéndoles su palabra. La nube aparece como revelación de Dios, asociada a su gloria. Tal revelación comporta los ingredientes de ocultación y manifestación. La nube es opaca, en Ex 20, 21 se la denomina “tiniebla”, “densa nube”. Por ello, repetimos, ésta pone de manifiesto la presencia de Dios y a la par el sentido oculto en la que ésta permanece. El descenso de Dios no elimina su distancia, de hecho, la mantiene.

A primera vista, podría parecer, que a diferencia del pueblo, Moisés, que sí se acercó hasta la tiniebla donde estaba Dios, Ex 20, 21, gozaría de un trato directo y sin intermediarios con Él. Pero en todos sus encuentros sigue presente la *distancia*, aún en medio de la certeza de presencia amorosa y salvadora. Gregorio de Nisa lo explica diciendo que “el conocimiento religioso es luz al principio en quién lo recibe. (...) Pero cuanto más progresa el espíritu, con aplicación siempre mayor y más perfecta, y a medida que se acerca a la contemplación, ve más claro que la naturaleza divina es invisible”.⁵⁵ Por tanto nos preguntamos qué es avanzar en el conocimiento de Dios y la respuesta nos la da el nisenio en esta escueta sentencia: “no ver es la verdadera visión, porque aquel a quien busca trasciende todo conocimiento.”⁵⁶ Esto hay que entenderlo bien, pues no se trata de un no ver *nada*, sino todo lo contrario, es una incomprehensibilidad que dice mucho, da mucho que pensar y calienta el alma. Es por ello que hablamos de “tiniebla luminosa”. Tal falta de conocimiento nos sitúa ante la grandeza del término que pretendemos conocer y nos eleva, por otro

⁵⁵ Gregorio de Nisa, *ob. cit.*, II 162.

⁵⁶ Gregorio de Nisa, *ob. cit.*, II 163.

lado, a otro tipo de saber superior. “Solo por la caridad uno puede acceder a Dios.”⁵⁷ Podríamos concluir con la afirmación, que de lo dicho se desprende, que Dios fuera más amado que conocido, la cual encontramos a lo largo y ancho de la tradición cristiana.⁵⁸

Gabriel Amengual en su libro, antes citado, *Presencia elusiva*, nos conduce al trasfondo de las tres peticiones de Moisés a Yahvé (Ex 33, 12-23). Dicho análisis puede darnos luz en la comprensión de la característica de dinamicidad que, como hemos postulado, acompaña a todo encuentro con Dios. Lo primero será afirmar que en el trío de peticiones se produce un *increscendo* narrativo, donde Moisés le pide al Señor, primero, conocer sus caminos, es decir su voluntad. Conocer dicha voluntad es al final conocer su nombre, su esencia. Dios, ante este requerimiento, le promete que irá con él y le dará descanso (v. 14). La segunda petición de Moisés es que sea Dios mismo quien les acompañe. Ante la misma, y en el v.17, Yahvé responderá afirmativamente añadiendo que el patriarca ha obtenido su favor y que le conoce por su nombre. El significado de tal respuesta da un giro antropológico a la cuestión, pues “el conocimiento que el hombre pueda tener de Dios es ser transformado en un hombre nuevo. Conocer a Dios no es conocer un objeto, sino conocer la transformación de uno mismo por Dios. Conocer a Dios es tomar conciencia de ser acogido y llamado a hacer la voluntad de Dios en la historia.”⁵⁹

Por último, la tercera petición nos lleva al *clímax* narrativo: “enséñame tu gloria” (v. 18). Moisés desafía la privacidad divina y hace una petición para sí mismo por primera vez en todo el relato. La *gloria* en el Antiguo Testamento se relaciona con la luz, envolvente pero sin forma, en la que el hombre no puede fijar la vista pues quedaría ciego y moriría. La gloria, ya lo hemos indicado, se relaciona con el rostro, apuntando a lo que Dios mismo es. De ahí la respuesta: “mi rostro no lo puedes ver” (v. 20) La cuestión aquí planteada nos lleva a la pregunta de si hay un límite a la presencia de Dios para Moisés. La respuesta del mismo Yahvé es, por un lado, expresión de su solidaridad con el hombre: “concedo mi favor a quien quiero y tengo misericordia con quien quiero” (v. 19) y, por otro lado, la negación de la posibilidad de ver su rostro, mostrándole su espalda en su lugar. Ver la espalda de Dios tiene que ver con el seguimiento. Recordemos en el evangelio de Marcos (8, 27-35) cuando el Señor reprendiendo a Pedro, le insta a ponerse detrás suyo y seguirle. Esa y no otra es la condición del discípulo. Continuar la obra del Señor siguiendo

⁵⁷ Gregori de Nissa, *ob. cit.* 42.

⁵⁸ Cfr. J. Vives. *Si sentiu la seva veu*. Barcelona: Publicacions Abadía Montserrat, 1988.

⁵⁹ G. Amengual, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 237.

su estela, caminando detrás de su manto. La explicación de tan enigmático discurso la apoya el niseno en el hecho de que Dios es el que da la vida, por esencia, y, por ello, lo que verdaderamente existe es la vida verdadera, cuya naturaleza es inaccesible al conocimiento humano.

Afirma Amengual que “la experiencia de Dios tiene un límite en este mundo.”⁶⁰ En este sentido leemos al final de Éxodo 33: “Aquí hay un sitio junto a mí; ponte sobre la roca. Al pasar mi gloria, te meteré en la hendidura de la roca y te cubriré con mi mano hasta que yo haya pasado. Luego apartaré mi mano para que veas mis espaldas; pero mi rostro no lo verás.” A través de la no posesión entramos en la nube del no saber, retomando la trama de Gregorio de Nisa. Con la tercera petición vemos que Dios da y niega a Moises la satisfacción de su deseo: verle cara a cara. Cuanto más le ha gustado más le desea, sintiendo su atracción con más fuerza. Leemos en el prólogo de la obra del niseno: “Para Gregorio, el peso de Dios lleva consigo la gozosa paradoja de que la satisfacción del deseo agranda la capacidad para un nuevo deseo, pues el alma con las cosas conseguidas renueva siempre su tensión hacia el vuelo.”⁶¹ Verle es permanecer en el deseo inacabable de Él, por ello Dios le otorga a Moisés su deseo al negárselo. De aquí colegimos que ver a Dios no es otra cosa que seguirle. “Moisés, que tiene ansias de ver a Dios, recibe la enseñanza de cómo es posible ver a Dios: seguir a Dios a donde quiera que Él conduce, eso es ver a Dios. Su paso indica que guía a quien lo sigue.”⁶² El Dios presente en la tiniebla nos llama, de la misma manera que Jesús en su vida terrena, a ponernos detrás de Él, a seguir su estela, su gloria. Estar llamados a ello es un don inmerecido. Por ello, que Dios se dé a nosotros y quepa en el pequeño espacio de una experiencia humana no le hace finito a Él, le muestra capaz de afectación por nosotros en su libertad suprema. Ya no hablamos de Dios en sí, sino de Dios *para nosotros* o, aún mejor dicho, Dios en sí es Dios por nosotros, a nuestro favor. Como nos recuerda Rahner, dando un giro antropológico a la teología, entender una experiencia ya no es un puro, en sí, objetivo, sino que depende de la estructura del sujeto que conoce. En este sentido el hombre es apertura al infinito, a Él, *capax Dei*. Esta es nuestra condición transcendental, que se encuentra en nuestra estructura intrínseca.

Podría interpretarse que nos topamos con la condena de desear eternamente, y desde las entrañas, aquello que, por su propia naturaleza, nos está vedado. Esto nos dejaría en la imposibilidad de nuestra misma realización, cuando aquello que deseamos es constitutivo de

⁶⁰ G. Amengual, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 241.

⁶¹ Gregorio de Nisa, *Sobre la vida de Moisés*. Madrid: Ciudad Nueva, 2019, 32.

⁶² *Ibid.*, II 252.

nuestra opción más constituyente y fundamental. Gregorio nos saca del atolladero, proponiendo que el verdadero infinito que anhelamos, lejos de ser condena (cfr. mito de Sísifo), es reconciliación. Moisés entra en el misterio infinito, para darse cuenta que solo es posible vivirlo desde el don, saliendo de la lógica de la autoreferencialidad. “No es posible correr con los pies calzados hacia aquella altura en la que se contempla la luz de la verdad, sino que es necesario despojar los pies del alma de su envoltura de pieles, muerta y terrena.”⁶³

Dicho lo anterior, nos encontramos en el punto álgido del pensamiento del padre griego definiendo la *epéktasis*, o el progreso al infinito en la unión con Dios. En este contexto, llega a usar el término *eros*, entendido como locura de amor, para referirse a la experiencia de Moisés. Hay que unir a esta expresión las de *sobria ebriedad* y *éxtasis*, para describir el estado del alma de nuestro protagonista.

Todo este rodeo, a través de la experiencia de Moisés y la nube densa del no saber, nos ha servido para aprender que la dinamicidad en la experiencia de Dios está en relación con la transcendencia del mismo. Digamos que lo que provoca la transcendencia de Dios es justo una relación con Él que lejos de permitirnos una llegada firme y segura nos invita a un itinerario sin final. “En efecto, la magnanimidad de Dios le concede a Moisés saciar el deseo, pero no le promete ningún reposo ni hartura de deseo. (...) Pues en esto consiste ver verdaderamente a Dios: en que quien lo ve no se sacia jamás en su deseo.”⁶⁴ Pues, cuando el alma es liberada de sus pasiones terrenales emprende un camino que no acaba nunca, atraída por el Bien supremo, hacia las cosas que están delante. Así nos lo dice Gregorio de Nisa:

Permanece bajo la nube. Sacia la sed con la piedra. Recolecta pan en el cielo. Después, con la elevación de las manos, vence al extranjero. Oye la trompeta. Entra en la tiniebla. Penetra en las estancias inaccesibles del tabernáculo no hecho por mano de hombre. Aprende las cosas inefables del sacerdocio divino. Destruye al ídolo. Aplaca a Dios. Restablece la ley quebrada por la maldad de los judíos. Resplandece por la gloria y, alzado por estas elevaciones, aún arde en deseos, y no se sacia de tener más; aún tiene sed de aquello de lo que ha sido saciado completamente y pide obtenerlo, como si nunca lo hubiera obtenido, suplicando a Dios que se le revele no en la forma en la que él es capaz de participar en ello, sino tal cual Él es.⁶⁵

⁶³ Ibid., II 122.

⁶⁴ Ibid., II 196.

⁶⁵ Ibid., II 194.

Por ello, volvemos a reiterar la idea que nos ha traído hasta aquí: a Dios no se le puede poseer, es aquello que cambia nuestra manera de vivir y ver la vida y el mundo, pero jamás algo a la mano. Como consecuencia de ello, la experiencia que hacemos de Él posee el rasgo de la dinamicidad, como cualquier relación verdadera, por ende. Con esta categoría hemos querido hacer referencia al progreso ilimitado en nuestra relación con el Dios verdadero, como un nunca llegar en el haber llegado. La dinamicidad se opone a la estaticidad, que, por otra parte, tanto tiene que ver con los ídolos.

El profesor Cordovilla, en su libro aquí citado, *El misterio de Dios trinitario*, nos habla del peligro real de hacernos de Dios un ídolo, justo por fabricar de él una imagen estática. Los dioses falsos de la Sagrada Escritura, con los que ésta combate, “son los ídolos inertes e insensibles, que desvirtúan e insensibilizan a quienes creen en ellos o los construyen.”⁶⁶ (cf. Sal 113). Por ello hagamos desde aquí una alabanza a la “buena” teología que intenta elaborar un discurso que respetando la transcendencia divina, y su imposible objetivación, no participe en encasillamientos y se viva siempre en camino y sobre todo siguiendo la orla del Tú infinito que nos precede.

Uno de los autores que más a profundizado en esta cuestión ha sido Gesché, cuya reflexión resumimos a continuación.⁶⁷ Empezaremos diciendo que a nuestro juicio este autor no se equivoca cuando coloca a la idolatría como tentación siempre presente. Lejos de ser un error teológico, se trata de un error antropológico, en el sentido de la capacidad que posee el falso dios en pervertir los caminos del hombre, alejando a éste de su vocación radical y haciéndole creer que su salvación se encuentra en la inmediatez de lo ya conocido, donde no existe un espacio a la alteridad.

Para que el hombre crezca en verdad y autenticidad hay una distancia con la realidad que siempre tiene que mantener, no confundiendo las necesidades vitales con los deseos humanos. Mientras la necesidad debe ser resuelta inmediatamente ya que está en función de la perduración de la especie, el deseo construye y estructura al hombre como persona dentro de una sociedad. Este último no encuentra su resolución en la vía inmediata, sino en el mantenimiento de la distancia y la diferencia originarias creadores de libertad y personalidad.⁶⁸

⁶⁶ A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012, 83.

⁶⁷ A. Gesché, *Dios*. Salamanca: Sígueme, 2010, 155-165. Cfr. “Sobre la idolatría siempre posible”.

⁶⁸ A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012, 84.

Afirma Gesché que la idolatría más peligrosa es la del falso *dios teológico*. Es la que hace del Dios absoluto y verdadero un dios falso, que está para satisfacer deseos pequeños, sin dejar a Dios ser Dios. “Dios no puede ser un ídolo, un simple reflejo de nosotros mismos, sino que él es siempre una auténtica y verdadera alteridad.”⁶⁹ Existen otras formas de idolatría, no tan dañinas, como lo son la de convertir lo relativo en absoluto y adorarlo como si de Dios se tratara o el falso dios del teísmo: una divinidad a medida, a nuestra hechura, manipulando la verdadera imagen de Dios. En la idolatría del falso dios teológico se busca a éste para que satisfaga las necesidades inmediatas, “cuando él es justamente el Absoluto, (...) esa instancia crítica que por nosotros y nuestra salvación mantiene esa diferencia y distancia originante ante él para que podamos construirnos realmente como personal cabales.”⁷⁰

Baste lo dicho para afirmar, y así concluimos, que el Dios verdadero, a diferencia de los ídolos, nos eleva por encima de nosotros mismos, pero no *sin* nosotros mismos, como el amor del que hablaba San Agustín. “El peso mío es mi amor; por el peso de mi amor soy llevado a donde quiera que voy.”⁷¹

⁶⁹ Ibid., 85-86.

⁷⁰ Ibid., 85.

⁷¹ San Agustín, *Confesiones*: XIII, 9.

CAPÍTULO III

CRÍTICA MODERNA A LA CATEGORÍA ENCUENTRO CON DIOS

1. INTRODUCCIÓN

Abrahán, Jacob y Moisés gustaron de una cercanía inigualable con Dios que, postulamos, fue el motor de sus actos y decisiones. Junto con los textos donde, de una manera explícita, se nos dice cómo fueron estas relaciones, encontramos muestras y signos de esta cercanía en otros muchos momentos que componen las historias de estos personajes. Por ello, son modelos para todos nosotros, pues reflejan la unión hombre-Dios, que llega a su punto insuperable en la relación de Jesús con el Padre.

“La primera experiencia que el hombre hace de Dios es una experiencia de transcendencia, es decir, que él está ante una realidad que le excede y le trasciende absolutamente. En esta primera forma, Dios se manifiesta al hombre ante todo como fundamento transcendente del mundo, como lo incondicionado y lo incomprendible.”⁷² Esta forma de experiencia de Dios, tan presente en el AT, que subraya la transcendencia divina, no da cuenta totalmente de las relaciones concretas que aquí estudiamos entre Dios y nuestros patriarcas. En ellas se ve claramente como además del respeto supremo y el arrebató ante la gloria del Santo por antonomasia, trasluce el aspecto personal y dialogal, que guía estas historias. Dios no es un personaje más de las mismas, pero sin duda sí es un personaje dentro de ellas.

En los relatos, de los que nos hemos ocupado en el primer capítulo de este trabajo, se manifiesta, sin ningún género de duda, que Abrahán y Jacob se encuentran con un Tú real. De hecho, solo porque es un Tú en sentido pleno puede acompañarles y guiarles en sus trayectorias, llevándoles incluso a donde ellos no quieren ir, saliendo de lo conocido para nunca más volver a lo mismo de donde partieron. En estas historias palpita, versículo a versículo, la sensación de algo real, que existe verdaderamente. De ahí la pertinencia y exigencia narrativa de incluir diálogos y hechos de la cotidianeidad, que nos introducen en acontecimientos reales y así significativos.

Desde luego, a Dios no se le llamará *persona* así como decimos de nosotros mismos que somos personas. Siempre referido a Él se empleará el término de manera analógica, a saber:

⁷² A. Cordovilla, *El misterio de Dios trinitario*. Madrid: BAC, 2012, 57.

semejante en la mayor de las desemejanzas (cfr. IV Concilio de Letrán). A lo que no renunciaremos, desde aquí, es a describir la trayectoria de estos personajes, así como la de cualquier creyente cristiano, en términos de encuentro, relación y comunión. Salvando la idiosincrasia que este tipo de experiencias presenta y encontramos en la Sagrada Escritura.

Empezamos este nuevo capítulo trayendo a colación el hecho de que a muchos les pueda parecer hasta necio hacer del Dios todopoderoso e infinito un ser con entrañas, con oídos, con deseos, paciente, a veces enfurecido, pero siempre lento a la ira y rico en clemencia. Los que así opinan, quizás sin darse cuenta, ya le están poniendo un límite a Dios en su afán de no ponérselo. De cualquier manera, nos parece que lo más importante es ver dónde nos lleva el camino de rechazar la afirmación que dice que es posible relacionarnos con Dios de manera personal. Y es que hoy, más que nunca, está presente en nuestra sociedad, de la mano de movimientos venidos, en gran parte de oriente, de corte místico y panteísta, una religión sin Dios. Estas corrientes, en nuestra opinión, introducen a un Dios que resulta cómodo, que no pide nada, que es imposible conocer, al que nos uniremos, supuestamente, como la gota de agua se diluye en el mar, en el momento de la muerte. Como se aprecia, esta concepción difiere infinitamente del Dios trinitario, que se hace hombre y muere por nosotros en la cruz, del Dios que nos lleva tatuados en la palma de la mano.

La intuición conciliar que afirma que es indispensable no prescindir del Dios trinitario para encontrarnos con el mundo y con otras religiones, nos parece del todo pertinente. Lejos de crear más distancia es condición imprescindible para el entendimiento entre todos. Pues solo partiendo de una esencia relacional, amorosa, de Dios *ad intra*, es posible pensar la realidad, y dentro de ella al hombre, en su justa medida.

En la biblia se refleja un dios personal. Creemos que el Dios de Jesucristo está a nuestro lado, en favor nuestro, porque Él así nos lo ha mostrado. El Dios al que Jesús llama *Abbá*, se revela portentosamente, a través de la máxima expresión de humildad, como el Dios por nosotros, sin dejar, por ello de ser y revelarse como misterio insondable. La inmanencia y la trascendencia divinas se dan la mano en Jesús de Nazaret. El Dios todopoderoso, “creador del cielo y de la tierra” es el que acoge a los perdidos, a los necesitados y menesterosos en primer lugar y a todos en definitiva. Vemos y defendemos que la omnipotencia de Dios se manifiesta en su capacidad para acoger a lo que no es Él, a lo pequeño y humilde. Es una tónica de toda la Escritura, hacer del último el primero, esto es: la elección y preferencia por lo débil, lo sencillo, lo ínfimo que

ulteriormente revela su grandeza anclado en Dios. Grandeza que no proviene de sí, de los logros y éxitos que el hombre necio, como lo somos todos, suele ensalzar, sino más bien al contrario, en un dejarse hacer y comprenderse desde el *don*.

Por ello, Evangelio es buena noticia. Porque nadie por sí mismo puede lograrse la salvación que ansía. El mismo término de “salvación” ha perdido, hoy en día, todo significado. Si nuestros sueños nos definen, podemos asentir, con razón, que los sueños del hombre contemporáneo son más ramplones que nunca. Hemos perdido el horizonte grande y nos hemos acostumbrado al insulso *carpe diem*, que, como *slogan*, proclamamos. Nuestra capacidad de contentarnos con agua estancada habla de un corazón que ha perdido el gusto por lo *suyo*. Porque nuestro es el sabernos hijos y nuestro es ansiar la conexión con el Ser. Todo ello dentro de una relación, de un encuentro, que es donde ocupa su lugar de máxima expresión.

Desde la modernidad, a la que podemos fechar desde Descartes en adelante, vemos una lucha del hombre contra todo lo que siente como exterior a él mismo. Y a ello lo hemos llamado “libertad”, libertad como proceso de irnos haciendo dueños y señores de la realidad y de nosotros mismos. En este proceso el hombre se va alejando del Dios bíblico para caminar hacia el constructo que fabrican los filósofos como respuesta a un mundo que no tiene razón de ser en sí mismo. El resultado de este proceso acaba con la cosificación de Dios mismo al haberle introducido en los ínfimos pliegues de un concepto. Su transcendencia y misterio así como su rasgos personales se han desechado por no racionales. Este Dios es una solución teórica pero no es el Dios del abismo. Ya sin gloria se mundaniza y se rebaja para hacerle caber en los estrechos límites de lo racional.

El siguiente paso, en la etapa llamada de la *adultez*, será el que niegue que se pueda tener un conocimiento de Él, por no ser objeto de experiencia. A lo que sigue que el silencio será lo más apropiado cuando Él sea término de cualquier proposición. Veremos este paso en Kant cuando le afirma como postulado de la razón práctica, como garante de la moralidad del hombre.

Sin más demora pasamos, en esta última parte de la investigación, a bucear por los entresijos de algunas de las posturas más relevantes que, desde la modernidad hasta nuestros días, se han posicionado ante la categoría de *encuentro con Dios*. Intentaremos, desde aquí, dialogar con ellas para seguir construyendo y afianzando, en la medida de lo posible, lo que es lícito entender por encuentro con Dios, de una manera más rica y significativa para el hombre de hoy.

2. CAMBIO DE COSMOVISIÓN: DEL DIOS-RAZÓN EN LA MODERNIDAD AL DIOS- EXPERIENCIA EN EL NIHILISMO CONTEMPORÁNEO

Nos disponemos a estudiar esta cuestión con la ayuda de Gabriel Amengual en su libro *Presencia elusiva*, aquí ya citado.

El gran esfuerzo, y quizás la mayor aportación, del pensamiento europeo es la racionalidad, el dominio teórico y práctico de la realidad, y su concreción en la administración empresarial (la empresa capitalista) y burocrática (el Estado), y en general el sistema de la ciencia y la técnica. Pero esta aportación -que no es algo marginal, sino una dimensión del todo, afecta al todo de la historia y la sociedad europeas- termina en fracaso, en sinsentido, en pérdida de la libertad y del sentido, en el nihilismo.⁷³

La modernidad, que fecharemos desde Descartes, se caracterizó por la novedad, por el ansia de superar las tradiciones para llegar a un conocimiento cuya autoría proviniese solo del hombre y su razón. Esta última será instituida como principio supremo, la cual, y con el fin de encontrar certeza y fundamento, remitirá solo a sí misma. Tal como dice Hans Blumenberg la modernidad misma consiste en la *autonomía*.

La modernidad se da la mano con el proceso de *secularización*, en su doble sentido de, por un lado, movimiento por el cual lo religioso se transfigura en profano y, por otro, de emancipación, de autoformación. Afecta a las instituciones pero también a los símbolos, entendidos éstos como contenidos de conocimiento y motivación que, siendo religiosos, pasan a la esfera civil. Como ejemplo de ello valga citar la palabra “fraternidad”.

Al afectar a la totalidad de la vida y en cuanto que la religión significa visión global, lo que acontece es un nuevo paradigma, una nueva cosmovisión. En ella, Dios deja de ser el centro del universo para ser trasladado a la periferia. Sin Él el hombre se queda sin el dador de sentido y pasa a habérselas con la realidad en solitario. Pronto se dará cuenta que las ciencias son incapaces de dar una palabra de sentido global a la totalidad de lo que existe. No solo por la parcialización de las mismas, sino porque de suyo son incapaces de dar cuenta del último principio explicativo. Dicen que la pregunta más importante de la física es ¿por qué hay algo en vez de nada?, la cual desde la

⁷³ G. Amengual, *Presencia, elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 158.

misma física es imposible de responder. Porque tal pregunta invita a un salto por encima de sí misma y, por ende, por encima de la realidad misma, que no se puede hacer desde el método científico, que exige partir de lo empírico para llegar a hipótesis refutables en la experiencia. El sentido de lo real no se deja apresar bajo este modo de operar y por tanto éste queda vacío, con todo lo que ello implica. La misma modernidad no tuvo más remedio que incluir a Dios para llenar este hueco. Pero el Dios moderno, motor del universo, causa de todo, sentido de lo que existe es un constructo que difiere en el mismo tuétano del Dios de la Biblia. Se le ha llamado, por ello, el Dios “tapagujeros”, pues es como traído, a modo de remiendo, a dar solución a aquello que sin él se queda colgando, inconcluso, perdido.

Con todo lo dicho, se pone de manifiesto que aquellos que apostaron por una secularización del saber, desde Descartes en adelante, se sintieron, en general, cómodos con un Dios impersonal que explicaba lo que existe pero con el cual es imposible relación alguna. Uno de los propósitos de nuestro trabajo, analizando lo que hay detrás de la categoría experiencia de Dios, es mostrar que la modernidad cercenó el mismo concepto de Dios. Negó la parte que le hace ser susceptible de ser llamado “Padre”, como Jesús nos enseñó. Rechazando este aspecto rechazan el sentido global que el término *Dios* demanda en el cristianismo. Con ello, se cierran la puerta a comprender el por qué último de la creación y las implicaciones que la propia naturaleza del Creador tiene en nosotros. La voluntad moderna de deshacerse de toda la tradición que nos ha traído a Jesús de Nazaret, revelador del Padre, así ha sido leído sobre todo en el evangelio de Juan, por ser tenida como extraña a la razón, ha dejado un Dios sin rostro, inapelable, lejano y ausente. Será el dios de los filósofos, que tanto dista de aquel que conformó las vidas de Abrahán y Jacob.

En relación a épocas pasadas es fácil constatar aquí el paso del monoteísmo, con sus notas de unidad, soberanía y presencia personal, al “monomismo”: el mito de la razón, de la emancipación, del progreso, etc. Siendo “el mito de imparable progreso de la historia universal hacia la libertad bajo la figura de la filosofía de la historia de la emancipación revolucionaria”⁷⁴ el mayor de todos los ideales modernos. Queremos hacer notar el carácter teológico que comporta el mito moderno del progreso ilimitado, aun a partir del rechazo de todo lo religioso que está a su base. “Y ahí radica su ambigüedad e incluso contradicción y la fatalidad de su destino.”⁷⁵

⁷⁴ En G. Amengual, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 64, citando a O. Marquard, en Id., *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*. Stuttgart: 1981, 91-116.

⁷⁵ *Ibid.*, 65.

El Dios moderno es comprendido como el sentido de la totalidad de los entes, de esta manera la metafísica se transforma en ontoteología. Como ya hemos dicho, Dios es concebido como fundamento en cuanto origen primero, como *causa sui*. Al ser así pensado se mundaniza como un ente entre los entes, a pesar de ser el primero y fundamento de los mismos. “La secularización se ha llevado a cabo no por el cambio de los términos, sino por el cambio de contexto mental y por tanto de significación: el Dios Padre, que es también creador, se ha visto convertido en la razón ordenadora del universo.”⁷⁶ En definitiva, lo que trajo la modernidad es un dios que dejó de ser Dios.⁷⁷ Según Levinas tal secularización nos lleva a un paganismo, en el cual Dios es eclipsado por el ser.⁷⁸ Ante ello solo cabe constatar con esperanza, que el dios aquí retirado no es el Dios de la religión, sino el de la razón, un ídolo, una representación. Ante él solo cabe el silencio, pero haremos nuestra la pregunta de Amengual: “¿Es que el callar sobre Dios tendría que ser la última palabra? ¿O más bien una invitación a retornar a la experiencia fundante a fin de repensarla desde el nuevo contexto conceptual?”⁷⁹

Si hasta aquí hemos descrito la primera secularización, la que acontece en la modernidad, nos disponemos a continuación a describir la segunda, la que vino después y llega hasta nuestros días, la cual puede ser descrita como una secularización de la secularización. Con ella llegamos al postmodernismo, filosofía de nuestro tiempo, donde los resultados de la modernidad en los campos de la ética, la razón, el Estado, la ciencia, etc., son calificados de mitos y así deslegitimados. Uno a uno los hemos visto caer como fruta madura. “La crisis de las ideologías, la disolución de las metafísicas historicistas o científicas, el ocaso del mito del progreso y de la ciencia misma de la historia como curso unitario de los acontecimientos”⁸⁰, son fenómenos que ponen de manifiesto la tendencia secularizante de nuestra cultura.

Es menester recordar los motivos que llevaron de la primera secularización a la segunda, en la que aún estamos inmersos. Para ello vamos a recurrir a Max Weber, el cual piensa la

⁷⁶ Ibid., 66.

⁷⁷ Lo que aquí se muestra es al dios-ídolo de los filósofos, al que hacíamos alusión al final del capítulo dos. De él decíamos que está hecho a imagen del hombre, no dejándole ser el mismo.

⁷⁸ Cfr. J.M. Esquirol i Calaf, “Heidegger i Lévinas”. En Taula. Quaderns de pensament, 1990, núm. 13-14.

⁷⁹G. Amengual, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 68.

⁸⁰ G. Vattimo, “Introduzione”. en : *Filosofia '86*, Bari-Roma: 1987, pp. V ss.

secularización desde el *desencanto*.⁸¹ Este autor parte de la base de que la creciente racionalización no lleva a unas mejores condiciones de vida. El hombre salvaje también sabía perfectamente a lo que atenerse para vivir. Según Weber, la secularización consiste en creer que no se ha de contar con nada incalculable. Pensar que todas las cosas pueden ser dominadas por el cálculo equivale a desencantar el mundo. Sin embargo, como ya hemos dicho, la ciencia se vuelve muda cuando la interrogamos por el sentido de lo real. “El desencanto significa el final de una racionalización global de sentido y la instauración de racionalidades instrumentales científicas, objetivas, limitadas a los ámbitos de su competencia. (...) Su misión consiste en decir qué medios son los adecuados para alcanzar los fines previstos.”⁸² ¿Y de dónde provienen los fines en nuestras sociedades occidentales? De las múltiples subjetividades que se dan cita en el atrio público y conviven en mayor o menor armonía. Cuando hablamos de subjetividades hablamos de creencias, opciones y convicciones de los sujetos particulares que conviven en sociedad. “Así los valores últimos y más sublimes se han retirado de la vida pública o bien hacia un reino transmundano de la vida mística, o bien hacia una fraternidad de relaciones inmediatas de los individuos entre sí.”⁸³ Aquí ya vemos una explicación a la heterogeneidad del mundo que nos rodea, el gran poliedro de sentido, o falta del mismo, donde la gran razón, antes aglutinante, se ha diluido en micro racionalidades a la carta. Las líneas rojas, o reglas del juego, nos las damos los humanos para lograr una convivencia en paz, dentro de la que ya es conocida como *ética de mínimos*, que rige las sociedades modernas.⁸⁴

Con la desaparición de Dios desaparece la coherencia y el nihilismo es el resultado de este proceso. El polo negativo de tal retirada de lo religioso de la esfera pública es que no hay sustituto que ocupe el lugar que Dios ha dejado vacante. El polo positivo es que ahora tenemos un campo infinito de interpretaciones, ninguna impuesta. El fin de la ontoteología nos libera un espacio para encontrar al Dios verdadero. Desterrado el dios-ídolo podemos buscar al Dios que solo nos es dado como transcendencia próxima. Dicho de otra manera, se ha abierto un acceso *no sacral* a lo divino,⁸⁵ un claro de bosque donde la transcendencia se manifiesta como lo no reducible a algo más

⁸¹G. Amengual, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 73, citando a M. Weber, “Wissenschaft als Beruf”, en Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübinga: 1922, pp. 524-555.

⁸² Ibid., 72.

⁸³ Amengual, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 73, citando a M. Weber, “Wissenschaft als Beruf”, en Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübinga: 1922, pp. 554.

⁸⁴ Cfr. Z. Bauman, *La modernidad líquida*. México: Fondo de cultura económica, 2003.

⁸⁵ La definición de sacralizar es hacer sagrado algo que con anterioridad no lo era.

del mundo. Pertinente encontramos el acordarnos de Santo Tomás cuando afirmaba que si hiciéramos una lista con todas las cosas que existen en el mundo, Dios no estaría en ella.

Por otro lado, es bien sabido que la religión ya no cumple la función social que durante siglos ha desempeñado.

Su plausibilidad social es precaria, está bajo sospecha de ideología y, en todo caso, hace referencia al ámbito de las creencias y opciones personales. Otras veces porque su racionalidad es tenida por débil, si no se niega; parece que la razón tiene poco que decir, a no ser mostrar su incapacidad de decidir nada de manera inequívoca; la ciencia ha hecho inútil la hipótesis de Dios no solamente en el ámbito de la investigación de la naturaleza, sino también en el ámbito práctico, ético-político. Entonces solamente la radicación en la propia subjetividad, en el bagaje de las convicciones que se expresan en coherencia racional y asumiendo las consecuencias prácticas, consecuencias que incluso tienen cierta relevancia social, parece dar legitimidad a la fe, además de que solamente así parece auténtica.⁸⁶

Fijémonos que, tras este rodeo, hemos vuelto al punto de partida, a saber: la experiencia de Dios como sustrato último, instancia fundante, de toda verdadera religiosidad. En un mundo donde el espacio para lo sagrado ha sido ocupado o bien por la magia o, en el mejor de los casos, por la ética, los creyentes seguimos dando razón de nuestra fe, ahora liberada de todo aquello que no sea confesar a Jesucristo muerto y resucitado por nosotros. “Los judíos exigen signos, los griegos buscan sabiduría, pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados, sean judíos o griegos, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios.” (1Cor 1, 22-23). Para ello acudimos a narrar nuestra *experiencia* con el Dios hecho hombre que nos ha sido transmitido en la tradición viva y al que encontramos en el medio de nuestro corazón, no en un concepto estático, sino como presencia que lo cambia todo. De ahí nuestro deseo de darlo a conocer como aquellos que portan un tesoro en vasijas de barro.

Podría añadirse, además, que en la reivindicación de lo experiencial en el ámbito religioso, los vientos nos son favorables. O dicho de otro modo, y con todas las repercusiones pastorales que ello pone sobre la mesa, cuando apelamos a nuestra experiencia para hablar de Dios, hablamos el lenguaje del mundo. Si algo ha traído el nihilismo es una concepción del saber cada vez más alejada del mero conocer teórico y mucho más experiencial. La carta de ciudadanía para la fe viene de la mano de presentarse en sociedad apelando a ser interpretada en los términos en que, de manera

⁸⁶ G. Amengual, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 193-194. Cfr. R. Valls Plana, “Dios en la filosofía”, en A. Vega (ed.), *El Dios de las religiones, el Dios de los filósofos*, Barcelona, 1992, pp. 109-126.

genuina, se muestra, esto es: como experiencia personal de un encuentro entre Dios y el hombre. En pocos lugares ya esperamos que se nos pidan pruebas de la existencia de aquel que es término de la misma y sí una descripción de tal encuentro en términos de sentimientos, sentido y cambio de vida.

El nihilismo, de hecho, puede ser entendido como un abandono de la razón filosófica que busca el fundamento y los principios, para entregarse a una filosofía experiencial, de apertura a lo que venga, sin demasiados asideros firmes. En este sentido, el mismo nihilismo propiciaría el cambio de la razón conceptual a un pensar experiencial.⁸⁷

En un mundo donde, a nivel general, se experimenta día a día la plausibilidad de una vida sin Dios; en un mundo donde el anuncio de la salvación conlleva, en muchos casos, la pregunta acerca de *qué* nos tiene que salvar Dios, en un mundo donde la ciencia y la técnica prometen arreglar todo, hasta a nosotros mismos y en un mundo donde el mal campa a sus anchas, cabe la cuestión de la utilidad de Dios mismo. Y en esta radical pobreza, con la que nos presentamos los creyentes al mundo de hoy, postulamos que se da la coyuntura idónea para la revelación del Dios verdadero. Y afirmamos, a su vez, que la categoría *experiencia de Dios* tendrá un papel crucial en todo este entramado de significatividad al que como hombres y creyentes estamos convocados. El resto de Israel está invitado a pronunciar una palabra de esperanza para el mundo. Esto lo haremos alejándonos del dios-ídolo y presentando al Dios inasible y escondido pero presente y real, el infinito que cabe en nuestro corazón. Y así, de hecho, lo hace Él mismo cuando mantiene la distancia con nosotros y se muestra desde su ausencia como huella que nos conduce a lo más radicalmente humano que nos conforma. Así sostiene el mundo y así sostiene nuestra libertad.

La pertinencia de hacer este claro de luz es acuciante cuando el desencanto no comporta un mundo desideologizado, sino un retorno a los dioses antiguos, tal como hoy lo vivimos. Desechar la metafísica es acabar en su opuesto simétrico, a saber: en la difusión de divinidades diversas. Como dijimos anteriormente, en el contexto de la pluralidad en el que habitamos hoy en día, el Dios verdadero se presenta como una más de las opciones a la mano. Así queda, incorporada en la ambigüedad del mundo y del hombre, la ambigüedad que asume el mismo Dios verdadero. En su modo de darse, desde la no imposición, su transcendencia va unida a su humildad.

⁸⁷ J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Madrid: Tecnos, 1991, 161.

Recurrimos a Heidegger para seguir esclareciendo esta cuestión. El *paso atrás*⁸⁸ al que este autor nos convoca es a un pensar lo no pensado que actuó como impulso de lo que se ha pensado ya. Aquí el conocer no es un conjunto sistemático siempre más grande del saber, sino un tomar conciencia de la fuerza que impulsó el pensar, pero que nunca se pensó. En el terreno religioso es una indicación que nos lleva a la experiencia religiosa, como substrato más fundamental de la teología.

Quisiéramos mostrar como la misma experiencia religiosa en lugar de acabar en posesión o en luminosidad, en captación total de la presencia, acaba más bien en incomprendibilidad, en “tiniebla luminosa”, en deseo insaciable, porque la experiencia de Dios se muestra como tal cuando precisamente se hace experiencia de la presencia que se hace elusiva, inaprensible y, por ello, ella contiene en sí misma lo impensado, es experiencia de lo impensado e impensable; es experiencia de la presencia en la medida en que ésta se hace elusiva.⁸⁹

Junto con el *paso atrás*, Heidegger nos invita a la experiencia de *sobreponerse*. Esta vez, para leer los ídolos que fabricamos como resultados de una búsqueda que nos lleva a callejones sin salida. Dichos callejones no pierden su función de *flechas*, que nos dan mucho sobre lo que pensar. Así podemos leer nuestra historia como signo de su presencia, ya que nuestra búsqueda va precedida por Él, por las huellas que deja la orla de manto. Después de haber intentado habitar un mundo de donde él había sido desterrado y ver las consecuencias que de ello se derivan, estamos preparados para afirmar que con Él ha desaparecido el sentido del mundo. Ahora sí podemos decir, con argumentos, que el sentido o es trascendente o no es.

Nos disponemos, para finalizar este epígrafe, a sacar algunas conclusiones de lo visto hasta el momento, para adentrarnos, en el siguiente punto, en recorrer las más relevantes posiciones filosóficas y teológicas que han tomado la palabra posicionándose ante la categoría “experiencia de Dios”.

Lo primero hemos de recalcar que por experiencia religiosa entendemos *encuentro* del hombre con Dios, el Misterio por excelencia.⁹⁰ Hemos hablado indistintamente en estas páginas de

⁸⁸G. Amengual, *op. cit.* 195, citando a M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen: 1957, 44.

⁸⁹ G. Amengual, *Presencia elusiva*. Madrid: PPC, 1996, 196.

⁹⁰ Laín Entralgo presenta la relación religiosa como la “forma suprema del encuentro”. L. Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Madrid: 1961, vol. II, 137.

“experiencia religiosa” y “experiencia de Dios” porque manejamos una definición de religión en términos de relación del sujeto, conciencia subjetiva, con Dios, que es espiritual.⁹¹

El encuentro más importante, el encuentro con el Encuentro, el encuentro con lo providencial..., es un encuentro para hablar del cual se precisan otras palabras, otro tono de voz... Es, como el lector ya habrá adivinado, el encuentro fundamental, el encuentro con Dios.⁹²

La experiencia religiosa tiene rasgos de profunda afinidad con el concepto general de experiencia. Hemos dicho anteriormente que toda experiencia es experiencia de finitud, apertura a nuevas experiencias y la constatación de la imposibilidad de abarcar la totalidad de lo real. Todo ello cabe dentro de la experiencia religiosa, que aunque tenga por término el Absoluto, se da siempre en la conciencia del hombre y será, por tanto, radicalmente humana.

Como ha desarrollado exhaustivamente y con gran acierto B. Welte, las características propias de toda experiencia, también de la religiosa, son: la inmediatez, el carácter global y personal de la misma y el carácter transformador. Nosotros aquí las hemos definido y explicado en términos de inmediatez, mediación, apertura y dinamicidad. Este autor pone de relieve, en cuanto a la inmediatez de la experiencia, que ésta es el resultado de un proceso de abstracción y distinción de elementos y momentos del proceso de conocimiento que se dan conjuntamente. Tal proceso implica la totalidad de la persona y excluye que se dé a través de otra cosa. En este punto traíamos a colación la bella cita del libro de Job, donde el protagonista afirmaba que ya no conocía a un Dios de oídas, sino que ahora le veían sus ojos. Decía Rahner, reafirmando la tesis de Malraux: “el siglo XXI será místico o no será”, que “el cristianismo del siglo XXI será místico o no será.” Por *místico* debemos entender, dentro del pensamiento de K. Rahner, relación personal e inmediata con Dios.

Cabría decir que el cristiano del futuro o será un “místico”, es decir, una persona que ha *experimentado* algo o no será cristiano. Porque la espiritualidad del futuro no se apoyará ya en una convicción unánime, evidente y pública, ni en un ambiente religioso generalizado, previo a la experiencia y a la decisión personal. (...) Para tener el valor de mantener una relación inmediata con Dios, y también para tener el valor de aceptar esa manifestación silenciosa de Dios como el verdadero misterio de la propia existencia, se necesita evidentemente algo más que una toma de posición racional ante el problema teórico de Dios, y algo más que una aceptación puramente doctrinal de la doctrina cristiana.⁹³

⁹¹ Cfr. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid: 1984, vol. I.

⁹² J. Rof Carballo, *El hombre como encuentro*. Madrid: 1973, 516.

⁹³ K. Rahner, “Escritos de teología”, VII. Madrid: Taurus, 1967, 13.

A lo que a todas luces parece que Rahner está haciendo referencia, cuando habla de lo que “hace falta” para ser cristiano, cuando no es suficiente la aceptación racional del problema *Dios* o la doctrina que hay detrás del mismo, es haber gustado personalmente a Dios mismo, sin borrar su transcendencia. Por lo tanto, no es el Dios útil de la modernidad frente al cual no puedes dirigirte en plegaria y sentir como más íntimo que tu propia intimidad, no es el Dios impuesto socialmente, no es el Dios ídolo, fabricado por nosotros; es el totalmente Otro, que se nos da como presencia permaneciendo como Misterio, al que nos convoca la experiencia de él, el que nos hace cristianos.

Pese a que conocerle es un don que nos ha sido transmitido por una larga tradición, le sentimos como *nuestro*. Por ello, en oración, el cristiano dice “mi Dios” y no simplemente “Dios”. Nuestro conocimiento de Él es el que se ha ido formando a través de una relación ejercida y vivida en el tiempo, hasta producirse una connaturalidad, fruto de un trato continuado, donde le hemos sentido presente en todas las vicisitudes que la vida nos ha ido poniendo en el camino. Por todo ello es conocimiento y conciencia de presencia.⁹⁴

Por último, adentrándonos en la capacidad transformadora que posee la experiencia religiosa, decimos que ésta tiene el poder de desengañarnos de convicciones y posiciones del pasado, manteniéndonos siempre en condición de caminantes, siempre alertas, transitando aquella senda eterna que nosotros no trazamos. Otra vez debemos volver sobre la noción de *descentramiento*, consecuencia de aceptar a Dios como Dios en nuestras vidas, que es lo que, en términos bíblicos, llamamos “conversión”.

Fundamentalmente la transformación que opera la experiencia religiosa es que si el hombre en ella había empezado por buscar a Dios desde el propio deseo de él, en ella se experimenta como buscado por Dios, que Dios mismo, como un amor sin límites, es quien está en el origen del propio proceso de búsqueda; su deseo de Dios queda totalmente superado: negado y satisfecho a un nivel impensado anteriormente. En este sentido la experiencia de Dios trastoca y saca de sus hábitos y de su lugar el experimentar mismo, mina el terreno bajo los pies de quien lo quiere experimentar, y así, desplazando al hombre se muestra como lo terrible.⁹⁵

⁹⁴ M. Velasco, *ob. cit.*, 46, 64.

⁹⁵ G. Amengual, *ob. cit.*, 211-212. Cfr. M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a. M. 1981, 63. En J. M. Valverde, *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*. Barcelona: 1983, 84: “Lo sagrado expulsa de su habituación todo experimentar, y así le sustrae todo lugar de permanencia. Por tanto desplazando, lo sagrado es lo terrible mismo.”

El descentramiento que supone la respectividad, nos conduce a la nota de *reciprocidad* en el encuentro con el totalmente Otro. A diferencia de lo que esperamos cuando nos relacionamos con objetos, a saber: el resultado de nuestra acción sobre ellos; cuando la relación se da entre sujetos, lo que está en juego son dos libertades en ejercicio pleno. Esto conlleva abrir la puerta a lo inesperado, dar cabida al don y cuando el término de esa relación es Dios mismo, esto llega hasta el extremo. «Basta con que uno de los interlocutores pretenda ahogar la voz del otro, que uno de los sujetos quiera suplir al otro, o poseerlo o dominarlo, para que el encuentro se pervierta. En la relación del encuentro los dos sujetos intervienen de forma igualmente activa; son el uno para el otro “reciprocantes.”»⁹⁶

Nos vamos haciendo a base de construir relaciones significativas, dejando que el otro participe de las posibilidades que están latentes en nuestra existencia, por el hecho de ser humanos. Ponemos en marcha nuestra invitación al encuentro, cuando reconocemos un otro con capacidad de dar respuesta a la misma. Por ello, la acción del otro es la condición de posibilidad de mi encuentro con él y, correlativamente, hago al otro sujeto cuando me decido a responderle. En palabras de R. C. Kwant: “en el nosotros nos *hacemos ser* uno al otro.”⁹⁷ Cuando, en estos términos, hablamos del encuentro con Dios, haciendo de éste el término de la relación, la misma se vuelve radicalmente diferente por la significatividad que comporta. Decir sí o no a un encuentro con Él no es una más entre las opciones que como humanos tenemos a la mano, es la opción que nos constituye más plenamente. Aquel que nos ha creado para sí apostando tanto por nosotros, nos espera, sin imponerse, en el centro de nuestro ser. Sabernos hijos cambia nuestra manera y modo de habitar el mundo y ser uno mismo, en definitiva. Es más que encontrar un sentido a lo que existe, es sentirnos viviendo con el sostén que da inteligibilidad a lo que acontece, con la presencia, que si bien elusiva, nos calienta el corazón y aleja el desaliento. Es, en definitiva, la única relación que nos permite llegar al culmen de nuestra existencia.

Hablamos aquí siempre de una relación de *intimidad*, no en un sentido privado o subjetivo que suele acompañar al término en el lenguaje más cotidiano. Esto es así porque en ella nos encontramos como verdaderos sujetos, nunca coaccionados, y nunca en el orden de los medios,

⁹⁶ M. Velasco, *El encuentro con Dios*. Madrid: Caparrós, 1995, 38. “Reciprocantes”: expresión igualmente de Ortega, citada por L. Entralgo *op. cit.*, vol. II, 97.

⁹⁷ Citado en Lain Entralgo, *op.cit.* p. 125, n. 50.

puestos para sacar algún provecho, sino volcados en la construcción, *con Él*, de un destino personal, que sabemos ha soñado para cada uno de nosotros.

La relación del encuentro no afecta al orden de los medios, de los actos, de las funciones o del haber, sino al ser mismo, al centro subjetivo que a través de todos esos órdenes realiza un destino personal.⁹⁸

La relación de amor interpersonal es la que más nos aproxima, por su naturaleza, al verdadero significado de la unión con Dios. En ella, el sujeto no busca su propio bien y provecho sino que permite y fomenta al otro desarrollarse en su máxima potencialidad y radica su propia felicidad en hacerlo. Solo este amor nos conduce como una flecha a otro aún más grande, que pareciese que le precede y le da forma y posibilidad. Pues el encuentro entre los hombres apunta a un más allá de ellos, que está en su raíz y les hace buscar lo que buscan y ser lo que son. Si algo hay de venerable aquí abajo, que nos pone a las puertas del abismo, que nos permite entrar en contacto con lo más iluminado de la vida, es justo el amor. “Por eso también cada encuentro, al mismo tiempo que inesperado, parece al hombre el recuerdo y la repetición de algo que ha sido desde siempre.”⁹⁹ Cuando amamos hemos llegado a casa, a nuestro hogar, estamos cerca, o más cerca, de la eterna promesa susurrada desde siempre a nuestro ser por el que nos ha hecho y nos conoce.

3. CATEGORÍA *EXPERIENCIA DE DIOS* EN LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO FILOSÓFICO

El Misterio es lo que nos espera allende de la experiencia de Dios. Este es el sustrato común de lo que hemos venido denominando “lo religioso”, lo que soporta toda experiencia religiosa, aparte de sus plurales manifestaciones. Es lo que se caracteriza por colocarnos a las puertas de lo incondicional, de lo definitivo, de lo último. El reino de Dios es lo *unum necessarium*, que coloca a todo lo demás en las postrimerías del sentido, lo que en lenguaje bíblico denominamos “añadiduras”. Esto es lo que la hace ser nuestra opción más constituyente, a la que estamos convocados desde nuestra libertad. Significa que nuestro ser, ya antes de tal opción, está inmerso en su propio Ser, por ello que no se elige desde fuera de este ámbito. No hay un “afuera” de Él, sino que todo le concierne y le requiere de manera necesaria. Nuestra invitación es a reconocerle, que no

⁹⁸ M. Velasco, *op. cit.*, p.39.

⁹⁹ *Ibid.*, 41.

recrearle, para construir una vida que merezca tal título. Está más allá de lo cognoscible pero sin su encuentro la vida se vuelve caos y pérdida. No decimos que una vez reconocido no tengamos problemas cotidianos, ni que deba cesar el desarrollo de nuestras capacidades, ni nos exime de las obligaciones humanas; pero sí que todo ello será vivido de una forma nueva, ahora con Él. *Deus socius, non supplex*, decía Séneca¹⁰⁰. Por ello es la realidad que vale por sí misma y así nos atrae hacia sí, descubriendo y des-velando nuestros límites y profunda contingencia.

Por todo lo dicho anteriormente, queda evidenciado que por ser el Misterio el término de la experiencia, éste no podrá ser nunca cosificado. En la relación sujeto-objeto es el primero el que dirige, el que posee, el que inicia y finaliza tal experiencia. Pero el ser supremo solo aparece como tal cuando le dejamos ocupar el lugar que merece, pues no solo es algo más excelso que lo demás a la mano, sino el único con capacidad de procurarnos lo que de verdad ansía nuestra corazón.

El hombre religioso tiene clara conciencia de que el Misterio no es objeto, por ejemplo, de una demostración humana. Vive de la certeza de que esa realidad misteriosos se le hace presente, pero evita expresar esa presencia en términos que incluyan la respectividad sujeto-objeto y para subrayar la primacía de lo que es el término de esa relación recurre a expresiones en las que se le atribuye claramente la iniciativa y hasta se le presenta como verdadero sujeto del acto de conocimiento.¹⁰¹

Desde lo visto hasta ahora vamos a intentar dialogar con algunos de los más relevantes autores que aportaron nuevos acercamientos a la cuestión “experiencia de Dios”, desde el pensamiento crítico, filosófico y teológico.

Estamos ante la tensión, que tanto da que pensar, entre los caminos de la razón y los del Evangelio. No siempre ha sido fácil procurar una armonía entre ambos, pero sí es cierto que la labor de purificación que uno ejerce sobre el otro, hace la tarea del diálogo digna de encomio.¹⁰²

Si muchos son los que se adscribirían a la lista de aquellos que han gustado de una experiencia con Dios, muchos son también los que la colocan en el terreno movedizo de la subjetividad, sinónimo de irreal y desechable.

¹⁰⁰ Seneca, Epistula ad Lucilium XXXI (Sen. Ep. Luc. XXXI).

¹⁰¹ Ibid., 51.

¹⁰² Cfr. El *memorial* de Pascal: “Dios de Abrahán, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios. Certeza. Sentimiento. Alegría. Paz. Dios de Jesucristo.” En *Ouvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris: 1944, 553-554.

Si rastreamos el origen del problema que nos ocupa, tendremos que remontarnos al paso del mito a la razón, el cual se suele colocar en Grecia, con el nacimiento de la filosofía y su pregunta por el fundamento de lo real. Podría decirse que antes este espacio estaba ocupado por estadios primitivos, donde el hombre se relacionaba con lo sobrenatural de manera personal y fuertemente antropomórfica, de muy distintas maneras según su cultura. Para el hombre primitivo la distinción que hacemos entre lo sagrado y lo profano no tendría ningún sentido. Lo sagrado era su espacio vital. En el contexto del nacimiento de la filosofía en Grecia, religión y filosofía cohabitaron pacíficamente durante siglos, ocupando una y otra su lugar y cumpliendo su función específica. Así fue en Platón y Aristóteles, los que, en un contexto politeísta, supieron preguntarse por el *arché*, entendido como causa de lo que existe, explicación de la realidad en su conjunto. Lo que comienza en Grecia, aproximadamente en el siglo V a.c., es el deseo de *saber*, más allá de su utilidad o como camino de salvación. Hemos entrado en una nueva esfera humana, que llega con Aristóteles a la cúspide, cuando sistematiza el conocimiento poniendo en lo más alto de la pirámide del saber a Dios como causa primera de todo lo que existe. En el libro de la *Metafísica*¹⁰³ ya usa el término *Dios* “como realidad dotada de actividad mental, que se piensa a sí misma y que es no solo forma y actividad, sino también vida y espíritu.”¹⁰⁴ Pese a ello, no debe creerse, que ni lo divino en Platón, ni este primer motor de Aristóteles, dotado de vida, se han concebido como capaces de mantener una relación con el ser humano.

Como decíamos, la filosofía tiene su propio ámbito de conocimiento: el ser y sus atributos y de ahí a las sustancias y entes. La religión, por otro lado, ocupa el espacio de la piedad y de los actos que nos ponen en comunión con los diferentes dioses. Sería lícito preguntarnos cómo fue posible esa cohabitación y la respuesta vendría de caer en la cuenta que el politeísmo implica, por un lado, una jerarquización de los dioses que se adoran y, por otro, no negar la unidad de lo absoluto. Pero el término *politeísmo* sí implica, en cambio, creer que el Absoluto no está al alcance de la mano del hombre, que no es apelable. De ahí, que se acceda a él desde sus “reflejos finitos”: las diferentes divinidades. Por ello, pudieron convivir una religión cultural y una metafísica de Dios sin mayores problemas.

¹⁰³ *Metafísica* XII, 1072b.

¹⁰⁴ M. Velasco, *op. cit.*, p. 98.

Cuando irrumpe la experiencia religiosa de Israel, ampliada en la experiencia de Cristo, surge la filosofía y la teología cristianas. Los primeros Padres encontraron en la filosofía griega un vehículo apto para desarrollar su pensamiento, haciendo la equivalencia entre el dios de los filósofos y el Dios de Israel, el Dios de Jesús. Esta integración es consecuencia de la aspiración *universalista* del cristianismo, tan ajena al judaísmo. Pannenberg es el teólogo que de manera más exhaustiva se ha ocupado de los cambios y ajustes que tal acoplamiento produjo en la idea de Dios resultante de yuxtaponer al primer motor de los filósofos, el Dios bíblico, libre y personal. Ya san Pablo opondrá la sabiduría que *salva* a esa otra que solo busca “saber”, sin por ello restar valor a la segunda (1Cor 1, 22-25). Lo que se reclama es que la verdadera filosofía sea la verdadera religión: *vera philosophia vera religio est*. Dios se ha revelado y por ello la verdadera religión es aceptación, en la fe, de su Palabra. El papel de la razón es asimilar ese tesoro que nos ha sido donado en el libérrimo amor del Padre hacia nosotros. “Pues el entendimiento es don de la fe. Así, pues, no quieras entender para creer, sino cree para entender, porque si no creyeseis no entenderéis”, nos dice San Agustín en su conocido escrito.¹⁰⁵ Al dios de los filósofos solo se llega por gracia de Dios y no por medio de nuestras solas fuerzas. Así lo creyeron teólogos y santos de la altura de san Anselmo y Buenaventura. Santo Tomás innova, en este punto, proponiendo que la razón tiene su propio campo independiente de la fe. Dios se hace cognoscible por la fe en su revelación y cognoscible por la razón a partir de sus criaturas. Éste último es el de la “religión natural”, que no nos lleva sin más al Dios de la religión. “El que se acerca a Dios debe creer que él existe.” (Heb 11, 6). En lenguaje más coloquial podríamos decir que no por creer que debe existir un Dios que explique lo que hay, nos hemos encontrado con el Dios verdadero que procura la salvación.

Encontramos dos acercamientos distintos a Dios, por un lado el que intenta explicar una experiencia personal que se hace de Él y por otro el que necesita un sentido a lo que existe y por ello le postula. Este segundo acercamiento nos lleva al motor primero de lo que existe, sentido del mundo, al que luego atribuye las cualidades más eminentes de lo real, empezando por la existencia misma. Este segundo acercamiento se ha desarrollado sobremanera en el contexto del pensamiento griego y luego judeocristiano. El mismo Dios que crea es el que salva y nos ama. Pero hay que hacer constar que el camino empieza desde la experiencia personal de Dios para, en un segundo momento, embarcarse en la teoría. Hablar de Dios en términos personales nos viene dado desde experimentar primeramente como tal en un encuentro con Él.

¹⁰⁵ *In Jo. Ev.* XXIX (PL 35, 1630). Sermón 43 (PL 38), 100.

Pero con el cambio de paradigma que se da en la modernidad adviene una emancipación creciente entre una esfera y la otra, hasta llegar al punto donde la razón pide el ejercicio de sus plenas facultades y se arroga la pretensión de la autonomía respecto a todo lo que no sea pura razón. El pluralismo, del que ya hemos hablado en estas páginas, sería el colofón a este proceso del que aquí, tan brevemente, estamos dando cuenta.

Si bien es verdad que, como hemos visto ya, durante buena parte del medievo se iba dando esta diferenciación entre el Dios de la “razón” frente al de la fe y la revelación, esta distancia llegó a su culmen en la edad moderna. Tomaremos como brújula el hecho de que la revelación fue siendo apartada del problema “Dios”. Desde la edad moderna solo la razón tendrá palabra legítima en esta cuestión.

Se suele citar a René Descartes como el filósofo que inaugura el pensamiento moderno. Descartes era creyente y desde su arraigada fe se enfrenta a las verdades relativas al alma y a Dios desde una posición estrictamente racional. Su duda metódica pretende encontrar suelo firme. Este fundamento de certeza le hallará en el *cogito* del hombre. Así recorre todas las ideas hasta que llega a la idea de Dios, la cual, postula, no puede tener su origen en un ser finito como el hombre y por lo tanto, se ha de afirmar, que debe su origen al mismo ser que merece este nombre. Así pues, el Dios que demanda la razón se hará garante de todo lo que existe, fundamento último y principio de inteligibilidad. Ya no estaríamos ante el Dios de la fe, es el Dios que exige la razón.

Siguiendo esta estela Spinoza encuentra en Dios el principio de ordenación y conexión de todo lo existente. La realidad se vuelve homogénea y comprensible racionalmente.

El otro gran maestro del racionalismo es Leibniz, que como Spinoza, sigue tratando racionalmente la idea de Dios. Éste está “obligado” por un orden de verdades eternas y por ello el hombre puede tener conocimiento de las cosas, por la racionalidad que comporta el mundo, mas nunca de la totalidad del conjunto, cosa que sí le es posible a Dios.

A tenor de las posiciones que acabamos de ver, cabe preguntarnos dónde ha quedado el Misterio de Dios. Es claro que ha variado la noción de Dios y sus efectos prácticos afectan a todos los órdenes de la vida del hombre. ¿Se puede orar ante el Dios que se postula como principio

ordenador del mundo? ¿Qué tipo de salvación nos puede procurar el Dios que definimos como principio de inteligibilidad de lo que existe? Es más, si, como dice Leibniz, la razón que gobierna el mundo es la razón divina y se la puede conocer por la razón, ¿qué espacio queda para la novedad, la libertad y la soberanía de Dios? Este no es el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, ni el *peso* que tira de nosotros, como decía de San Agustín. Y así llegamos a los diferentes deísmos que se establecen en la Europa del siglo XVIII. Esto es: una “religión universal para uso de los que pueden pasarse sin ella.”¹⁰⁶

Lo que viene a partir de aquí será una lucha sin tregua al Dios de los cristianos. En esta nueva cosmovisión, la religión será tachada de superstición por lo que conlleva de lanzarse al vacío y fiarse. Por ser la religión del Dios con rostro al que se accede por la puerta de la fe y la confianza, por ser el Dios que manteniendo su transcendencia puedes llamar Padre, será destinada al nuevo cajón de lo “desechable”, de lo que no pasa el filtro de lo racional.

En tres aspectos se opone éste (el Dios del deísmo frente al de la religión) principalmente al primero. En primer lugar, en la unilateral afirmación de su transcendencia, que le convierte así en Dios ocioso y lejano, sin posibilidad de acción ni presencia en la vida del hombre y que termina por comprometer esa misma transcendencia al hacer de Dios el trasfondo de la explicación humana del mundo. En segundo lugar, en la oposición a aceptar la historia como lugar del encuentro con el absoluto. “Las verdades históricas y contingentes -afirma Lessing- nunca pueden ser prueba de verdades racionales necesarias”. El acceso a Dios tiene lugar, pues, a través del razonamiento y no en contacto con un acontecimiento. En tercer lugar, en la tendencia a considerar el lenguaje simbólico de la religión como una expresión deficiente y para uso del pueblo de verdades más elevadas que el pensamiento filosófico debe recuperar y expresar adecuadamente.¹⁰⁷

Tanto nos recuerda esta situación a la actual, que estaríamos tentados a creer que ya hemos comprendido el problema, apuntando al origen del mismo. Pero es menester ver lo que aconteció a continuación para seguir el hilo de esta cuestión es su transcurrir histórico. Para ello, primero debemos citar la reacción que se produjo en la teología del siglo XIX, afirmando la positividad del fenómeno religioso, así como el desarrollo notable que experimentó la moderna ciencia de las religiones. Ésta contribuyó a perfilar lo que es y lo que no es el hecho religioso, salvaguardando lo religioso como hecho humano específico e irreductible a otros. A todo ello, hay que añadir el valioso empuje de la fenomenología, la cual apuesta por priorizar la intención del sujeto en su

¹⁰⁶ P. Hazard, *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid: 1958, 109.

¹⁰⁷ M. Velasco, *op. cit.*, p. 115-116.

manera de abrirse a la realidad, de la cual surgen diferentes hechos humanos. De todo ello, surge un nuevo planteamiento al darnos cuenta de que cuanto más permitimos que lo religioso se manifieste de manera auténtica, más sabemos que no es reducible a lo que hemos venido denominando “religión natural”. Esto nos conduce al hecho de ampliar el concepto de razón, o lo que es lo mismo, dar cabida a las múltiples racionalidades en el hombre. Una razón que ya no será solo cálculo y mero establecimiento de medios para llegar a fines, sino una capacidad de asimilación de la realidad en su totalidad que se acomode a los diversos fenómenos que se nos presentan a la conciencia.

En este sentido la filosofía, como actividad reflexiva en la cual el hombre trata de hacerse cargo racionalmente de lo que hay, debe volcarse en comprender los contenidos que le llegan de una experiencia profundamente original y humana, sin imponerle categorías externas a la misma. Como bien afirma Martín Velasco: “La filosofía como reflexión radical y última sobre la existencia tiene la tarea de tematizar la toma de conciencia por el hombre de cada época de esa su condición radical y buscar las posibles respuestas a las preguntas en las que esa toma de conciencia se expresa.”¹⁰⁸ En la conciencia humana está el vérselas con el Absoluto, presintiendo éste, relacionándose con Él aún como deseo eterno que late en el corazón del hombre. Es el anhelo por comprender la existencia individual y la totalidad de lo que existe que siempre acompaña al ser humano. Este apunta como punta de flecha en la dirección del Absoluto. En este sentido la filosofía es *escucha* “de la experiencia humana y de su conciencia que es la filosofía para descubrir cómo se integra en ella la relación religiosa, que es su objeto directo. (...) Pero tendrá en los resultados de esa reflexión sobre su condición humana criterios y elementos de contraste para su reflexión crítica sobre la validez de la relación religiosa.”¹⁰⁹

Hay que seguir insistiendo en la parte positiva que todo este proceso trajo en aras de allanar el camino para encontrar al Dios verdadero. Si algo aprendimos de los profundos cambios que la modernidad introdujo fue que Dios no cabe en un concepto, ni en la razón que calcula y aprehende como dato la realidad. Por ello es lícito hablar de purificación. Purificación que abrió una senda no tanto de saber qué es Dios sino más bien de saber lo qué no es. La tentación de hacernos un Dios a nuestra medida y forma estará siempre presente, pero ahora sabemos que Él está más allá y más acá

¹⁰⁸ Ibid., 121. M. Velasco remite sobre esta cuestión a J. B. Metz, *Metaphysische und religiöse Ordnung: Zeitschrift für Katholische Theologie* 83 (1961), 1-14.

¹⁰⁹ Ibid., 121.

de la experiencia finita que de Él hacemos. Hacernos cargo de un Dios que se nos da en la distancia pero con el que nos podemos encontrar es hacer justicia al hecho auténticamente religioso.

Dios es una palabra de *promesa*, es la promesa de Él mismo dándose a nosotros. Aceptarle como promesa, que no dato a la mano, cambia radicalmente la manera de habitar este mundo, que el papa Francisco llama “la casa común”. Desde ahí ya no podemos contentarnos con “añadiduras”, porque la adultez humana no pasa tanto por secularizar el mundo, como por aceptar que lo que anhelamos es vivir en plenitud, o dicho en términos bíblicos, anhelamos la “salvación”. En esa conciencia sabemos que ésta escapa a nuestras fuerzas y por ello vivirnos en menesterosidad radical será la puerta de entrada que reclama su reconocimiento. Pues nuestra pobreza no refiere a bienes materiales, que desgraciadamente en demasiados casos también, sino que refiere a nuestro ser más íntimo. Este núcleo del hombre es el que le reclama, así, como a otro nivel, la física sigue reclamando la explicación última a lo que hay, y por ello la vida del hombre es el lugar del posible encuentro. En ella encontramos ocultación y revelación y con ambas tenemos que vérnoslas. Pero hay que decir que la ocultación bien entendida poco tiene que ver con un abrirnos a lo *indefinido* y mucho de presencia elusiva que es captada como un misterio que nos sostiene, a modo de red, en nuestro día a día. Por ello podemos hablar de una relación efectiva que ya se da existiendo.

Sigamos ahora este diálogo entre la filosofía y la religión, para seguir perfilando la categoría de encuentro, en términos cada vez más justos.

Es menester apuntar que lo que verdaderamente escoció de esta cuestión a muchos filósofos, desde la modernidad hasta nuestros días, es la parte *personal* que inferimos de Dios cuando decimos los cristianos que con Él nos hemos encontrado. La mayor parte de las críticas que vamos a ver irán en esa dirección. Críticamente se afirmará que pensar a Dios en términos de persona es objetivarle al concebirlo como un tú que está enfrente de un yo, esto ya supone ponerle límites. De hecho cabe preguntarnos ¿cómo va a ser infinito si está enfrente mío, si no es yo? De ahí surge una defensa del lenguaje personal referido a Dios, solo en tanto que lenguaje simbólico. Todo ello para evitar caer en la desabsolutización y la inmanentización del Dios que es misterio. Si al final nuestra concepción de Dios es un tú frente a nosotros o el motor primero y necesario de lo que existe, no deja de ser algo más entre lo que hay y ya sabemos que en opinión de Santo Tomás, si hiciéramos una lista de todo lo que existe en el mundo, Dios no estaría en ella. La intuición que adivinamos detrás de la afirmación del santo está en sintonía con el esfuerzo de mantener a buen recaudo la transcendencia

de Dios. Peligro, al final, de que todo ello desemboque en una caricatura de la divinidad al ser concebida en continuidad con los entes del mundo. Sin embargo hay que decir que es una constante en todas las culturas las representaciones antropomórficas de la divinidad.

Hay que recordar que en el nuevo paradigma que inauguró la modernidad solo tuvo cabida el proceso inductivo, que va del mundo a Dios, de la experiencia a la teoría, en este sentido el mundo estaba demandando una explicación, un sentido que cerrara el problema por lo que hay. La metáfora del Dios relojero, se acopla perfectamente a este esquema. Citando a Leibniz, dentro del modelo de corte racionalista más puro, observamos que el Dios que propone este pensador no está en la historia, no puede intervenir en ella, se tiene que acomodar al orden racional que rige el mundo. Le conocemos, según el filósofo de Leipzig, aplicando el principio de univocidad de las propiedades humanas aplicadas a la divinidad. Es el Dios del deísmo el que es objetivado, pues se cree saber lo que es y para qué sirve. La teología, entonces, se ve subsumida en la metafísica. Como decimos todo ello acontece en la modernidad, donde el filósofo ya no es el creyente que desde la fe quiere conocer.

Habrá que esperar a la llegada del gran filósofo Immanuel Kant para dar un giro que pusiera fin a este proceder objetivador. Para el filósofo alemán la razón es incapaz de proposiciones afirmativas o negativas sobre Dios. Por ello que en el orden de la razón especulativa Dios es solo una idea, a la que se ha llenado de contenido y así desembocar en Dios como *omnitudo realitatis*. Parece que la cadena de seres finitos reclamase un ser infinito que la otorgase explicación pero en ningún modo puede probarse. Dios no es objeto de experiencia, con lo cual nuestro conocimiento sobre Él se torna imposible. Tampoco nos es accesible probar su no existencia. La aportación de Kant va en el sentido de criticar cualquier proposición que refiera a Dios como realidad objetiva.

En el orden de la razón práctica ésta le reclama como condición de posibilidad del sumo Bien en el mundo, de la ley natural. El modo de proceder es siempre el mismo, el que parte de la experiencia, en este sentido nos encontramos con que el hombre es un ser moral. Para dar explicación a este hecho hay que postular la existencia de Dios y su moralidad, sin que ello signifique que se está afirmando su existencia efectiva, ni que podamos conocer su carácter personal. Dios es el postulado que exige la razón práctica para dar cuenta de la moralidad que el hombre expresa y vive. Por analogía le atribuimos nuestros conceptos morales de felicidad, santidad, Bien, etc. como atributos de Dios mismo.

Las consecuencias que de lo dicho se desprenden nos llevan a pensar a Dios no como realidad en sí, que como hemos dicho, desde Kant, es imposible, sino en pensar a Dios en función del sujeto. Recordamos que el giro kantiano es llevar a Dios del terreno de la razón teórica al terreno de la moral, donde es requerido como garante de la vida moral del hombre, de la libertad y del sentido de la ley natural. Baste citar la famosa afirmación kantiana: “Así, no puedo decir: *es* moralmente cierto que Dios existe, etc., sino yo *estoy* moralmente cierto, etc.”¹¹⁰ Dicho de otro modo, la razón, como facultad universal que soportaría hablar de Dios con independencia de la subjetividad particular, al no ser la divinidad objeto de experiencia, no puede pronunciarse. Por lo tanto el único ámbito donde sí tendría sentido hablar de Dios es en el de la relación que el sujeto establece con Él. Esta relación es la que da sentido a las proposiciones sobre Dios, pero nunca su existencia objetiva.

Pero ¿no será todo ello limitar a Dios? Se preguntó Fichte con mucha razón. Si en el orden de la moral necesitamos a Dios y le necesitamos de una manera concreta, no nos vale un Dios vil o voluble, por ejemplo, o que no tuviera ni conciencia, ni libertad; en una palabra que careciese de personalidad, este *factum* le limitaría, como ocurre en los humanos. Porque ser hombre nunca es serlo de manera no concreta, sino sumamente aterrizada. Expresamos nuestro ser por medio de una forma de ser determinada, de una personalidad, de un talante, de rasgos específicos, al fin, que nos definen y nos hacen únicos.

Pensar y comprender es limitar, dirá Fichte: todo lo que es algo, lo es en la medida en que no es otra cosa; determinar, definir, es limitar; de ahí se sigue que, en cuanto se hace a Dios objeto de un concepto, deja de ser Dios, es decir, infinito. Dios “fuera del mundo” no es el mundo y, por tanto, no es infinito. Lo cual no parece decir que tenga que ser pensado como uno con el mundo, sino que no tiene que ser pensado. Ahí se funda su negación de la atribución a Dios de la personalidad. Tal atribución supondría una limitación.¹¹¹

Decíamos anteriormente que el hombre expresando su relación con la divinidad parte de su experiencia al Dios y es ésta misma la que se lleva a la razón para ser pensada. El cristianismo es una religión de revelación, donde encontramos a Dios en una historia de salvación en una tradición que nos lo entrega. Esto se da de manera insuperable en los evangelios que nos narran las experiencias de aquellos que conocieron a Jesús y nos legan el significado que encontraron en el

¹¹⁰ Ibid., 132.

¹¹¹ Ibid., 133.

Dios hecho carne, salvación para el hombre. En concreto, en el evangelio de Juan Jesús es el revelador del Padre. ¿Estaría limitando, según la crítica de Fichte, Jesús el concepto del Dios infinito cuando le llama *abbá* y nos habla de Él en términos de padre bueno y misericordioso que hace llover sobre justos e injustos? Nos explican los exégetas que cuando Jesús hablaba en parábolas lo hacía no solo con el fin de hacer más comprensible su mensaje sino también porque es el lenguaje que mantiene la *distancia*. El hecho de que empezaran muchas de ellas con una comparación del tipo “el Reino de Dios se parece a...”, pone de manifiesto que se está utilizando la analogía para esquivar la posibilidad de cosificar al que es por su propia naturaleza inabarcable. Nuestra experiencia de Él, cuando es auténtica, está en consonancia con lo que de Él sabemos a través de su actuación en la historia y sobre todo a través del mensaje, en palabras y obras, de Jesús. No hay conflicto entre lo que oramos y lo que sabemos. Porque en el encuentro personal con Él saboreamos su bondad, su paciencia, su infinita gloria que tira de nosotros y no nos deja caer, y eso mismo es lo que por tradición sabemos de su ser. Por eso puede presentarse como el Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob, porque es conocido por sus hechos, por su legado acompañando a un pueblo. Le conocemos por lo que hace y ese mismo Dios es el que encontramos en el trémulo espacio de nuestro corazón, cuando con fe nos ponemos ante Él.

Una de las aportaciones más interesantes a esta cuestión, viene de la mano de Kierkegaard cuando afirma que hablar de Dios como persona solo es lícito desde el acto de afirmación de superación de la propia existencia, tomando conciencia de la inobjetibilidad de la misma. Queriendo decir con ello que el lenguaje no objetivante no es una imposición que viniera desde la epistemología sino desde nuestra experiencia más íntima con Él. Al haberle gustado como infinito y sentir el infinito en nuestras vidas, en la existencia misma, nos damos cuenta, con ello, que no podemos ser neutrales ante Dios y ante la existencia, como lo somos ante los objetos a la mano. A Dios solo le encontramos en la existencia, esa que se nos desvela como misterio. A ello también apunta Karl Rahner cuando afirma que el hombre no puede dejar de preguntarse por el ser. Esto “no es un acto más de la razón humana: es la expresión de esa necesidad de realización y de afirmación que constituye el dinamismo de la capacidad cognoscitiva.”¹¹² Existencia que es el único camino a la verdad. Si algo es Dios es aquello que nos coloca ante el abismo más insondable, ante lo innombrable, ante el Misterio por antonomasia, por ello, tantas veces, nuestro silencio consciente es la mejor oración. Ya dijimos anteriormente que Cristo es la pregunta que cataliza todo lo profundo

¹¹² Ibid., 170.

que habita en nuestro ser. De ahí que se diga que si a alguien la palabra *Dios* más que ayudarle le estorba en su encuentro con Él, que la destierre y vaya directo a su corazón, allí donde habita la verdad, allí donde vive Él.

¿En qué sentido se diferencia Kierkegaard de Kant, ya que ambos critican el lenguaje que cosifica en relación a la divinidad? En que en Kierkegaard, a diferencia de Kant, Dios no deja nunca de ser un alguien enfrente de un sujeto, aún cuando no pueda pensarse en términos de objeto, justo por ser un alguien. Su transcendencia se une con nuestra subjetividad manteniendo la primera incólume. Tal es su transcendencia que no decrece ni un ápice al encarnarse, al hacerse carne real y concreta, la misma que atravesaron unos clavos romanos, un triste día, de un lejano mes de Abril. Este Dios que nos sorprende hasta el extremo, es el totalmente libre y señor, el que en su soberanía se deja ganar por Jacob, el Señor de la vida que muere en cruz. Por ello está en las antípodas de una transcendencia envuelta en cualquier tipo de inmanentismo o subjetivismo tal como se ha denunciado hasta aquí. Así, conociéndole, sabemos que estamos *con* otro, *ante* otro, ante el totalmente Otro. Al hacer experiencia de Él sabemos que no es reducible al mundo, ni siquiera esperable; no sujeto a ningún parámetro exterior si no es al amor mismo que es su esencia. “Ese amor es la *lumbre* del conocimiento y el conocimiento es la claridad del amor.”¹¹³ Karl Rahner profundiza esta intuición con estas palabras:

El hombre está, pues, ante el ser absoluto de Dios -horizonte último de su apertura- no como ante un ideal inmóvil que *semper quiescens* está expuesto a su captación, sino como ante un ser que, a pesar de la apertura del espíritu a él y en esa apertura, se muestra como el que puede ocultarse, el que puede revelarse o callar, como Dios de una posible revelación por la palabra o el silencio.¹¹⁴

Vamos a seguir este acercamiento a la experiencia de Dios ahora de la mano Bultmann, en concreto en sus estudios sobre el lenguaje humano sobre Dios. Bultmann es un exegeta que ha prestado especial interés en comprender cómo en la Biblia aparece la palabra de Dios referida al hombre. Nos interesa sobre todo porque este autor se haya inmerso en un contexto donde se niega que este encuentro sea posible, por ello intentará responder a la pregunta ¿qué sentido tiene hablar de Dios? Recordemos que desde la modernidad y luego en la ilustración se da un proceso de objetivación de Dios que separa radicalmente el Dios bíblico del Dios que alcanza la razón. Kant superará este objetivismo negando la posibilidad de un hablar de Dios con sentido. Frente al

¹¹³ Ibid., 172.

¹¹⁴ K. Rahner, *Oyente de la palabra*. Barcelona: 1967,105.

silencio que parece imponerse desde un acceso a Dios que se niega por nuestra estructura transcendental de conocimiento, encontramos en Bultmann intuiciones que van en la línea de dar explicación al *factum* del encuentro real Dios-hombre que los creyentes ponemos como el centro de nuestra vida religiosa.

La respuesta de este autor es tajante: “no se puede hablar de Dios en el sentido de hablar sobre Dios”.¹¹⁵ Esta afirmación se sostiene que es imposible hablar de Dios situándose al margen de Dios, desde afuera de Él. Dios es infinito y objetivarle en una proposición es no salvaguardar su infinitud y transcendencia. Por otro lado siempre que hablamos de Dios lo hacemos desde nuestra propia existencia, lo hacemos *desde* un contexto determinado, que determina nuestro discurso. No podemos salirnos de él para hallar un terreno neutral desde el que mirar la realidad. Hablamos de Dios desde nuestra existencia concreta, así hablando de Él hablamos de nosotros y de nuestra vida. Y esta vida nuestra está llena de Él. “Así, Dios es *visible* desde la fe, que pertenece a un tipo de relación totalmente ajeno a la relación sujeto-objeto y en la que Dios es sujeto por antonomasia.”¹¹⁶

Nos parece de lo más acertado, y por ello aquí lo traemos a colación, que este autor coloque la *relación* con Él como criterio de validez y de posibilidad de que se dé un lenguaje sobre Dios no cosificador, que permita a Dios ser Dios. Pues se nos puede llenar la boca, valga la expresión, apelando a Él como el “totalmente Otro” y sin embargo seguir concibiéndole como un “algo” fuera de mí, al que puedo conocer como conozco lo que existe en el mundo. Lo que verdaderamente es importante no se deja apresarse en un concepto. Es, más bien, aquello que nos conduce a una mayor claridad, a un mayor bien que nos descentra; más bien nos muestra nuestra plenitud, pero nunca nos dejará tranquilos y acomodados en el *ya lo tengo*, en el *ya lo sé*. En palabras del mismo Bultmann: «“Dios es el totalmente otro” tiene sentido solo en estrecha referencia a la expresión: “Dios es la realidad que determina nuestra existencia”»¹¹⁷. No le podemos captar como lo que *es* si no en referencia a lo que es *en nosotros*. A fin de cuentas, el hablar sobre Dios solo cobra sentido en referencia al hombre como aquello que viene a significar nuestra opción más radical y condición de posibilidad de todo lo que acaece. “Dios” es la palabra que nombra lo innombrable pero sumamente capital. Por ello tantas veces ha sido identificado con el ser, porque los límites de este concepto nos

¹¹⁵ En Martín Velasco, *op. cit.* 146, citando a Bultmann, *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden*, en *Glauben und Verstehen* I. Tubinga: 1961, 26-37.

¹¹⁶ *Ibid.*, 149.

¹¹⁷ R. Bultmann, *op. cit.* 29.

son inaccesibles. Así, San Anselmo afirmaba que todo el mundo sabía lo que la palabra Dios significaba, lo que habla de nuestra capacidad de presentirle aún a modo elusivo, o incluso como solo deseo. Tomando conciencia de lo que ansiamos más hondamente, solo tenemos su nombre para nombrar nuestro deseo. Le rozamos como presencia elusiva aún en su ocultamiento, aún en la contradicción que se establece, por Él querida, al mostrarse en la máxima humildad en la que se muestra.

La cuestión que nos sale al paso, a tenor de lo que acabamos de decir, es preguntarnos si hay seguridad en que verdaderamente el término de la experiencia, esto es: Dios, esté presente o dicho de otra manera: ¿dice algo el hombre de Dios, al hablar de Dios, o es una mera experiencia subjetiva que solo habla de nosotros mismos? Bultmann propone, como hemos visto, no desanclar nuestro decir de Dios de nuestra existencia humana. Pero llevado al extremo parece que tal condición nos deja sin suelo firme, bien que sea verdad que con Dios no lo hay como tal, donde apoyar la verisimilitud de la misma. Hemos escuchado muchas veces que la fe solo se apoya en la fe. Como un círculo hermenéutico que volviera sobre sí mismo para explicarse. Esto quiere decir que creemos una vez que hemos dado el paso, pequeño o grande, de confiar en Él, pero este paso ya presupone fe. Fe que irá creciendo, una vez que hemos dado ese salto al vacío, al encontrar un *alguien* esperándonos para darnos el ciento por uno y desde ahí empezar a comprender.

Podríamos caer en la tentación, de la cual Bultmann nos previene, de imaginar un Dios *ad intra*, inaccesible y un Dios a nuestro lado, que permite que de Él se hiciera experiencia. Esta disociación, en el seno de Dios mismo, no puede llevarnos más que a una mala comprensión de Dios. Desde la fe y la tradición, los creyentes cristianos hemos afirmado, apoyándonos en la Sagrada Escritura y en nuestra experiencia de Él, que el ser de Dios es *amor*. Esto nos lleva a estar seguros que, por más que no podamos conocerlo como un ente a la mano, lo no conocido está en consonancia con lo que experimentamos y con lo que la tradición de Él nos ha legado. Dios se da totalmente en su ocultarse primordial. Se da como misterio supremo, pero se da y en ese darse sabemos que es un Dios a favor nuestro. Este hecho, cuando es aceptado, es el que cambia nuestra manera de estar en el mundo. Porque no podemos probar la existencia de Dios así como cuando echamos apuestas a ver si existió, o no, el monstruo del lago Ness. Tampoco podemos hacernos de Él una idea clara, un concepto bien delimitado, atribuyéndole características humanas eminentes en grado superlativo, entre otras la existencia, y pensarle, así, como un ser que tuviera el poder del

presidente de los Estados Unidos multiplicado por infinitos millones. El resultado de ambas hipótesis será un constructo humano pero no será Dios.

El concepto de Dios que Bultmann maneja nos conduce a un vacío representativo y a una plenitud existencial. Por ello que su mejor definición de Dios sea: “es la persona en cuyas manos entregamos nuestro corazón” o, en palabras de Lutero, “aquello a lo que abandonas tu corazón, eso es para ti tu Dios”¹¹⁸. Se ve en ambas cómo se ha abandonado el terreno de la objetivación para llevar a Dios al terreno de la intimidad. Volviendo al peligro de la subjetivización al que hacíamos referencia en el párrafo anterior, nos gustaría apuntar dos cuestiones, como poco preocupantes, a este respecto. Por un lado, mirando nuestra situación actual somos muchos los creyentes que nos entristecemos por el hecho de que en las sociedades occidentales de nuestro siglo se ha conseguido relegar a Dios al estrecho lugar de la conciencia. No hay nada de malo en ello porque de hecho si en algún “lugar” está es en la más íntima intimidad del hombre. Lo perverso viene del hecho de que nos esté vedado sacarle de ahí. Es un triunfo de la cosmovisión imperante, en nuestras sociedades postmodernas, el hecho de haber quitado del atrio público la voz del Dios que viene en pos de todos los hombres, pecadores y “enfermos” en primer lugar. La palabras Dios se ha teñido, en el caminar del tiempo, de colores que no le son propios. Esto es: prohibiciones, superstición, incultura, pensamiento pre-crítico, *cosa* del pasado destinada a ser superada mejor antes que después. Hablar hoy de Dios desde una posición creyente significa que la carga de la prueba recae en nosotros, los que osamos afirmar una relación con Él. Con esta experiencia llevar luz al mundo, tal cual Él nos envió.

Otro aspecto preocupante, que se deriva de la excesiva subjetivización de la experiencia, es el hecho de vivir la fe exclusivamente desde la emoción. En este sentido remitimos al esclarecedor artículo de Gabino Uríbarri, *Tres cristianismos insuficientes*, donde, con mucho acierto, el autor califica una forma de cristianismo basada en el cómo me siento, de insuficiente. “El problema radica en la simplificación: en la reducción de la fe a los sentimientos de la fe, en la reducción de la religión a sentimiento; en el peor de los casos a sentimentalismo.”¹¹⁹ Desde el principio de los tiempos del cristianismo éste fue dotado, por necesidad acuciante, de un corpus de fe, un credo, un kerigma que aglutinaba las verdades de fe sobre lo que nos define como cristianos: la verdad del

¹¹⁸ Martín Velasco, *op. cit.* 150.

¹¹⁹ G. Uríbarri, *Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización*. Estudios Eclesiásticos, Tomo 78, 2003, 301-331.

mundo, la historia de la salvación y quién es Jesucristo. Subordinar todo ello al cómo me siento es mucho más que empobrecerlo, es alejarnos del suelo firme que posibilita el encuentro con el Dios encarnado y así de una vida con sentido. “Al recortar el horizonte de la verdad objetiva y sacramental, al prescindir del realismo y la objetividad escatológica se pierde el suelo firme desde el que modificar la autoconciencia del sujeto, para generarle verdadera parresía: confianza, intrepidez, arrojo, y aplomo inquebrantable en Dios, ligado estrechamente a la capacidad de presentación pública de la fe.”¹²⁰ Interpretarnos envueltos y acompañados de una tradición que ilumina nuestra conciencia, desde la cual comprendemos al Dios que salva, no es un añadido baladí, repetimos, del que se pueda prescindir sino cuestión nuclear que nos conduce al verdadero rostro del Dios verdadero. Si dejamos nuestra fe en manos de nuestras emociones esta será tan poco consistente como lo son estas últimas. Vivir la fe al margen de la comunidad, de los sacramentos y de la tradición es prescindir de acudir a los lugares paradigmáticos, que no exclusivos, donde su rostro se muestra. Recordemos que se dice a través de una historia de salvación que le manifiesta. Fuera de ella el frío es acuciante y el peligro de hacernos un Dios a medida es más que manifiesto.

Volviendo a la cuestión que quedó abierta a propósito del teólogo de la desmitologización, como es Bultmann conocido, decir que ésta queda resuelta en la prerrogativa de este autor de volver a la revelación como lugar donde el hombre “tiene un saber acerca de Dios que no se reduce a saber de sí mismo o a tener un concepto de Dios, sino que es saber de Dios mismo”¹²¹.

El hecho que salva el hablar sobre Dios es que postulamos que está traduciendo una experiencia que lejos de ser producto de nuestra imaginación, es experiencia de ser conducidos por *alguien* que no somos nosotros mismos, que se deja conocer siendo el verdadero sujeto de la misma. Lo cual no nos deja en una posición de meros espectadores y mucho menos como marionetas privadas de libertad ante Él. Ya hemos dicho en estas páginas que tenemos experiencia de un tú real que nos conduce a donde no esperamos. “La fe solo tiene sentido cuando se dirige al Dios que es real *fuera* del creyente.”¹²² Este encuentro provoca en nosotros un saber acerca de lo que *no* somos, esto es: Dios. Al estar cerca de nuestra propia limitación y contingencia nos asomamos a un más allá, no objetivable, sino como límite, que es vivido como superación de lo conocido, pero abismo de lo soñado. Ya decíamos que no es experiencia de lo indefinido, pues nos

¹²⁰ Ibid., 314.

¹²¹ Bultmann, *op. cit.*, 93 ss.

¹²² M. Velasco, *op. cit.*, 151.

dejaría insatisfechos e iríamos a buscar a otra parte. Por ello, en su encuentro, sabemos que es el único que sabe de verdad decir nuestro nombre. En muchas experiencias místicas se habla de sentir su mirada. Mirar es un verbo transitivo que demanda aquello a lo que mirar. Cuando sentimos, así, su mirada nos contemplamos a nosotros mismo en todo nuestro valor, el cual emana del hecho de que el mismo Absoluto se abaja a contemplarnos. En este sentido el pecado ya no es sin más una transgresión a una norma dada, sino la capacidad del hombre para ser infiel a si mismo. Esto es, pasar por alto el hecho más fundamental de nuestra existencia, a saber: que Él nos ama. “Desde lejos el Señor se le apareció, diciendo: Con amor eterno te he amado, por eso te he atraído con misericordia” (Jr 31, 3). La dignidad que mana de tal acontecimiento difiere sustancialmente de cualquier logro que durante toda una vida el hombre pueda alcanzar. Por ello pecar es olvidar quienes somos y actuar en contra de ello. Es bien sabido que en la Biblia el pecado suele ir unido a la ignorancia.

Pero nos preguntamos ¿permite tal experiencia llegar a un conocimiento de aquel que es término de la misma? ¿Como podría caber el Absoluto, sin perder ni un ápice de su transcendencia, en un corazón? Si lo sagrado, ahora en palabras de Tillich, es “la numinosa presencia de aquello que nos concierne absolutamente”,¹²³ el hombre, desde el centro de su ser, solo puede ser concernido de esta manera por lo que es capaz de dotar de particular significatividad. La verdadera religión solo puede ser relación personal con aquello nos concierne en el centro de nuestro ser. Afirmamos que solo un Dios personal podría estar allí, en la intimidad de lo profundo, donde se encuentra lo que salva. Pues si conociésemos a un hombre que solo tuviera “cosas” diríamos que estamos ante un pobre, o en terminología común: “un pobre hombre”. Porque, por nuestra naturaleza, solo las personas nos traen, en su ser personal, la vía de acceso a una vida con sentido y plena. No cualquier relación con ellas, claro está, sino cuando en su rostro llegamos a ver lo amable de la vida, rostro que nos devuelve el nuestro, portando la significatividad máxima de la que no podemos prescindir. La encarnación del Hijo se hace cargo de ello.

En el encuentro con Él es bien seguro que no podamos decir cómo Dios es, pero podemos decir que *es* y sobre todo qué significa para nosotros. Estamos hechos de tal manera que somos capaces de albergarlo como aquella pieza que cierra el puzzle incompleto que es nuestra existencia sin Él. Así acogemos, en su inconmensurabilidad, al que se nos da encarnando el rostro de todo lo

¹²³ En M. Velasco, *op. cit.* 156 citando a Tillich, *Systematische Theologie II*, Stuttgart, 1959, 18-19.

que esperamos y anhelamos, aunque no sepamos ni decirlo, como roca firme en la que depositar nuestra vida y deseos más constituyentes. Solo en este sentido nos sentimos capaces de adivinar su ser. Pero es más que suficiente para dejarlo todo y andar en pos del perfume de su orla. Aquí el testimonio de los mártires es prueba suprema de que es posible encontrar asidero en lo que, más allá del conocimiento objetivo, postula a ser Señor de la vida y de la muerte, al experimentarle como el Dios cercano que sostiene nuestra esperanza.

Hasta aquí podemos entrever la problemática en la que estamos instalados. ¿No será limitar a Dios el concebirlo como una persona, cuando es justo el ser que funda el hecho de ser persona? Ya dijimos que las críticas filosóficas a la categoría de encuentro con Dios van en la línea de pensarlo como persona. También dijimos que negarlo es poner límites a Dios justo al querer evitarlos.

La religión ofrece, al menos aparentemente, una solución a esa dificultad: Dios nos es conocido en el diálogo que mantiene con nosotros, Dios se revela en la historia... Pero ¿puede un Dios trascendente ser un absoluto del diálogo? Parece que la respuesta tiene que ser negativa en virtud de los términos mismos. Así, nos vemos en la situación incómoda de por salvar la trascendencia que afirma la religión, haber comprometido el diálogo entre Dios y el hombre que la religión afirma igualmente.

Con estas palabras de Duméry, en su libro *Le problème de Dieu en Philosophie de la religion*,¹²⁴ el problema queda enunciado. Veamos cómo el autor lo intenta resolver. Frente al Dios de los filósofos está el Dios real que aparece en una historia y en la relación religiosa. Lo que se habrá que investigar es la plausibilidad de que la trascendencia de Dios se mantenga aún en una relación personal. Al final estamos ante el problema del *Absoluto*. Para intentar aportar algo de luz a esta cuestión Duméry se vuelve a estudiar al interlocutor de Dios, el hombre.

El hombre es un sujeto activo que, a través de sus proyectos de ideas y valores, se va realizando, creándose a sí mismo. Pero el análisis de esta acción nos la muestra originada por un centro -el absoluto- con el que el hombre no coincide y que le fuerza a ser, proyectando su existencia como camino para recuperar ese origen, que más que hacerlo le hace ser, más que crearlo le da energía para crearse.¹²⁵

¹²⁴ Citado por M. Velasco *op. cit.* 180. H. Duméry, *Le problème de Dieu en Philosophie de la religion*. Paris: 1959,

¹²⁵ Citado por M. Velasco *op. cit.* 180. H. Duméry, *Le problème de Dieu en Philosophie de la religion*. Paris: 1959, 110.

En el espíritu del hombre, Dios está plena y previamente presente. Por supuesto, no como algo visible y en la conciencia directa, pero sí como aquello que le deja realizarse en su máximo esplendor. Por ello, para descubrirle no será el camino correcto el intentar meterle en un concepto, sino concebirle como el que soporta el desarrollo del hombre en el hacerse a sí mismo. Para dar razón de ello, este autor no recurre a la ontología clásica sino a la henología plotiniana, pensando a Dios como el Uno que está más allá de cualquier orden. No será, así, que el espíritu humano participe de sus perfecciones, en Dios sería imposible que hubiese participaciones, sino que es Dios el que instaura la aparición de las perfecciones en nosotros. De esta manera salva la transcendencia divina pues cualquier perfección que atribuimos a Dios, por purificada que la pensemos, sería un recorte al ser absoluto e infinito que Dios es. ¿No nos condena esta interpretación al agnosticismo más absoluto?

Nos sigue diciendo el autor que a Dios se le conoce no por la vía de atribuirle lo más eminente que en nosotros encontramos, sino descubriéndole como la fuerza que es capaz de impulsar nuestro proyecto de hacernos hombres, “en la correcta puesta en práctica de los procedimientos de que dispone la conciencia para realizarse al mismo tiempo que para referirse a su principio.”¹²⁶

Cuando hablamos de Él como el Uno, al modo de Plotino, estaríamos intentando superar el esquema sujeto-objeto, así como la correlación esencia-existencia, por la vía de la reducción. Es “espontaneidad pura de toda composición”, en palabras del autor. Por ello, y valga como ejemplo, predicamos su *simplicidad* no como un atributo suyo, sino como resultado de reducir la multiplicidad en el terreno de la inteligibilidad. Reduciendo lo múltiple llegamos al Absoluto. Pero repetimos éste solo se nos da a conocer en la acción que el sujeto desempeña, en la línea del Blondel de *La acción*; no en categorías que, al final, solo expresan al sujeto que las profiere. Nombres y categorías no captan ni determinan a la presencia descubierta. Veámoslo ahora con el nombre de *Bien*, que es una de las maneras que tenemos de nombrar a Dios. El Bien, como valor supremo, no designa un valor determinado, es, sin embargo, lo que hace que haya bienes para el hombre. Con estos dos ejemplos, el del Uno y el del Bien, queda mostrado que los nombres, con los cuales nombramos a la divinidad, actúan como flechas que nos apuntan a claros de luz en el bosque

¹²⁶ Ibid., 182.

de la noche de nuestro intelecto, mucho más que ser crasas representaciones de lo divino, que nos darían la falsa impresión de creer saber lo que Dios es en sí.

Él solo está allí donde reside nuestra más íntima intimidad como presencia no impersonal que nos permite hacernos personas. En este sentido es transpersonal, que no es menos que ser persona, sino más que ser persona. El encuentro con Él se da, así, “de manera que nosotros tocamos la unidad, la utilizamos... en un eterno presente que recapitula el pasado, continúa haciéndolo vivir y lo abre al porvenir.”¹²⁷

Hemos creído conveniente traer aquí las aportaciones de este autor por su intento, más o menos logrado, pero intento a fin de cuentas, de salvar la transcendencia divina desde una metafísica que cosifica, llevándola al terreno donde solo se nos es dado conocer lo divino: en nuestra existencia, en la conciencia, concretamente. Conciencia que se ve abocada a lidiar permanentemente con límites y fuerzas, de los cuales somos conscientes de su operar en nosotros sin por ello poder decir que somos autores de los mismos. En ellos encontramos un rostro en el ocultamiento que tenemos a bien llamar *Dios* y dicha experiencia es la que nos comunicamos, la que llamamos “encuentro” o incluso “salvación”, como aquellos que portan un tesoro en vasijas de barro. En este sentido Tillich describe la fe “como un sentirse afectado por aquello que nos concierne incondicionalmente.”

Por último, debemos hacer referencia a J. Ratzinger por sus valiosas y conocidas aportaciones en esta cuestión. En concreto seguiremos sus planteamiento enunciados en su libro *el Dios de la fe y el Dios de los filósofos*.¹²⁸ A propósito del conocido *Memorial* de Pascal el autor hace suya la distinción entre el Dios de los filósofos, que siempre será constructo humano, del Dios de la fe el que es *fuego*, el Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob, el que está *vivo*. A ambos se llega a través de caminos bien distintos que desembocan en diferentes visiones de Dios. Pascal había llegado a tal convencimiento desde la vivencia, experiencia, que tuvo del Dios de los patriarcas. Éste es la respuesta a la eternamente abierta pregunta del hombre. Desde la metafísica, como razón teórica, no se tiene acceso alguno a Dios, así como desde la fe no se cuenta con asidero racional. Por ello entre la metafísica y la religión se abre un abismo que no se puede cerrar. Ratzinger recurre

¹²⁷ Ibid., 184.

¹²⁸ J. Ratzinger, *El dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Madrid: Encuentro, 2014.

al teólogo reformado E. Brunner para apoyar esta distinción. Este autor recurre al hecho de que el Dios de la Biblia tiene un nombre, no muchos, uno. Y lejos de ser un nombre que nos deje atrapar su esencia, es el nombre que pone de manifiesto en primer lugar la apelabilidad del mismo Dios. El cual desde su libertad infinita tiene a bien, y por amor a los hombres, dejarse llamar por ellos. El concepto filosófico que pretende atraparle es lo opuesto a su nombre particular que le hace ser Dios por nosotros, admitiéndonos a la coexistencia con Él. La gran diferencia entre el politeísmo y el monoteísmo no viene de la mano de que en el primero se adore a muchos dioses y en el segundo a uno solo. Esta es una distinción muy burda, que encubre la verdad que subyace a tal distinción. La cuestión de fondo es que el politeísmo, admitiendo la unidad en la divinidad, la sabe inapelable y por ello nombra a sus reflejos, a las diferentes emanaciones que de ella se traslucen. Frente a ello, la gran novedad del monoteísmo es que sí cree posible que el hombre pueda apelar a Dios, en cuanto Absoluto.

Todo ello pone de manifiesto la acción primera de Dios que es *revelarse* a los hombres. Desde la filosofía es el hombre el que busca a Dios, desde la fe es Dios quien busca al hombre, mostrándole su nombre. La Biblia hebrea traduce *Yavhé* como “soy el que soy”, solo posteriormente, en los XXL, se apuesta por la expresión “soy el que es”, que nos aleja de su sentido más original. “Soy el que es” parece introducirnos en su esencia metafísica, según la omnipresente filosofía griega, que consumaron los Padres y la teología medieval. Este hecho se explica por la necesidad misionera de llevar el Evangelio al mundo, porque es mensaje de Dios para todos los hombres.

El Dios de los filósofos en cuanto unidad de lo que existe, el Absoluto, está incluido en el Dios de la fe, que apela a Él como Dios creador, principio de todo. Lo absoluto de lo que los filósofos ya sabían por sospechas, es el absoluto que habla en Jesucristo (que es Palabra) y que puede ser apelado. En este sentido la fe usa la filosofía para hacerse comprensible, nada más. La tarea de la teología, siempre inconclusa, será seguir *buscando su rostro*, hasta su venida, cuando nos encontremos con la respuesta que Él mismo nos traiga.

Recapitulando lo analizado hasta aquí vemos que en todos los autores que hemos visto en las páginas que preceden se da la pretensión de huir del Dios cosificado, primer motor del mundo, en aras de salvar su transcendencia. Hemos visto también la tentación siempre a la mano de asumir una relación con Él, de forma precrítica, donde le imaginamos como un tú imaginario con quien hablamos y nos tratamos, al final, también, como una realidad objetiva frente al hombre. En este

punto compartimos la crítica de la moderna filosofía de la religión. Ni subjetivismo ingenuo, ni objetivismo conceptualista de una teología marcadamente racionalista. No son válidas ni la tendencia que por marcar tanto la transcendencia hace imposible una relación real con el Dios que quiere la comunión con nosotros, ni los que se posicionan en el terreno contrario, precrítico, que hablan de Dios en términos humanos demasiado humanos, como de aquel al que conocen como a un amigo de la infancia. El planteamiento que hace justicia a la categoría encuentro con Dios se mueve entre ambas; con los ojos puestos en los peligros que acechan el caer en una u otra, y apuesta por afirmar una transcendencia divina en la misma medida en que entabla con ella una relación personal.

Hemos visto, hasta ahora, algunos planteamientos que rechazan la categoría de encuentro por los peligros objetivistas que depara. Para cerrar este capítulo, vamos a ver un nuevo frente que rechaza una interpretación personalista de la religión por el peligro la subjetivización que comporta.

4. INTENTO DE JUSTIFICACIÓN POSITIVA DE LA CATEGORÍA RELIGIOSA DEL ENCUENTRO

Muchos son los adjetivos que escuchamos diariamente para describir nuestra sociedad y el momento histórico que nos ha tocado vivir. “Modernidad líquida”, “sociedad desencantada”, “adolescencia social”, “sociedad emocional”, “postmodernidad” serían algunos de ellos. Al haber ya dado cuenta, en este trabajo, del camino recorrido en nuestras sociedades occidentales al describir el paso de la modernidad al nihilismo contemporáneo, no lo repetiremos ahora. Baste recordarlo para contextualizar lo que a partir de aquí intentaremos explicar. En el escenario actual nos movemos entre la supuesta “muerte de Dios” que nos trae el mundo desencantado del brazo de la ciencia y la creencia que afirma que hoy es imposible una relación directa con Él. Esto último parece suponer que en otras épocas sí fue posible y en la nuestra no, algo difícil de sostener pues, como decía Teresa de Jesús “Dios no se muda”. Lo que sí es verdad es que en cada época se ha leído la vida desde diferentes perspectivas. Tenerlo en cuenta es hablar el lenguaje del mundo para adecuar el mensaje de salvación a lo que, en términos de inteligibilidad, sea más adecuado, en aras a su más rica comprensión. Conocer el mundo en el que vivimos, la cosmovisión que, en mayor o menor medida todos compartimos, como habitantes de una misma sociedad, nos permite ver las

circunstancias, ocultas y manifiestas, que dificultan o favorecen el encuentro con el totalmente Otro. Creemos que conocer el pensamiento de una época es comprender el significado que portan las palabras que en ella se utilizan. ¿A qué significado nos lleva la palabra “Dios”, en nuestros días? ¿Qué significado tienen hoy las expresiones “Dios perdona” o “ruego a Dios”?

Es un hecho que hoy en día la naturaleza no remite a Dios tan directamente como en otras épocas menos científicas. Y aquí, permítasenos, una pregunta por el futuro, a saber: ¿qué espacio ocupará Dios en un mundo donde cada vez quede menos espacio para el misterio? Allí donde las grandes preguntas por el origen del mundo sean resueltas por la ciencia, donde la medicina tendrá tanto peso, que no solo se ocupará de la curación y prevención de enfermedades, sino que también servirá como recurso para las dolencias del alma, aún más que hoy, acallando los estados indeseables por no gratos ¿Y si hasta se consiguiera prolongar tanto la vida que hasta el *factum* de la muerte perdiera realmente su aguijón? ¿Que vendrá a significar la palabra *Dios* dentro de mil años? La respuesta creyente pasa por afirmar que Dios tiene palabras de vida eterna, su salvación es para todos los hombres de todas las épocas y lugares y siempre será el único nombre capaz de aglutinar todo lo que más importa. Por otro lado nos cuesta imaginar un hombre que no sea aquel tejido por sus sueños, sean cuales sean los cambios que acontezcan.

Pero lo que sí parece constatar la experiencia es que, en nuestros días, la relación con el Absoluto va de la mano de dificultades especiales, las cuales hacen pertinentes trabajos de este tipo, que intenten aclarar lo que se puede y no se puede entender con justicia por “encuentro con Dios”. Y dado que por *encuentro* entendemos relación con el Dios que se nos desvela en ella con rasgos personales, no tenemos más remedio que intentar contestar a la pregunta: ¿puede o no ser personal la realidad trascendente con la que el hombre religioso se relaciona? Y de serlo ¿en qué sentido habrá que entenderlo?

Partamos de un hecho: el fenómeno religioso es un hecho humano atestiguado a lo largo y ancho de la historia. Es el objeto de estudio de las ciencias religiosas, que han puesto de relieve la riqueza única de tal fenómeno. Mucho más que la variedad que manifiestan en sus diversos *corpus* de verdades, las actitudes de los sujetos religiosos, con su posibilidad de autenticidad o desvío, merecen un estudio pormenorizado, que no podremos hacer aquí. A su vez, también dijimos, desde la filosofía de la religión, que es imprescindible afrontar el hecho religioso desde su irreductible esencia, sin querer hacer de él algo que no es, o subsumirle en categorías que no le son propias.

Para empezar vamos intentar responder a la cuestión ¿qué es una persona? Una definición plausible pudiera empezar diciendo que es la síntesis de autonconciencia, libertad y amor. Preguntémosnos una vez más: ¿en qué sentido atribuir a Dios dichas características, manteniendo su transcendencia y su ser infinito y absoluto?

Si admitimos que “encuentro con Dios” es una expresión que funciona a modo de símbolo, se hace necesario preguntarnos por el logos interno que esconde tal expresión, a qué realidad nos conduce. El camino será dejar hablar al lenguaje genuino de la fe para comprender cómo lo hace. Averiguar qué supone para el creyente decir lo que dice, qué realidad nos trae la expresión de la fe, qué la está soportando.

Hemos visto la crítica de la utilización del concepto de persona aplicada a la divinidad por la objetivación de la divinidad que comporta, comprometiendo su ser trascendente y absoluto. Y es que afirmar su ser personal es hacer de Dios un sujeto frente a nosotros, hecho que choca con toda la crítica kantiana de las realidades metafísicas como objeto de conocimiento y con el hecho de la plausibilidad de atribuir a una realidad infinita características finitas. Pero el callejón sin salida en que tal posición nos coloca compromete algo nuclear de nuestra experiencia creyente, a saber: los creyentes nos relacionamos con Él como un Dios personal.

Somos conscientes de que la superación del esquema sujeto-objeto es más que necesaria, por ello, y como no podía ser de otra forma, coincidimos con todas las críticas a la objetivación de Dios, que en estas páginas ya se han analizado.

La transposición de las cualidades humanas a las divinas, asumiendo la inconmensurable diferencia entre ambas, debe enmarcarse en su origen, que no es sin más el querer conocer a Dios de manera objetiva, sino que son las que nos encontramos previamente en la relación con Él.

Ahora bien, creemos que el sujeto religioso no procede a una simple transposición de las propiedades del tú humano a una realidad divina previamente descubierta, sino que descubre la presencia de la realidad trascendente y vive su relación con ella en una forma que los términos del encuentro, de la relación yo-tú, en su nivel humano, prefiguran de alguna manera, permitiéndonos, por eso, a través de ellos y de su significado, apuntar hacia la relación con la transcendencia

inidentificable si no es por su mediación.(...) En la relación religiosa el hombre vive determinado por la presencia de una realidad que se le impone.¹²⁹

Partamos pues del hecho objetivo de que en la relación religiosa el hombre vive referido a un Tú, que experimenta en una *exterioridad* frente a él. Aunque, en relación a ello, se hace preciso matizar que en ningún caso ésta se da como si fuera una presencia cualquiera, de una manera crasa y objetiva. En la relación con Dios el hombre se vive introduciéndose en un Tú inobjetivable, que exige al sujeto el reconocimiento de su ser trascendente, del cual no puede dar cuenta, que permanece en el misterio, mientras sabe, sin embargo, estar delante de lo más importante de su vida y de su persona. Este es el hecho al que como teólogos intentamos poner palabras y estudiar críticamente para no caer en los errores de los que aquí hemos hablado ya.

Dios es lo que, delante del sujeto creyente, convierte todo lo demás que no es Él, en añadiduras. Esto solo lo captamos en una relación real con un Tú que tira de nosotros desde la confianza.

El origen en el que buscamos la unidad de toda la realidad para llegar a la certeza de la unidad de nuestra existencia solo puede ser captado, por ser infinito, en la *confianza*. Y por ello, por ser indisponible por esencia, solo lo podemos pensar, a diferencia de las cosas del mundo, como persona, como dios personal.¹³⁰

Con todo lo dicho, intentemos ahora, y para terminar nuestro análisis, abordar una justificación racional de la categoría “encuentro con Dios” de la mano de Martín Velasco, en su libro *El encuentro con Dios*.

Volvamos al término de *persona*, rastreando su origen en Aristóteles, el cual ha ocupado todo el medievo de la mano de Boecio. Ésta nos lleva al término de *sustancia* que posee determinadas propiedades: individualidad, incomunicabilidad y su carácter racional. En la modernidad se intensifica la nota de la racionalidad, que posteriormente, en la época del idealismo, transmuta en trascendente. Con Kant y Fichte se subrayará su carácter ético y como tal libre y responsable ante la obligación moral, que desemboca en una consideración jurídica de la persona.

¹²⁹ M. Velasco, *op. cit.* 217.

¹³⁰ M. Velasco, *op. cit.* 221 citando a W. Pannenberg, *Was ist der Mensch*. Gotinga: 1962, 26.

Por último, el judeocristianismo aportará su raíz religiosa, que se desplegó, también, de la mano de corrientes personalistas y existencialistas. Estas últimas insisten en una instancia única para abordar el ser persona que pasa por hacerlo desde el diálogo y la relación yo-tú, como lugares paradigmáticos en aras a reconocernos como tales. Afirmando que no hay un *yo en sí* antes de las relaciones que quepa establecer, sino un yo referido siempre a un Tú eterno, que en cada relación invocamos. En el encuentro, lejos de objetivar al interlocutor, le procuramos su capacidad de hacerse persona y del mismo modo opera nuestro interlocutor en nosotros. Desde esta corriente personalista dialogal intentaremos comprender la relación con Dios.

Primeramente nos preguntamos: ¿podría el hombre prescindir en sus relaciones de cualquier tipo de objetividad? Creemos que no. Es preciso darnos cuenta que eliminando toda objetividad caeríamos en un subjetivismo, también dañino, al hacer de Dios un “Dios desde el sujeto” del que nada se podría decir fuera de la propia subjetividad. No podríamos afirmarle como *verdad*, como *camino*, como *vida* a un Dios que solo vive dentro de nuestra piel. No es el Dios bíblico, en cualquier caso. “Desobjetivizar a Dios no es forzosamente subjetivizarlo a nuestra medida, sino dejarlo ser en su peculiaridad paradójica de objeto exterior de nuestro conocimiento por ser sujeto soberano de nuestra fe.”¹³¹ Lo importante es el correcto tratamiento de tal realidad para que no se llegue a pervertir el encuentro. Queda patente así otra línea roja que no deberíamos traspasar: privar a Dios de su realidad objetiva. Solo un Dios real fuera de nosotros puede traernos la salvación. Solo ese Dios merece ser invocado. Hay una ontología a defender para no caer en el mero actualísimo de la relación afectiva sin más.

Pues una cosa es afirmar la relación efectiva y afectiva que el creyente entabla con Dios y otra muy distinta que todo se reduzca a la misma. En modo alguno se ha entendido así en este trabajo. Cuando remitíamos a las experiencias de Abrahán y Jacob, en el primer capítulo, ya dijimos que apelaban a un tú real, sujeto de una encuentro, término de una relación, que tiraba de ellos y les llevaba a donde ellos jamás hubieran imaginado ir y mucho menos con sus solas fuerzas.

Solo afirmando que estamos ante un tú frente a nosotros, hecho que vivimos a través de una relación en la que se ha renunciado a la objetivación, reconocemos que se hace *único* en el amor que por Él profesamos, en la confianza que nos transmite y abriéndonos a la posibilidad de sabernos

¹³¹ En M. Velasco *op. cit.* 256.

otros en ese encuentro. Es la paradoja de la alteridad sin objetividad o, mejor, superando la misma. Es una reciprocidad que al enfrentarla nos constituye como persona, dotándonos de otros ojos con los que mirar al mundo y a nosotros mismos: los del amor, de una inteligibilidad con la cual comprenderlo todo desde la unidad de sentido que el Hijo nos hizo presente y por último como una fuerza, la del Espíritu, que sabemos que no nos dejará caer, sabiéndonos en pertenencia a algo más grande que nosotros mismos. Eso es Dios y este es el *Dios por nosotros* que Jesús nos muestra de manera suprema. A la pregunta ¿Dios existe? sería lícito responder: “mirad lo que hace en mi vida”. Con esto debería bastar, otro modo de asidero racional estará, desde la raíz, abocado al fracaso.

Ninguna otra relación intramundana nos coloca ante la plenitud de la existencia, ante el sentido de lo que existe, ante nuestro ser más íntimo, a fin de cuentas. Solo la categoría de encuentro sirve de brújula para explicar ese lugar, desde donde se abre un horizonte de comprensión que nos sitúa ante el límites de los límites.

Hasta aquí ya se ha puesto de manifiesto que decir encuentro es decir experiencia. Algo sobre lo que es difícil engañarse y sobre todo si nos dejamos invadir hasta el tuétano de nuestro ser. En ella le reconocemos como realidad suprema e inasible, por un lado, y, por otro, como la única realidad que comporta la huella de lo que salva. Por ello, y en cierta medida, viene acompañada de la sensación de peligro y desasosiego. Sentimientos que experimentamos los hombres cuando nos hallamos ante lo que se nos ofrece como máximamente significativo y a la vez ingobernable. Justo por ello necesitamos el símbolo para expresarlo, porque nunca se dará de manera clara y distinta a la conciencia. Pero lo que sí queda atestiguado es que entrando en tal relación se produce una transformación esencial en el ser solo “por rozar con la mirada la orla del Tú eterno”.

Abordaremos ahora esta cuestión a través de los bienes que se le presentan al hombre y no puede por menos, en condiciones normales, que tener por tales, al portar el signo del Tú eterno que en ellos se anuncia: el bien en moral, la belleza en el gusto estético, la verdad en el conocimiento o el amor en la afectividad. En ellos vemos afluir una realidad que nos sobrepasa y nos exige su reconocimiento. Pensemos primeramente en las circunstancias en las cuales nos vemos interpelados por el Bien. Pareciese que hubiera algo en el Bien que funciona a modo de absoluto, o dicho de otra manera, el Bien nos arrastra con un poder superior que nos lleva a reconocerle como algo a respetar, poniéndonos en contacto con *algo* que está más allá de nuestra propia conciencia moral. Ante una injusticia palmaria, por ejemplo, se puede esperar que muchos hombres y mujeres, aún de diferentes

contextos, exclamen sobrecogidos: “esto no tendría que ser”. ¿En base a qué se puede proferir tal afirmación, como decimos aún desde diferentes situaciones, sino es porque el Bien en sí tiene un poder que se nos impone, que nos atrae irresistiblemente, que justifica la vida mucho más allá de su utilidad? El Bien es un valor que reclama el consentimiento de nuestra libertad. Por ello, cuando no le seguimos tenemos la necesidad de justificarnos ante el hecho de habernos apartado de él. Igual ocurre con la Belleza. En relación a ambos parece que hace acto de presencia un Absoluto que se nos impone, queramos o no, una exterioridad ingobernable.

Con el amor humano pasa algo semejante. No hablamos aquí del amor de concupiscencia, el que satisface las necesidades más primarias que en nosotros se hayan presentes. Aquel que parte del yo y no sale de ahí, cosificando al tú y privándole de su capacidad de reciprocidad y encuentro verdadero. Hablamos del amor con mayúsculas que permite al otro realizarse y en esa licencia se realiza el mismo amante, a su vez. Se da cuando amamos al otro por ser él, no por sus posesiones o cualidades más o menos maravillosas. Cuando le elegimos desde la voluntad y el deseo, apremiados por el ansia de que el verdadero tú se realice y aparezca. Por ello, este tipo de amor, destierra la idea de apagar o transformar al otro según nuestros deseos. El amante es consciente de la realización específica en la que se da el amado, respetando así su contingencia y su libertad. Por ello no se define correctamente a través de la manida expresión de “amor ciego”. El amor cuando es de verdad es sumamente clarividente. Y porque ambos están plenamente presentes el uno para el otro, en sus propiedades, en sus defectos, en sus perfecciones, sería impostura pensar en una relación entre ambos etérea, basada en una pura generosidad que no espera nada a cambio, pues sería algo así como usar el verbo amar en sentido intransitivo y con un solo sujeto. Por ello, y justo porque respeta la contingencia y la libertad del amado, el amante invita a una respuesta libre que su amor espera, en paciente reconocimiento, reclamando la entrega de su más íntima intimidad.

Se ha dicho muchas veces que la relación amorosa auténtica nos acerca al Dios que es amor. Se podría explicar por el hecho de que en el amor de comunión más perfecto, ambos amantes están convocados a encontrarse con algo mayor que ellos mismos. A través de un tú al que, en el amor, nos abandonamos y nos encontramos a la vez, somos convocados para ser el verdadero yo que llevamos dentro. Y lejos de sentirnos autores de tal maravilla la vivimos como don, siempre expuesta al riesgo, en la infinita vulnerabilidad que conlleva la vida humana. En el amor nos encontramos instalados, en un suelo que no controlamos, ni podemos, con razón, llamar nuestro. Es participación en algo más grande, que no hemos fabricado con nuestras fuerzas y voluntad, por más

que ambas hayan estado presentes. En este sentido, nos sentimos agradecidos y deudores de vivir algo que nos sobrepasa de la mano de otro ser humano igual de falible que nosotros y aún en el riesgo perenne, nos encontramos, con otro, habitando un cielo. “En el amor de comunión el centro de gravedad de la relación amorosa no está en ninguno de los miembros de la relación, sino que cada uno se considera como parte de un todo que los trasciende a los dos y los hace ser recíprocamente en la media en que participan de él.”¹³²

Por el hecho de que este amor de comunión no es un intercambio de bienes sino una participación en un bien mayor, los que participan de él se ven accediendo a un principio de realidad que les trasciende y aparece a través del encuentro. Lo que se muestra es un infinito, un absoluto en su contingencia, en su finitud. Al hacerse presente, aceptando y afirmando al otro, esa realidad infinita se manifiesta como personal y mostrándose como un infinito concreto reclama eternidad. G. Marcel expresó esta intuición con estas bellas palabras: “Decir a una persona que se la ama es manifestarle: tú al menos no puedes morir.”¹³³

Hasta aquí hemos visto como a través de determinadas realidades, como el Bien, la verdad, el amor; también podríamos haber hablado del *diálogo*, aquel en el que ambos interlocutores participan de la verdad que manifiesta al ser, transluce un principio de realidad que las sobrepasa, del que participan y se hace patente como don. Dicho infinito, que se da a modo de contingencia, nos sitúa en el límite de nuestro yo y nos deja mirando al Absoluto que reconocemos en nosotros mismos, como dado previamente. Paradójicamente, en su contemplación, nos vemos abocados a reconocerle como un ser personal que demanda nuestra respuesta ante su presencia como solo lo que es personal puede hacer. La realidad humana del encuentro es símbolo de la relación entre Dios y el hombre al remitirnos a una relación con lo absoluto, que fundamenta, se muestra como raíz, de la intramundana y así se deja vivir como interpersonal a su vez.

Vamos a concluir este capítulo señalando varios aspectos que nos parecen importantes. Para ello empezaremos repitiendo que el hombre es el ser con capacidad de transcendencia, entendida ésta como el ser capaz de colocarse ante el Absoluto y descubrirlo como realidad que le abre a todas sus posibilidades, invitándole a desarrollarlas sin límite. Ante tal oferta el hombre se descubre libre

¹³² J. Lacroix, *Le personnalisme comme anti-idéologie*, 103, citado en M. Velasco, *op. cit.*, 271.

¹³³ K. T. Gallagher, *La filosofía de Gabriel Marcel*. Madrid: 1968, 55.

y responsable y percibe tal invitación en la apertura al *rostro* de un Tú supremo que se abaja a mirarle. Otra cosa muy distinta es el grado en que nuestra respuesta se vaya a adecuar a lo que se le presenta como opción constituyente, siempre expuesta a la vulnerabilidad que entraña nuestra condición de criaturas. Pero esto no importa aquí, es otro tema. El nuestro es ver la plausibilidad, o no, de dotar de un carácter personal al ser que definimos como motor primero del mundo y creador del mismo, el Absoluto, para justificar una relación personal con Él. ¿Cómo podemos atribuir, sin caer en contradicción, a un infinito rasgos personales?

Lo primero que es menester hacer es permitir a la fe hablar el lenguaje propio de la fe. En este lenguaje y a modo de símbolo encontramos expresado bajo la categoría de *encuentro* una relación personal en la cual el creyente se sitúa frente a un tú, al modo de presencia elusiva, que le sale al encuentro. Este modo de encontrarnos en relación con a Él es lo que justifica el hablar de “encuentro con Dios”. De hecho, ya hemos hecho referencia a ello, en todas las religiones es una constante “la síntesis de respectividad afectante y de alteridad absoluta como la base que subyace a todas las formas de vivencia de relación religiosa”¹³⁴. Tal es así, que la vara de medir el grado de perfección de las diferentes formas religiosas será el grado de perfección de esa síntesis.

Otro hecho a tener en cuenta es que si suprimiéramos la parte afectante de la relación con Dios se tornaría en relación con un algo *indefinido*, que al final sería sinónimo de no-religión, de no relación. Baste remitir a nuestra condición de humanos para asegurar que solo lo que se nos presenta con carácter personal es capaz de producir una afectación en nuestro ser. Esto es mucho más relevante por el hecho de que hablamos de Dios como el único ser que puede estar en el centro de nuestro ser y conducirnos más allá de él. Por ello, ya hemos dicho que las religiones orientales, tan aplaudidas en nuestros días, nos ofrecen una religión sin Dios, o si nos permite decir, a fin de cuentas, no ofrecen nada más allá de un espejismo o ilusión. Un Dios que no escucha y no sabe decir nuestro nombre difícilmente será importante para nuestras vidas o motor del cambio de las mismas. Al final lo que está comprometido, en estas diferentes formas de deísmo, es la transcendencia de Dios, cuando terminan por hacer de ese Dios una divinidad a nuestra medida o forma de pensamiento. Un Dios cómodo, como lo hemos denominado aquí, al que no hay que escuchar porque no le creemos capaz de hablarnos, al que no hay que dirigirnos porque no le creemos capaz de escucharnos. El que no sabe nuestro nombre, el que no quiere nuestro bien y nos

¹³⁴ M. Velasco, *op.cit.*, 278.

deja a solas con nuestros límites, con nuestra pequeñez. Así mismo, la afirmación de su personalidad a expensas de su transcendencia nos lleva igualmente a un callejón sin salida, o por lo menos a un callejón sin Dios. Esta vez por convertir en un ídolo, una mera proyección de la subjetividad, al Dios verdadero, al que no le dejo ser Dios de mi vida.

Por ello, el lenguaje, siempre tan importante, debe hacer justicia a ambos límites. Así el hombre, para expresar esa relación, no podrá sino hacer acopio de cosas mundanas pero cargadas de simbolismo válido, que enuncian la presencia que se hace presente en su acto de transcendimiento. Presencia que transfigura lo mundano en símbolo de su presencia.

Si rastreamos las primeras, las más originales, expresiones de fe vemos que traslucen un primero y fundante dejar hablar a Dios. Palabra que irrumpe en nosotros y nos provoca una respuesta acorde. En este primer momento se expresan sentimientos profundos que implosionan en nosotros sin sabernos realmente sujetos de los mismos. Es como que antes de hablar de Él, el hombre deja que sea Dios quien hable a través suyo. Por lo tanto, la primera expresión será de exclamación: “Dios mío”, “Señor, ven en mi auxilio”, “te damos gracias Señor”, serían algunas muestras de ello. Hay un segundo nivel donde el hombre le habla, le comunica sus estados de ánimo, sus esperanzas, sus miedos. En un clima de confianza, el creyente se dirige al Dios que previamente le ha alcanzado, para depositar en Él su ser más profundo. Solo en un tercer momento se da una tematización de la experiencia transformante de ese encuentro. En este momento, el mundo se convierte en símbolo de su presencia. Aquí se dan expresiones del tipo: “el cielo pregona la gloria de Dios” o “en Jesús Dios nos ha visitado”. El último paso es el teológico. Afirmaciones como “Dios es el creador de todo” no tienen la intención de la invocación o la exclamación, están incorporando una experiencia religiosa en un sistema de pensamiento coherente que organice la realidad en torno a Él, sin convertirlo en objeto a la mano. Dicho lenguaje no se verifica por una instancia exterior a él, sino que la palabra de la fe tiene en sí misma su propia verificación. Sumiéndose en la fe es donde el creyente se siente cada vez más reforzado en ella al sentir la presencia cada vez más conocida y portentosa de Aquel que, siendo el Absoluto, tiene a bien dirigirnos su palabra de salvación. Así lo rezamos en la misa cuando decimos: “Una sola palabra tuya bastará para sanarme”.

Para concluir vamos a decir que el encuentro verdadero con el totalmente Otro transfigura toda la existencia del creyente, como no podía ser de otra manera. El reconocimiento de esta

presencia va unido a un cambio, una conversión o ordenación de la vida desde ese encuentro. “Creer como se dice en lenguaje cristiano, es adorar a Dios, confesar la fe, amar al prójimo, comprometerse etc.”¹³⁵ En duda pondría este encuentro una fe sin cambio de vida, sin frutos, sin implicación.

Creer es antes que nada existir dialogalmente, apropiarse el hecho de ser no como fatalidad, ni como fruto del azar, ni como una conquista, sino como un don, como una gracia recibida en la alegría y que comporta la exigencia y la posibilidad de la respuesta más activa. Esta actitud fundamental produce en el hombre las disposiciones en que se irá difractando y los actos en que se irá desgranando la vida religiosa.¹³⁶

Baste lo dicho hasta aquí para recalcar que es en una relación personal y en ninguna otra distinta, donde se opera el milagro que hace nacer *personas*. Cuando decimos *tú* hablamos de nuestra capacidad portentosa de dar cabida en nosotros a un otro que no soy yo, que me interpela. Cuando el tú con el que nos encontramos es el Absoluto, que se me da en una respectividad que convoca mi presencia y asentimiento, esa apertura nos abre el camino a lo más profundamente significativo que podamos encontrar. Ese instante, en el que le sentimos en el corazón, nos hace saber que a pesar de todo, por muy pesado que sea el *todo* que nuestras espaldas carguen, no nos falta nada si le tenemos a Él. En lenguaje bíblico se llama “salvación”.

¹³⁵ Ibid., 284.

¹³⁶ Ibid., 285.

CONCLUSIONES FINALES

Hemos llegado al final de nuestro trabajo. En él hemos querido aproximarnos a la categoría religiosa de “experiencia de Dios”, situándola en la base de toda verdadera religiosidad. Hemos querido partir de lo concreto, como son las experiencias particularísimas de los dos grandes patriarcas Abrahán y Jacob, para desde ellas introducirnos en un terreno más especulativo que nos llevara a su más justa comprensión.

Por la extensión de este trabajo y la pericia de su autora, no deja de ser una introducción que esperamos deje con ganas de seguir profundizando en una cuestión tan pertinente. Quizás hoy más pertinente que nunca por la propia idiosincrasia del mundo que nos ha tocado vivir. Llevar hoy la buena noticia del Evangelio a un mundo tan sediento de ella, que ni siquiera sabe que tiene sed, pasa por hablar su mismo idioma sin perder, por ello, lo nuclear del mensaje de salvación que Cristo nos trae en forma superlativa. Por ello, conocer nuestra historia, confrontarnos con la cosmovisión reinante en nuestros círculos más cercanos y lejanos, poner nombre a las diversas fuerzas que mueven el mundo, son acciones imprescindibles para comprender qué sentido damos a la realidad, qué esperamos de ella, cómo gestionamos nuestras vidas como hombres del siglo XXI.

Como creyentes hemos encontrado un tesoro que bien valdría el venderlo todo y vivir en su custodia, pero nos sabemos llamados a esparcirlo por el mundo porque así Dios lo quiere. En este sentido se hace pertinente presentar al Dios por nosotros desde la *experiencia* que de Él hemos tenido. En un mundo tan sobrecargado de palabras, de noticias, de “verdades” que poco ofrecen al corazón dolorido, debemos transmitir cómo su encuentro nos ha cambiado la vida. Las repercusiones que esto tiene en pastoral son abrumadoras. Tenemos la impresión que ya no se llega a Dios a través de grandes discursos y mucho menos siguiendo la corriente, que, por otra parte, es adversa en grado sumo. Pero la experiencia de un corazón que ha encontrado una red que no le dejará caer, en ninguna circunstancia, no se podrá despreciar tan fácilmente. Esta red la hemos hallado los cristianos en el *rostro* de Aquel que nos habla, que nos escucha, que nos aguarda, que nos da el ciento por uno, que nos dice su nombre, que abrazamos como misterio y razón de todo. Le hemos llamado *Dios* porque no está en el mundo y sin embargo es *todo* nuestro mundo. A Él dirigiríamos las más bellas canciones de amor, nuestro ser exulta agradecido, como borracho de

emoción, solo con intuir la orla de su manto. La leve y elusiva presencia de su ser hace florecer los campos del alma y la vida se vuelve amable solo con pronunciar su nombre.

La *alegría*, en un mundo tan emocional como el que vivimos, será la vara con la que seremos medidos los creyentes, cuando compartamos con el mundo las auténticas experiencias de Él, aquellas que se contagian y producen adhesión. En este sentido nos acordamos de Nietzsche y su petición de otro rostro en los cristianos, “más salvados tendrían que parecernos”, que fuera signo real de Aquel con el cual dicen caminar.

Experimentando nuestros límites, nuestras iniquidades, nuestro pecado como losas de las que no nos podemos desembarazar, es cuando encontramos la esperanza en el único lugar donde reside: en Cristo muriendo en el madero. Creemos que no hay teología capaz de traducir en palabras lo que siente el corazón abrigado en el amor del Dios que muere por él en la cruz. Aquello que se cruza e intercambia entre el pecador que le mira y el mismo Dios devolviéndole la mirada es la experiencia creyente por antonomasia. No el Dios de los filósofos, no el Dios de los sabios, el Dios de Abrahán, de Isaac, de Jacob.

Nos gustaría, para terminar, volver a las experiencias de Abrahán y Jacob para ver cómo en ellas se realizan las características del encuentro que aquí hemos analizado. Hemos empezado postulando que solo una experiencia personal con el totalmente Otro estaba debajo de sus actos. Solo ese encuentro justifica que hicieran lo que hicieron, de hecho es lo que se nos quiere transmitir a los lectores del libro del Génesis: quién es ese Dios con el que se encuentran los patriarcas, porque es el mismo Dios con el que podemos encontrarnos nosotros. Todo ello para fundar la esperanza en un pueblo, que llega del exilio y sin más asidero que su nombre, lo tiene todo por hacer. Es bien sabido que la Biblia no nos cuenta la *verdad* a base de grandes discursos eruditos y abstractos, sino a través de una historia, de salvación, que tiene protagonistas y en la que ocurren cosas. Tampoco describe, al modo biográfico actual, cómo son esos personajes que la componen, sino que nos los muestra actuando de tal manera que nos hace inferir de sus actos sus actitudes y motivaciones más íntimas. Esto también ocurre con el mismo Dios, el cual, desde el principio tiene a bien abajarse a ser un personaje más, salvando la distancia, de esta historia entre él y el hombre. Se deja contar, nos dice su nombre, confía en nosotros su proyecto, nos deja la distancia justa que nos permite desarrollarnos como hombres libres, sin sentir el frío de su ausencia. En definitiva, se presta a ser término de una relación con su criatura más amada. En ella, lejos de perder su condición de

absoluto, le recibimos en su transcendencia, en nuestra intimidad, como ser personal. Así le conocemos. Por ello el camino no es de la filosofía a la religión para que aquella nos informe sobre en qué condiciones es lícito hablar de encuentro con Dios. Sino que su función será primeramente de receptáculo de esta experiencia originante, sobre la cual, en un segundo momento, podrá elaborar un discurso, que pasa por ampliar el concepto de razón teórica, descartando una definición de racionalidad que cercene injustamente lo que en la realidad se da *de facto*.

No se haría necesario, en un escenario distinto, proclamar la racionalidad subyacente a la fe, que es hacerlo de su logos interno, el cual estudian las ciencias de la religión. Pero en un mundo como el nuestro, de vuelta de todos los ideales que en algún momento le sirvieron de baluarte y ahora los vemos perder su brillo y poder de cohesión, el fenómeno del desfundamiento campa por el mundo de occidente del siglo XXI. En el capítulo tercero abordábamos esta cuestión apelando al carácter de *oportunidad* que nos depara el hecho de haber pasado de una concepción moderna de Dios, donde se le confundía con algo más del mundo, a un nihilismo que, sin quererlo, le había procurado un espacio propio que permite la escucha de su Palabra, como palabra que se dirige a todo hombre de toda época y lugar. La legitimidad de la misma ya no es social. En nuestras sociedades occidentales, ya no es Dios la instancia sobre toda instancia, como sí lo fue durante un larguísimo periodo de tiempo en la historia y la consecuencia más inmediata es su retirada al desván de la conciencia. Pero si podemos ir a la conciencia a encontrarnos con Él. Entendiendo conciencia en sentido amplio, algo así como lo que viene a significar el término bíblico *corazón*. En ese corazón habita el hombre eterno para el cual eternamente será significativo el rostro del Resucitado. Este hecho no pasa de moda, es imposible que así fuera, porque tocamos lo decisivo que no se muda. Como decíamos el nihilismo “limpia la mesa” de concepciones de Dios que empañan su esencia con lo fabricado tan humanamente que no salva. Fuera de ellas se abre un claro de bosque donde reunirnos con Él dejándole ser el Dios de nuestra vida. Ahí brilla su nombre, el que Él mismo nos ha transmitido, como Dios apelable en su transcendencia, que cambia la vida que previamente nos regala. Nombre que no revela su esencia sino que se deja decir ocultando su rostro para no saltarse nuestra humanidad y procurándonos una vida verdaderamente humana. El Dios en lo oculto, es el Dios en la paradoja del Dios crucificado, que no se impone, que solo la lógica del amor apresa.

En la relación con Él, le experimentamos como presencia elusiva, pero presencia a fin de cuentas, le encontramos como un *alguien* que lleva por nombre lo que hace por nosotros, no más. Y

de ahí inferimos cómo debe ser *ad intra* para que se nos dé en una respectividad que se nos muestra como la particularísima opción, la más constituyente que jamás encontraremos en nuestras vidas. Todo ello desde una libertad enamorada, que es la mejor de las libertades, quizás la única que merezca tal título.

Las historias de Abrahán y Jacob antes que hablarnos de ellos, nos hablan de Él. Primeramente nos dicen que es exactamente el Dios que necesitamos, el que se nos presenta a nuestra hechura y demanda, y así le reconocemos, justo porque hemos sido creados para Él y para su encuentro. En este sentido les conduce, con gran sabiduría, a los únicos lugares donde se pueden construir como personas. En esa respectividad que adora y confía, son llevados al centro de su ser, para crecer desde su límite. Parece conocerlos bien y a través de sus particularísimas trayectorias vitales les conduce hasta su regazo. A través de sus experiencias, no siempre lineales, andando un camino, como los discípulos de Emaus, a los cuales acompañó aún cuando distanciándose de Jerusalén iban en la dirección equivocada, le vislumbran como el Dios bueno del que se pueden fiar y poner en Él sus esperanzas: un hijo, una tierra, un destino, una reconciliación, un mundo pacificado. Así reconocen que para lo más grande solo le tienen a Él.

En ningún momento, en estos relatos, se desdibuja su santo rostro por más que los protagonistas le hablen, le discutan, se alejen, hasta duden de su criterio. Justo por ser el totalmente Otro goza de un poder que les sobrepasa al que solo se le debe sobrecogimiento. Esto es así porque su palabra no es etérea y escurridiza, es concreta y habla a su circunstancia determinada con poder. Dios no es el Dios que habla en general, que ama en general, que nos salva en general. Le reconocemos hasta en el más leve pliegue de todo aquello que nos hace humanos. Dios solo habla el lenguaje de nuestra verdad, que es la suya. La encarnación del Hijo es el reflejo sublime del Dios que no tiene a mal asumir todo lo humano, llegando hasta a la humana muerte. No nos vuelve el rostro escandalizado de nuestra afectividad, de nuestra duda, de nuestras tentaciones, de nuestras caídas. Qué dañina la imagen de Dios que se aleje del pasaje de Pablo que condensa todo aquello que debe estar en la verdadera teología, en la verdadera pastoral, en la verdadera vida del creyente: “¿quién nos alejará del amor de Cristo? ¿Tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada? Como está escrito: Por causa de ti somos muertos todo el tiempo; somos contados como ovejas de matadero. Antes, en todas estas cosas somos más que vencedores por medio de aquel que nos amó.” (Rom 8, 35-39)

Pero todo ello no nos lo enseña ningún discurso que se nos imponga desde fuera, es el peso de la constatación más real, que experimentamos en el encuentro con Él, el que provoca la conversión. Resulta inverosímil que quien haya sentido el amor que se condensa en su aparente silencio lo olvide. Primero lo sentirá: “se alegra mi espíritu en Dios mi salvador”, luego lo exclamará con regocijo: “proclama mi alma la grandeza del Señor”, más tarde lo integrará en una historia de salvación: “Auxilia a Israel, su siervo, acordándose de su misericordia -como lo había prometido a a nuestros padres- en favor de Abrahán y su descendencia por siempre”, para finalmente afirmarle: “Él hace proezas con su brazo: dispersa a los soberbios de corazón, derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, a los hambrientos los colma de bienes y a los ricos los despide vacíos.” Todas ellas, y otras muchas más, son palabras humanas, que salen de la boca con la intención de acercarnos al Innombrable. Sabido es que a los hombres siempre nos ha gustado hablar de lo que ha tocado nuestro corazón. Sabemos al proferirlas que sobrevuelan alejadas de su ser, pero solo tenemos palabras, mediaciones, artificios para decirle. Ya dijimos que toda experiencia se caracteriza por estar *mediada*. En las palabras va nuestra alma contagiada de afecto por lo que hemos gustado y aún sabiendo que no hay palabra que le contenga, lo intentamos humanamente recurriendo a lo que tenemos a la mano, realidades mundanas, que se transforman a la luz de su presencia. Con ellas hacemos juegos malabares, convencidos torpemente de dibujar su rostro, cuando vagamente divisamos su espalda.

Hablar de *encuentro*, de *experiencia*, con Dios es también instalarnos en el ámbito de lo simbólico; lo sabemos. Pero nos vale como término que traduce algo *real* que nos acontece. El encuentro con el Absoluto, dado en un rostro, es lo único que al hombre le puede interpelar hasta las entrañas. La Biblia lo hace por medio de narraciones como la de Abrahán y Jacob en el Génesis y nunca abusando de descripciones, ni palabras abstractas. No se nos dice en el libro del Génesis que Abrahán y Jacob se encontraran con el totalmente Otro y que esa experiencia respetando su transcendencia se dio bajo las características de la mediatez, la inmediatez, la apertura y la dinamicidad. Lo que se muestra, en estas historias, son sujetos, como nosotros, que anhelan, que dudan, que se quejan, que hacen trampas..., a los cuales les pasan cosas con el protagonista por antonomasia que es Yahvé. Para ellos, Dios es su fabuloso interlocutor, que entrando en relación íntima con ellos, en el medio de sus vidas más reales, les acompaña y en ese acompañamiento les hace ser, mientras se muestra en su ocultación. Por ello, y desde su origen, como ya vimos en el capítulo uno, son historias paradigmáticas, poco importa si reales o no, que nos transmiten un mensaje de salvación a los hombres de todos los tiempos. Este mensaje nos dice que hay un Dios,

uno, el creador de todo, que es el mismo que viene a nuestro encuentro y nos dice su nombre, que no su esencia, y se implica hasta el tuétano en nuestra vida y destino; que es el Dios por todos, que tiene memoria, que sigue en una historia, la nuestra, que no tiene final; que cumple lo que dice y dirige la historia con su brazo portentoso pero contando con nosotros y nunca a espaldas nuestras; que para respetar nuestra condición humana nos ofrece su espalda, en vez de su rostro, para que el mundo siga siendo mundo, como reino de la contingencia y la libertad, hasta su regreso, donde todo será recapitulado en las manos del Padre.

Como condición previa a que ese encuentro acontezca se da una *apertura* en el hombre, es la apertura como condición transcendental de nuestro ser. La apertura primigenia, de la que no nos podemos desembarazar fácilmente, es la que nos sitúa mirando al horizonte primero de sentido donde le encontramos, al menos a modo de pregunta, de anhelo. De hecho, como San Anselmo bien dice, todos los hombres entienden la palabra “Dios”. Por ello hemos dicho aquí que Jesucristo es el que cataliza todas las preguntas importantes que el hombre alberga en su corazón. También dijimos que si la palabra “Dios” es un impedimento para su encuentro podíamos dejar de usarla y acudir allá donde se nombra el enigma de la vida y del hombre.

Esta apertura es mostrada simbólicamente en los relatos patriarcales que hemos analizado. En el caso de Abrahán a través de su capacidad de salir de su tierra y lugares conocidos y en Jacob a través de la noche y la tierra donde se recuesta en el momento de la teofanía final, dónde se produce la lucha con el extraño “hombre” que le sale al encuentro. Todos estos elementos, por su falta de cotidianidad, o dicho en positivo: por su carácter extraordinario, nos hablan de una ruptura en lo conocido, metáfora de nuestra capacidad de transcendencia, donde Dios se hace presente.

Igual podría decirse respecto a la *inmediatez* con la que el totalmente Otro hace acto de presencia en los relatos de Abrahán y Jacob. En sus historias se describen encuentros directos que captamos a través de los diálogos que mantienen, la familiaridad que exhiben, la confianza que muestran. No es un Dios de oídas, en el que creen a ciegas. Le han visto sus ojos, le han escuchado sus oídos. No es el Dios de los *otros* que no son ellos. Es suyo porque se ha puesto a su alcance y se ha dejado por ellos afectar, aunque sea para desde ellos llegar a más, a todos. Está en sus vidas, en sus caminos, en sus proyectos. Sabe su nombre mejor que ellos mismos. Cuando hablan de Él no tienen que recurrir a la tercera persona: “se dice”, hablan desde su experiencia, sin ambages, sin rodeos, que no sin dudas.

Por último, veamos como la *dinamicidad*, que comporta toda experiencia de Dios, se expresa en estos relatos patriarcales a los que venimos haciendo referencia. Analizamos esta característica en el segundo capítulo de este trabajo, respecto a la figura de Moisés, pero tanto, o más, se refleja en las historias de Abrahán y Jacob. Ambos parecen gustar de una familiaridad con Yahvé que lejos de hacer de éste un Dios a la mano, se produce manteniendo la máxima transcendencia divina. Solo porque se respeta el misterio que aguarda tras su ser, se convierte en el término de la relación más significativa de sus vidas. Dicho de otra manera, solo porque sigue siendo verdadero Dios puede levantarles de donde están y alzarles por encima de sus propias vidas. Esto queda manifestado, en el caso de Abrahán, en los diálogos, donde hablando Yahvé no tiene que dar explicaciones ulteriores de sus peticiones o promesas, por muy sorprendentes y extraordinarias que estas sean. Su palabra basta porque es suya. Por ello, no encontramos en estas historias motivo alguno que nos lleve a la conclusión errónea de que Abrahán le dé por sabido, descanse o dé por concluida la relación que les une. Siempre hay un más allá en Dios que desborda, que mantiene en vilo, que se alimenta de deseo nunca satisfecho y siempre gustoso. En el caso de Jacob veamos la dinamicidad en la experiencia con Dios de la mano del acontecimiento de la lucha con Él, donde ni siquiera le reconoce y osa luchar con él y hasta ganándole le adivina y le pide la bendición. Se deja encontrar en sus trampas por el Dios que le demuestra que no hay que ganar para vencer. Otra manera de vivir se le manifiesta cuando el Dios que creía conocer se le muestra ofreciéndole otro rostro que jamás hubiera esperado: el del ganador vencido. Todos sabemos, junto con Jacob, que ahí no puede terminar la historia. Es una palabra de salvación con un envoltorio sorprendente, pero de salvación a fin de cuentas. Ya sabemos que Dios es el que hace nuevas todas las cosas.

No queremos terminar este trabajo sin traer a colación la carta pastoral del papa Francisco, *Sublimitas et miseria hominis*, a propósito del cuarto centenario de la muerte de B. Pascal. En ella, manifiesta el Santo Padre, que solo desde la experiencia más concreta con Dios se explican las palabras que luego quedarán por escrito en el conocido *Memorial* de Pascal, el que encontraron cosido en el forro de su chaqueta, después de su muerte, como aquello que queremos tener siempre presente, junto a nosotros. Nos llama la atención la apuesta del pensador francés por la *realidad* frente a la idea. Esta última cuando no es encarnada se hace ídolo, así como la verdad sin la caridad poco aprovecha. Desde esta intuición define al cristianismo de venerable por conocer bien al hombre y prometernos amablemente el mayor bien.

Desde un análisis de la condición humana miserable y gloriosa, en la paradoja de una razón finita con un deseo infinito, solo Dios es respuesta, nos dice Pascal. Dios revelándose en la irradiación de la gracia en el alma, es infinitamente superior a cualquier filosofía o saber humano, que no necesariamente contrario a ellos. Por ello, no se confunde con “el Dios abstracto o el Dios cósmico, no. Es el Dios de una persona, de una llamada, el Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob, el Dios que es certeza, que es sentimiento, que es alegría”¹³⁷

Lo interesante es darnos cuenta de que antes de la noche del 23 de noviembre de 1654, Pascal no duda de la existencia de Dios. Sabe que este Dios es el bien supremo. ¿Qué es entonces realmente lo que le falta, qué es lo que le aporta la experiencia de la noche del 23 de noviembre? Lo que le falta y lo que espera no es un conocimiento más sino un poder, no es una verdad sino una fuerza. Ahora bien, esta fuerza le viene dada por la gracia, en ella se siente atraído, con certeza y alegría, al Dios que sin Jesucristo no podríamos conocer. También insiste en que nuestras miserias solo quedan en él sanadas, por ello solo estando cerca de nuestro pecado nos acercamos a Dios.

Sublimitas et miseria hominis subraya la teología de rodillas, la enamorada, la que se hace desde la máxima humildad, de la que Pascal es ejemplo sublime. Es la de la razón iluminada por la fe, que lejos de un fideísmo, como voluntad de creer contra la razón, postura que la Iglesia siempre rechazó, es la que se arremanga para encontrar su luz, sabiendo que “hay suficiente luz para aquellos que solo desean ver, y bastante oscuridad para aquellos que tienen una disposición contraria.”¹³⁸

Baste esta intuición en defensa de una fe que reclama el *corazón* como lugar de encuentro con Dios, para poner fin a nuestro trabajo. El cual se inscribe dentro de una teología dogmática y fundamental pero con alma bíblica. En cada una de sus páginas, se ha intentado reivindicar la categoría de *encuentro* con el totalmente Otro como medio privilegiado para contagiar a los hombres y mujeres de hoy las ganas de llegar a su encuentro. Deseamos que así sea acogido.

¹³⁷ B. Pascal, “Catequesis”, L’Osservatore Romano, ed. semanal en lengua española (5 junio 2020), p. 12.

¹³⁸ B. Pascal, *Pensamientos*, Laf. 149.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonso-Schökel, L. *¿Dónde está tu hermano?*. Institución San Jerónimo. Valencia, 1985.
- Amengual, G. *Presencia elusiva*. PPC. Madrid, 1996.
- Balthasar, H. von U. *Gloria I*. Encuentro. Madrid, 1985.
- Baumann, Z. *La modernidad líquida*. Fondo de cultura económica. México, 2003.
- Biblia de Jerusalén*. Desclée De Brouwer. Bilbao, 1998.
- Bultmann, R. *Welchen Sinn hat es von Gott zu reden*, en *Glauben und Verstehen I*. Tubinga, 1961.
- Conill, J. *El enigma del animal fantástico*. Tecnos. Madrid, 1991.
- Cordovilla, A. *El misterio de Dios trinitario*. BAC. Madrid, 2012.
- De Nisa, Gregorio. *Sobre la vida de Moisés*. Ciudad Nueva. Madrid, 2019.
- Diccionario crítico de Teología*. Akal. Madrid, 2007.
- Duméry, H. *Le problème de Dieu en Philosophie de la religion*. Paris, 1959.
- Elorza, J.L. *Drama y esperanza*. Verbo Divino. Estella, 2017.
- Entralgo, L. *Teoría y realidad del otro*. Madrid, 1961.
- Gadamer, H. G. *Wahrheit und Methode*. Tubinga, 1972.
- García, F. *El Pentateuco*. Verbo Divino. Estella, 2004.
- Gesché, A. *Dios*. Sígueme. Salamanca, 2010.
- Hazard, P. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Madrid, 1958.
- Hegel, G. W. F. *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Madrid, 1984.
- Metz, J. B. *Metaphysische und religiöse Ordnung: Zeitschrift für Katholische Theologie* 83, 1961.
- Otto, R. *Lo Santo*. Ed. de la Revista de Occidente. Madrid, 1965.
- Pascal, B. *Ouvres complètes*. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, 1944.
- Rahner, K. “Escritos de teología”, VII. Taurus. Madrid, 1967.
- Rahner, K. *Oyente de la palabra*. Barcelona, 1967.
- Ratzinger, J. *El dios de la fe y el Dios de los filósofos*. Encuentro. Madrid, 2014.
- Rof Carballo, J. *El hombre como encuentro*. Madrid, 1973.
- Schillebeeckx, E. *Jesús la historia de un viviente*. Cristiandad. Madrid, 1981.

Ska, J.L. *El pentateuco: un filón inagotable*. Verbo Divino. Estella, 2015.

Uríbarri, G. *Tres cristianismos insuficientes: emocional, ético y de autorrealización*. Estudios Eclesiásticos, Tomo 78, 2003.

Vattimo, G. "Introduzione" en: *Filosofia '86*. Bari-Roma, 1987.

Velasco, J.M. *El encuentro con Dios*. Caparrós. Madrid, 1995.

Von Rad, G. *El libro del Génesis*. Sígueme. Salamanca, 1972.

Westermann, C. *Génesis*. Neukirchen, 1979.