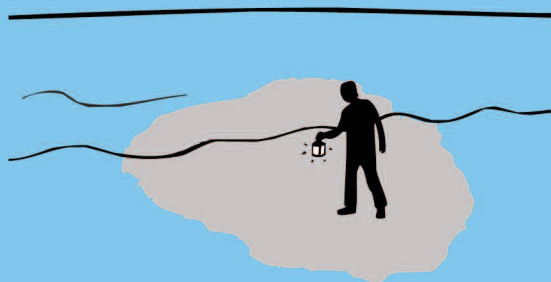


cuadernos

¿DIOS?



¿DIOS?

José Ignacio González Faus, sj.

PRÓLOGO	3
1. ¿HAY ACCESOS A DIOS? ¿HASTA DÓNDE?	5
2. TRANSICIÓN	16
3. EL DIOS CRISTIANO	18
4. CONCLUSIÓN: CREER EN EL AMOR	27
NOTAS	29
CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN	31

*A todos aquellos y aquellas que buscan, quizás con ahínco,
y creen no encontrar. También a los que dudan.*

Tal vez la mayor de las perversiones en Israel –y en nuestro tiempo– sea la ambigüedad con que se presenta la Palabra de Dios y, sobre todo, la imagen tan ambigua que presentamos de Dios.

(L. A. SCHOEKEL, *La Biblia de nuestro pueblo*)

José Ignacio González Faus, sj., es miembro del Área Teológica de *Cristianisme i Justícia*. Ha escrito numerosos cuadernos de esta colección. Los últimos: «*Ya voy Señor*», *contemplativos en la relación* (n. 174); *El naufragio de la izquierda* (n. 177); *Unicidad de Dios, pluralidad de místicas* (n. 180); *Una Iglesia nueva para un mundo nuevo* (n. 185).

Con el apoyo del *Ajuntament de Barcelona - Afers religiosos*



Edita Cristianisme i Justícia - Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona

93 317 23 38 - info@fespinal.com - www.cristianismeijusticia.net

Imprime: Ediciones Rondas S.L. - Depósito Legal: B 15450-2014

ISBN: 978-84-9730-338-5 - ISSN: 2014-6509 - ISSN (ed. virtual): 2014-6574

Septiembre de 2014

Impreso en papel y cartulina ecológicos - Dibujo de la portada: Roger Torres

Revisión y corrección del texto: Pilar de la Herran - Maquetación: Pilar Rubio Tugas

La Fundación Lluís Espinal le comunica que sus datos están registrados en un fichero de nombre BDGACIJ, titularidad de la Fundación Lluís Espinal. Solo se usan para la gestión del servicio que le ofrecemos y para mantenerlo informado de nuestras actividades. Puede ejercitar sus derechos de acceso, rectificación, cancelación y oposición dirigiéndose por escrito a c/ Roger de Llúria 13, Barcelona.

Dios es la más abrumadora de todas las palabras humanas. Ninguna ha sido tan ensuciada, tan desgarrada. Precisamente por eso no puedo renunciar a ella. Generaciones de hombres han descargado sobre esa palabra el peso de sus vidas angustiadas y la han abatido hasta dar con ella en el suelo... Las razas humanas, con sus escisiones religiosas, han desgarrado esa palabra; han matado por ella y han muerto por ella... ¿Dónde podría encontrar una palabra parecida para expresar lo supremo? Si eligiera el concepto más puro y resplandeciente de la recóndita cámara de los tesoros de los filósofos, sólo podría recoger en él una imagen conceptual sin compromisos, pero no la presencia de aquél a quien las generaciones humanas han venerado o humillado con sus pavorosas vidas y muertes... Aquél a quien aluden las generaciones de los hombres que con tormentos infernales golpean las puertas del cielo..., dibujan caricaturas y escriben debajo «Dios». Se asesinan unos a otros y dicen: «en nombre de Dios».

Pero cuando todo desvarío y todo engaño se desvanece, cuando se enfrentan a él en la aislada oscuridad y ya no dicen «él, él», sino que suspiran «tú, tú», cuando gritan «tú», cuando todos ellos dicen esa misma palabra y añaden luego «Dios» ¿no es el verdadero Dios aquél a quien invocan, el único Viviente, el Dios de los hijos de los hombres? ¿No es Él acaso el que escucha y presta oído atento? Y sólo por eso ¿no es precisamente la palabra Dios, la palabra de la invocación, la palabra convertida en nombre consagrado para siempre en todos los idiomas humanos? Debemos estimar a los que la evitan porque se rebelan contra la injusticia y la arbitrariedad, tan prontamente remitidas a Dios en busca de su autorización. Pero no podemos renunciar a ella... No podemos limpiar la palabra Dios y devolverle su integridad. Pero sí podemos, manchada y desgarrada como está, alzar esa palabra del suelo y enarbolarla sobre una hora de máxima zozobra.

Martín BUBER, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires 1984, págs. 13-14

1. ¿HAY ACCESOS A DIOS? ¿HASTA DÓNDE?

Se ha comentado con frecuencia que Santo Tomás no habla de «pruebas» de la existencia de Dios, sino de «vías».¹ Un camino no es una demostración: ésta conquista y atrapa la meta que quiere demostrar. La vía, en cambio, señala una orientación y una meta, pero no garantiza la plena llegada a ella.

Por otro lado, al menos desde una óptica cristiana, si Dios fuera «demostrado», dejaría de ser Dios y se convertiría en un ídolo capaz de ser dominado por el hombre: creer que Dios existe sería entonces tan contradictorio como «creer» en el teorema de Pitágoras. Eso se sabe pero no se cree.

La fuerza de las cinco vías de Tomás no radica sólo en su argumentación sino en su multiplicidad: ésta sugiere que hay bastantes caminos que apuntan en una misma dirección, lo cual, en la estructura del conocimiento humano, es un indicio razonable de credibilidad. No obstante, Tomás se queda corto en este punto: porque sus vías son todas de carácter intelectual y, como ahora trataremos de exponer, quizá podemos bus-

car o apuntar a Dios por otras vías que no son filosóficas: la estética, la mística, la ética, la misma ciencia ¿descubren también senderos que señalan y orientan en la dirección de «eso que llamamos Dios»? Si fuese así, la acumulación de indicios antes citada se vuelve aún mayor.

Sin embargo, ni aun así podríamos hablar de una «demostración de Dios»: no sólo porque entonces, como acabo de decir, Dios dejaría de ser Dios, sino además porque la mera existencia del mal (y de un mal con las desorbitadas dimensiones que experimentamos en nuestras vidas), cuestiona seriamente cualquier demostración de la existencia de Dios. De tal modo que si nuestros argumentos racionales fueran verdade-

ras «demostraciones», podrían llevarnos lógicamente a la afirmación de un Dios malo o, al menos, a profesar un maniqueísmo que admite la existencia de dos dioses enfrentados.

En Dios sólo se puede creer, como titulé otra vez. Lo cual no significa que esa fe sea irracional o infundada. Quizás hay serios indicios en todas las dimensiones de nuestro ser humano que apuntan o encaminan en esa dirección. Es por estas «vías» por donde debemos comenzar. Y ya que le robamos la palabra a Tomás de Aquino, respetaremos su número y hablaremos de otras «cinco vías».

1.1. Ciencia

Dios no es una pregunta ni un problema cosmológico. El Dios al que podrían llegar las ciencias daría una explicación sobre el universo. Pero ese no es el sentido de la pregunta humana por Dios.

Por otro lado, y a pesar del fundamentalismo ateo de algunos científicos de última hora, la ciencia no tiene una respuesta uniforme a la pregunta por Dios. Ni pueden decir las ciencias cómo y por qué empieza eso del *Big Bang*: de dónde apareció esa concentración casi infinita de energía que produjo la gran explosión, ni qué había antes. Incluso es inexacta esa palabra «antes», porque con el *Big Bang* no sólo aparecieron la masa y la energía sino el tiempo mismo y el espacio.

Últimamente ha tenido cierta resonancia el cambio de opinión de Anthony Flew, uno de esos apóstoles ateos que antaño citaba con empeño la cono-

cida parábola (de John Wisdom) del «jardinero invisible»: dos amigos se encuentran con un jardín y uno de ellos deduce que tiene que haber un jardinero que lo cuide. Lo buscan, lo esperan noche y día y el jardinero nunca aparece. Al final, cansados ya de tanta espera, el otro argumenta: «¿qué queda de tu aserto original?... Un jardinero invisible, intangible y eternamente evasivo ¿en qué se diferencia de un jardinero imaginario o incluso de que no exista ningún jardinero?»². Pues bien, a sus ochenta y un años, el que fuera «el ateo más famoso del mundo», publica un libro titulado *Dios existe*³ en donde declara que, como científico, ha tenido que rendirse a la fuerza de los datos y proclama la existencia de Dios.

No es éste momento de valorar los argumentos de Flew. Sólo quiero notar que, aunque se acepte su argumentación (que en lógica serena «parece» la más probable) a lo más que llega el científico es a una «mente divina» que programó este inmenso ordenador del universo. En cambio, la finalidad de la pregunta por Dios, para nosotros, no es sólo si existe esa mente divina (o como se la llame), sino si tiene alguna relación con nosotros y de qué tipo; si nosotros los humanos le importamos algo y en qué sentido; o si se trata de una especie de jugador infinito de ajedrez que se entretiene haciendo sus partidas en solitario.

Según el poema babilónico *Enûma Elish* («cuando en las alturas») los dioses crearon a los hombres para que les sirvieran en las tareas que a ellos no les apetecía realizar. ¿Pueden decir las ciencias que esa «mente divina» afir-

mada por algunos científicos es alguien como el dios Marduk del poema babilónico o es completamente distinto en su relación con los seres humanos? Desde esta perspectiva que es la verdadera en la pregunta por Dios, la ciencia no puede decir nada sobre Él. Dios tiene que ver más con la historia que con la naturaleza: porque la pregunta humana más decisiva es si toda esta historia (y nuestras vidas en ella) tiene algún sentido y camina hacia alguna parte. Como subrayaba M. Buber, el interés de la palabra «Dios» no apunta a un Dios del que sólo podamos decir «él», sino un Dios al que podamos llamar «tú».

Por eso creo que los modernos ateístas científicos sobrepasan sus posibilidades al pretender negar no sólo una determinada forma de explicar el origen del universo, sino mucho más: una relación con nosotros de esa hipótesis llamada Dios. Pero esto segundo queda ya fuera del marco de la ciencia. Sería como si a la pregunta que se hacía el protagonista de *Los cipreses creen en Dios*, (de J. M. Gironella): «¿por qué las parejas?», respondiéramos sólo «para asegurar la reproducción humana». Semejante respuesta apenas llena una pequeña parte de la pregunta.

Dicho todo lo anterior, debemos hacer no obstante una recuperación de la ciencia en el sentido siguiente: si el universo es y se ha formado como dice la ciencia, cualquier afirmación de la existencia de Dios ha de ser compatible con esos datos científicos, al explicar el modo de obrar de ese Dios. Como dice un científico creyente, Dios habla a través de la Biblia pero también nos ha

dicho otra palabra suya a través de la creación.⁴ Esto es innegable y no puede ser olvidado, pues desautoriza como idólatras los fundamentalismos creacionistas de la derecha norteamericana.

1.2. Filosofía

Algo parecido cabría decir de la filosofía: la inteligencia humana tiene una clara percepción de sus fronteras; pero no consigue traspasarlas y no sabe si detrás de esas fronteras sigue habiendo «tierra» o sólo un océano abismal; ni siquiera si ese abismo es de algún modo habitable. Por eso me ha gustado siempre el calificativo que daba Eugenio Trías a nuestra razón humana: «razón fronteriza». La frontera es algo más que un mero fin: pues deja abierta la puerta a que el límite sea un fin traspasable. Espigaremos algunos ejemplos de esas llegadas a la frontera de nuestra razón.

a) En el fondo, y aunque Tomás habla de cinco vías, quizá se reducen todas a una misma intuición: en diversos campos de la realidad detectamos una dimensión de solidez o absolutez junto a otra de relatividad o flojedad: así ocurre en el movimiento, la causalidad, la actuación de posibilidades, el acierto de los instintos ciegos... La razón vislumbra que no sería posible garantizar esa «solidez» (infectada por así decir por el virus de la inanidad), sin la referencia a un Absoluto que no pertenece a esta realidad pero, a su vez, permite y sostiene toda la solidez y pluralidad de lo real. En el fondo, esa intuición se parece a la del loco de Nietzsche en *La gaya ciencia*: negar a Dios es como «borrar

nuestro horizonte con una esponja» y quedarnos sin norte ni sur ni arriba ni abajo.

De este modo la razón se asoma claramente a sus fronteras. Pero, aun aquellos que creen poder atisbar y afirmar ese más allá de nuestra razón, sólo llegan a proponer algo así como un «Motor inmóvil», un «Ser Necesario» o una incausada «Causa de las causas». No pueden saber si hay algún tipo de relación predicamental de ese Ser con nosotros. Por eso, como ironizaba Zubiri, nadie se siente llamado a rezar «*Causa causarum miserere mei*»: porque una cosa es la mera «creencia» y otra la fe. Lutero llamaba «Dios» a alguien en quien confiar y de quien esperar refugio:⁵ a quien poder decir «tú» y no simplemente «él», como decía M. Buber. Quizás por eso Tierno Galván, cuando toca este tema desde el punto de vista filosófico, parece eludir la palabra Dios y prefiere hablar de «el Fundamento», derivando de ahí su afirmación de que no es necesario ni afirmar ni negar ni buscar esa explicación última o Fundamento de las cosas y que en eso consiste el agnosticismo.

b) Otro ejemplo desde el extremo opuesto (no agnóstico sino teísta): según parece Voltaire consideraba como «evidente» la existencia de Dios. Pero tanto la figura de la Iglesia oficial como el terremoto de Lisboa le dieron la seguridad de que ese Dios afirmado mentalmente no tiene ninguna relación con nosotros, ni ganas de establecerla. Así se acuñó en los últimos siglos la expresión «deísmo» para afirmar la existencia de un Dios del que nada sabemos y nada tiene que ver con nosotros. Que

habla de explicación pero no de relación.

c) En la misma dirección nos orienta la definición de Spinoza: «*Deus sive Natura*» (Dios o la Naturaleza) que no debe ser entendida en el sentido panteísta de identidad, porque Spinoza distingue entre lo que él llama «*Natura naturans*» (la que hace ser a la naturaleza) y la naturaleza que experimentamos nosotros («*natura naturata*»): Dios sería como la fuerza que hace real a la realidad, en sentido similar al de una invocación cristiana: «oh Dios, vigor perenne de las cosas» (*rerum Deus tenax vigor...*). Pero, como en los casos anteriores, esta relación es sólo de fundamentación o explicación, no de confianza. Dice algo de Dios a nosotros, pero no de Dios con nosotros. Por eso Spinoza consideraba que querer ser amados por Dios era idolatría.

d) No obstante, Platón creyó poder afirmar algo más de ese «más allá» de nuestra razón: Dios es la idea del Bien. Y en las ideas estaba, para Platón, la verdadera realidad de las cosas. Pero esa afirmación (prescindiendo ahora de la otra pregunta sobre la calidad ontológica de las ideas platónicas) tampoco dice mucho sobre una relación de Dios con nosotros, como no sea la de una aspiración a Él, desde nuestra experiencia de inconsistencia y nuestra atracción por el Bien.

e) Incluso, según muchos comentaristas, también Buda conoce «lo No-nacido, No-originado, Increado»⁶, pero no tiene constancia alguna de una relación Suya con nosotros. Por eso prescinde totalmente de él en su enseñanza,

porque eso sólo nos haría perder tiempo sin resolver nada. Y da pie a que el budismo pueda ser visto como ateo, como agnóstico o como precisamente teísta.

f) Caben más ejemplos, como la doble experiencia antitética y complementaria de Heráclito y Parménides: según el primero «todo fluye y nada se sostiene»⁷, según el segundo el ser es siempre Ser... O la gran pregunta nacida con nuestra Modernidad de si esta historia humana tiene alguna meta y sentido, o si es pura mentira o eterno retorno de lo mismo...

Pero los ejemplos anteriores son suficientes para que entendamos esa dimensión fronteriza de nuestra razón.

1.3. Ética

Con la ética parecen complicarse las cosas. Pero no porque sin Dios no pueda afirmarse una moral: el hombre es un ser con una autonomía suficiente para que su recta conciencia y el recto uso de la razón le declaren lo que es moral, sin necesidad de que alguien se lo dicte desde fuera. Se podrá objetar que los hombres raras veces usamos nuestra razón y nuestra conciencia con la debida rectitud sino que con frecuencia las ponemos al servicio de nuestras pulsiones. Incluso, aunque usáramos la conciencia rectamente, el carácter incondicional de los imperativos morales no lo podemos fundamentar sin recurrir a un Absoluto: la razón y la conciencia nos pueden decir lo que está bien y lo que está mal, pero no nos dan una razón de por qué hay que hacer el bien y no el

mal. Aunque eso no impida que los hombres podamos experimentar esos valores morales.

Y aquí comienzan a complicarse las cosas: la pretendida absolutez de los valores morales parece contradicha cuando experimentamos que, en la mayoría de las ocasiones, las cosas les van mejor a quienes no obedecen a esos imperativos. Este fue el drama de la afirmación judía de Dios que, desde sus orígenes, tenía una profunda impostación ética. El salmista todavía rezaba: «apártate del mal, obra el bien y siempre tendrás una casa» (36,27). Pero, en plan de aguafuerte a lo Goya, se le puede retorcer diciendo: apártate del mal, obra el bien... y nunca tendrás una casa. Esa prosperidad de los malos resulta seductora y amenaza con pervertir todo el obrar humano. Así se vuelve imposible la convivencia, y la sociedad se convierte en una guerra de todos contra todos donde el hombre no es más que un lobo para el hombre.

Por eso, por más que sostengamos que el hombre puede saber bien lo que es bueno y lo que es malo, nadie se ha atrevido hasta ahora a montar, ni siquiera a soñar, una sociedad sin «guardianes del orden»: sin policías, ni jueces, ni premios ni castigos; por eso se discute tanto la afirmación de Dostoievski: «si Dios no existe todo está permitido». Ateos como Nietzsche o el primer Sartre la suscriben. Otros la niegan desde la propia experiencia del imperativo ético. Y nuestra cultura neoliberal y postmoderna parece haberse quedado con la versión de que si Dios no existe todo está permitido para mí, pero no todo le está permitido a mi vecino...

Este callejón sin salida llevó a Kant a afirmar la existencia de Dios, no como conclusión de una demostración sino como «postulado de la razón práctica»: para salvar no exactamente la moral, pero sí «la moralidad». Es lo que se ha llamado «el teísmo moral» de Kant,⁸ que no está muy lejos de la defensa que hace de los justos el libro bíblico de la Sabiduría (capítulos 4-5). En ambos casos no se afirma sólo la existencia de un Ser supremo sino, al menos, una clara relación de ese Ser con nosotros: la de ser aquello que el catecismo definía ingenuamente como «premiador de buenos y castigador de malos»⁹.

1.4. Belleza

Últimamente ha cobrado fuerza la búsqueda de un posible acceso a Dios a través de la belleza. Se recuerda incluso (sacándola de contexto) la afirmación de Dostoievski sobre la belleza como «salvadora del mundo». Se olvida quizás que ya san Agustín en sus días de busca preguntaba a todas las maravillas del mundo «¿sois vosotras Dios?», y recibía siempre esta respuesta: «busca más allá de nosotras»¹⁰.

Sin embargo, la experiencia de la belleza aporta algo importante a nuestro tema que cabe en esta doble dimensión: la gratuidad y la sugerencia.

1.4.1. Gratuidad

El impacto más novedoso de la belleza no radica simplemente en su carácter gratificante, sino en la absoluta gratuidad de esa gratificación. Las cosas no son bellas para resultar más caras ni

para recibir admiración, ni porque necesiten esa belleza para cumplir su misión, sino simplemente «porque sí». Su belleza es un regalo inesperado.

En los tiempos de mayor piedad mariana, alguien comentaba que el rasgo más hermoso de María de Nazaret no era su plenitud de gracia sino el que ella misma no se había dado cuenta de eso. Y el significado de ese comentario se comprende desde el otro comentario tan frecuente en nuestro lenguaje cotidiano, cuando decimos de alguna persona que no solamente es hermosa sino que «además lo sabe». Esa conciencia del propio valer devalúa cruelmente todo el atractivo de su hermosura.

Los dos aspectos (sin porqué y sin saberlo) describen esa gratuidad que es el verdadero mensaje de la belleza y casi el que menos valoramos hoy, en un mundo donde la belleza es material de concursos y de premios, de subastas y de precios, de comercio y de mercado.

En cambio, si recuperamos y vivimos la verdadera experiencia de la gratuidad, entonces aquella frontera cerrada a la que decíamos que nuestra razón se asoma, parece entreabrirse en positivo a nuestra experiencia, aunque no podamos decir nada de lo que hay más allá de esa abertura. Porque, si queremos ser honestos, la experiencia de la belleza se ve acosada por los impactantes versos de Blanco Vega: «mira que es desdeerte / dejar tanta hermosura en tanta guerra»...

1.4.2. Sugerencia

Por otro lado la belleza, además de gratificante es infinidad de veces enorme-

mente sugerente. Quizá esta afirmación vale sobre todo de la música que, en este sentido, tiene un cierto carácter «sacramental»: quiero decir que remite más allá de ella misma.

Con la música no tropezamos meramente con unas sensaciones (melodía, ritmo, armonía) que halagan nuestros oídos sino que nos sentimos como transportados a un «algo más» que no podremos tematizar pero sí podemos experimentar. El final del primer acto de *Madame Butterfly*, el preludio de *Lohengrin* o la paz serena de algunos cantos gregorianos pueden llevarnos insensiblemente más allá de lo que producen sus notas musicales. De ahí que ahora el carácter de «Eso» que intuimos o afirmamos ya no es meramente explicativo sino atractivo. Platón percibió bien que la belleza, cuando se la afronta con ese respeto que reclama su gratuidad, resulta como una llamada a «ir subiendo»: de la hermosura corporal a los comportamientos hermosos y a la belleza de la sabiduría y del amor.¹¹

A esta síntesis de gratuidad y sugerencia es a lo que Simone Weil solía llamar «pureza». Y así confiesa que, estando en Asís «sola en la pequeña capilla románica de Santa Maria degli Angeli, incomparable maravilla de pureza... algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas».¹² Otra vez parece como si se descorriera de algún modo aquella frontera a la que la razón llegaba y percibía. Ahora no se deduce la frontera sino que uno «se asoma» a ella. Pero este paso ya no se da al nivel del mero razonamiento sino al nivel de la experiencia y de una experiencia glo-

bal: porque la verdadera belleza no sólo halaga nuestros sentidos (oídos o vista) sino que afecta y pone en movimiento la totalidad de nuestro ser.

Con estas alusiones a la experiencia nos vemos llevados al capítulo siguiente: en la vida humana parece haber lugar para otro tipo de dimensiones experienciales, también indecibles, pero mucho más precisas que la sugerencia de la belleza. Porque ya no son experiencias de ese «no sé qué que quedan balbuciendo» muchas realidades bellas, sino que son vividas como experiencias «de contacto»: de presencia y encuentro con ese Misterio indecible al que hemos llamado Dios. Me estoy refiriendo, naturalmente, a la llamada experiencia mística o (en tono menor) experiencia espiritual.

1.5. Mística

A la mística se le suele dar menos crédito y menos valor del que quizá merece, por dos razones comprensibles: es subjetiva y es minoritaria. Con frecuencia, la reacción de la gente ante el testimonio de los místicos, más que escuchar ese testimonio, suele ser no fiarse o preguntar por qué esto se les da a otros y no a mí, desautorizando por eso la experiencia. Ello nos obliga a entretenernos un momento en esas dificultades.

1.5.1. Su realidad

Efectivamente, hay pocas cosas más ambiguas y más falsificables que la mística. Pero ¿es eso todo?

a) Como experiencia subjetiva la mística no es más que la intensificación

de algo que es accesible a la mayoría de los creyentes en Dios, y que solemos denominar experiencia espiritual. Un clásico medieval (el Kempis) escribió hace varios siglos: «más prefiero sentir la contrición que saber definirla». A pesar de eso el catolicismo de los siglos posteriores se dedicó a definirlo casi todo sin sentir casi nada; lo cual, con el cambio de culturas, ha resultado dramático para nuestro cristianismo de hoy.

En este sentido es como Rahner profetizó que el cristiano del s. XXI «será místico o no será cristiano», apuntando a un factor muy decisivo en la afirmación de Dios (aunque no sea único ni determinante) y es el elemento experiencial: la dura verdad de que a Dios se le conoce más amándole que aceptando racionalmente su existencia: «dame un corazón que ame y entenderá lo que digo», podríamos decir parodiando a Agustín.¹³

Con lenguaje no religioso podríamos repetir lo anterior afirmando que lo que busca la mística es el cuidado de la interioridad y que el actual interés por la mística es una dolido confesión de nuestra falta de interioridad. Pero ahí radican también sus riesgos: porque el ser humano no es sólo interioridad sino que en él lo interior y lo exterior, como lo personal y lo comunitario, son equipotentes.¹⁴ Por eso, siempre que se hable de mística, conviene agregar el genitivo de Metz: mística «de ojos abiertos».

b) En cuanto a su carácter minoritario valga otra vez el ejemplo de Simone Weil: ella reconoce que «en toda mi vida, jamás en ningún momento había buscado a Dios» (ni sabía nada de mis-

tica, comentará en otro lugar). Y sin embargo confiesa «haber sido tomada por Cristo, no sólo implícita sino conscientemente»¹⁵. Para un cristiano esta singularidad puede resultar más aceptable porque forma parte de su imaginario el dato de que la fe se transmite por el testimonio de otros y que Dios suele obrar siempre desde unos pocos para «los muchos» (para todos). De modo que la experiencia fundante del cristianismo (la de la resurrección de Jesús) sólo fue accesible a unos pocos que por ella quedaron convertidos en testigos.

Hasta puede sospechar el cristiano que esto tiene su razón de ser: pues la experiencia mística suele ser fuente de mil dificultades y problemas para quien la recibe. Lucas ha tenido una finura sorprendente cuando en su relato de la infancia de Jesús junta la casi máxima experiencia de Dios que recibe María («álégrate llena de gracia... bendita entre todas las mujeres») con el anuncio posterior de que «una espada atravesará tu alma». Ese parece acabar siendo el destino de la verdadera mística.

Por eso, para un cristiano, puede resultar más comprensible que la manifestación de Dios sea minoritaria y funcione yendo desde los pocos a los muchos. Pero para uno de esos modernos agnósticos que buscan (y a veces con ahínco), hay que reconocer que esa limitación de la experiencia puede ser molesta y desconcertante.

1.5.2. Sus contenidos

Si pasamos del dato de que existe esa experiencia a sus contenidos (y ciñéndome al ámbito cristiano, único para el

que hay espacio en estas páginas),¹⁶ habrá que comenzar proclamando que de esos contenidos es casi imposible hablar: la variedad de lenguajes de los místicos lo pone de relieve. No obstante, hay que intentar hacerlo. Muchos místicos han contradicho el sabio consejo de Wittgenstein («de lo que no se puede hablar, es mejor no hablar») y han intentado decir algo de «eso» de lo que es casi imposible hablar. Pero esa insuficiencia del lenguaje nos aconseja atender ahora a los aspectos formales de la experiencia más que a sus contenidos.

En esta dirección podemos decir que la gran lección de la mística auténtica es que a Dios sólo se llega cuando uno se refiere a Él como un «Tú», no sólo como un «Él» o ello. En este segundo caso uno estará siempre hablando de un ídolo tanto si afirma a Dios como si le niega; mientras que, en el otro caso, se transforman todos nuestros planteamientos sobre Dios. Esto puede ser pálidamente comprendido desde la relación humana: a la persona sólo se llega verdaderamente cuando la miramos como un «tú» no como un simple él o ella.

La experiencia mística es además como una extraña síntesis de despojo y plenitud, de «noche oscura» pero «amable más que la alborada». En ella se vive una seguridad de contacto o de presencia que se visibiliza en mil detalles típicos del orante: caer de rodillas, descalzarse, quedarse en un silencio sobrecogido que en todo caso se expresaría sólo en la absoluta seguridad de que «Tú estás aquí». Pero esa seguridad va acompañada por la sensación igualmente honda de ser desbordado, de que Dios es mucho más de lo que estoy

viviendo, y que todas las fórmulas o palabras con que intente expresar lo vivido no harán más que empujarme a hacerlo y, por tanto, falsificarlo.

La vivencia espiritual es entonces fuente de libertad y de confianza. Genera una pacífica sensación de seguridad y otra de relatividad que facilitan la más profunda y humilde libertad. Uno de los primeros místicos cristianos (San Pablo) lo expresó de manera tan simple como rotunda y verdadera: «donde está el Espíritu de Dios allí hay libertad». Por ambas notas, el místico nunca es agresivo pero casi siempre resulta molesto para todas las instituciones. A la vez, cuando el sujeto de esa experiencia comprende que él no ha hecho nada para merecerla y que es un don gratuito, suele sospechar que se le dio para ser comunicada.

Y aquí comienza el calvario del místico. Porque, al volver a este mundo «sin Dios», se produce el más profundo choque entre la experiencia de Dios y la experiencia de esta realidad. Y Dios no suele estar disponible entonces para sacar al agraciado de su atoladero. Intentemos mostrarlo en un paréntesis, para dar entrada otra vez al tema del mal y del sufrimiento, verdaderos escándalos de la fe en Dios y «rocas» de muchos ateísmos.

1.6. Excurso: mística y realidad

He citado antes el duro contraste entre aquella frase del salmo que expresa una seguridad inquebrantable («apártate del mal, obra el bien y siempre tendrás una casa»: 36,27), y la frecuente ley del mundo (apártate del mal, obra el bien...

y nunca tendrás una casa). Algo que nuestra crisis económica ha puesto bien de relieve.

El aquilatamiento de toda experiencia mística se dará en si trata de huir de esta dura realidad o si acepta el choque con ella y quizás ser devorado por ella. En el primer caso, la presunta mística se desautorizará a sí misma: suscitará la sospecha de que, más que a Dios, buscaba quizá su propio bienestar; y acabará siendo más solitaria que fecunda.¹⁷ En el segundo caso estaremos ante una «mística de ojos abiertos» (J. B. Metz) a la que probablemente le tocará compartir algo del destino de Jesús de Nazaret que, para un cristiano, ha sido el hombre con la mayor experiencia de Dios. Simplemente por percibir y proclamar el contraste citado, el verdadero místico resultará siempre molesto a los poderes de este mundo. Y puede que su destino sea el ser quitado de en medio. Pero a través de esa entrega podrá transmitir algo de su experiencia, siguiendo en esto el camino de Jesús, como ahora intentaré mostrar.

En mi cristología describí cómo la iglesia primera leyó la muerte de Jesús como «muerte del Profeta, muerte del Justo y muerte del Servidor», echando mano de tres categorías que suministraba ya la tradición del Primer Testamento.¹⁸ El mero título ya pone de relieve que, en la muerte de Jesús, se actuó la reacción de este mundo maleado contra todo lo que pueda ser bondad («el mundo, creado por Él no le reconoció, y los suyos no le recibieron»: Jn 1,11.12).

Ahora podríamos presentar un esquema semejante con una rápida alu-

sión al libro de Job, uno de los textos más impresionantes de la historia de la humanidad. El libro es una especie de discusión sobre Dios: Job sostiene que sus dolores son inmerecidos e injustos y, por tanto, o no son un castigo de Dios o es que Dios es injusto. Pero, tras vindicar eso, Job no sabe qué hacer ni cómo explicar su sufrimiento. Los amigos, en cambio, carentes de toda experiencia mística (de todo «conocimiento de Dios» si queremos mantener una expresión muy querida al Nuevo Testamento) y que, sin saberlo, sólo profesan una religión meramente sociológica que les sirve como manto de seguridad, acusan a Job de blasfemo por pensar como piensa, le remiten a todo el misterio incomprensible de la creación y le obligan a reconocerse culpable.

En esta discusión, el drama tiene un momento de inflexión cuando Job se da cuenta de que no sólo su dolor es injusto sino que todo este mundo está poblado de dolores y sufrimientos injustos porque es un mundo en el que siempre acaba triunfando la maldad.¹⁹

La tradición religiosa judeocristiana ha sido acusada a veces de excesivo pesimismo sobre este mundo. Sin embargo, cuando el ateo Marx escribe que la historia humana ha sido desde sus orígenes «historia de la lucha de clases», está diciendo de manera totalmente laica (y quizás algo reductiva) lo mismo que sostiene el judeocristianismo: que la historia humana es siempre el relato de la agresión y el dominio de unos hombres sobre otros. Y que en una historia de ese tipo no puede haber espacio para Dios, porque ese dominio es lo más contrario a la voluntad de Dios.

Toda pretendida fe religiosa que desconozca este dato y no lo haga central en su cosmovisión, podrá ser más agradable pero es también más ciega y menos auténtica.

Volvamos ahora al libro de Job: cuando en el último acto del drama, Dios tome la palabra, casi repetirá algunas argumentaciones de los amigos en lo referente al misterio incomprensible de la creación. No obstante, criticará a éstos muy duramente por haber sostenido que el dolor de Job era un castigo de Dios: el juicio de Dios contra ellos será tan severo que sólo podrán salvarse si el mismo Job a quien maltrataron, intercede por ellos.

Con eso debería haber quedado definitivamente rota la idea pseudoreligiosa de los bienes y males de este mundo como premios y castigos de Dios... «Debería haber quedado», he dicho expresamente: porque veinticinco siglos después, infinidad de gentes que se pro-

fesan creyentes en Dios siguen pensando como los amigos de Job y ven en las suertes y desgracias de este mundo, no triunfos de la maldad establecida sobre la justicia que clama (esa suele ser la visión bíblica), sino premios y castigos de Dios. Ese modo de pensar típico de tantas gentes religiosas no sólo es radicalmente anticristiano sino que además acaba siendo generador de mil ateísmos, bastante lógicos en este contexto descrito.

Valga como conclusión de este excursus que, por escandaloso que sea el tema del mal a la hora de hablar de Dios, ese escándalo no puede explicarse haciendo del mal un castigo de Dios y del bienestar un premio de Dios. Desde ahí, el tema de Dios está mal planteado y falsificado para siempre. El creyente en Dios podrá decir que se fía de Él a pesar del mal; pero nunca cree en Dios como explicación de los males de este mundo.

2. TRANSICIÓN

Las «cinco vías» anteriores parecen mostrar que las mejores dimensiones del ser humano confluyen apuntando hacia una misma meta: la persona humana es un ser que parece constituido por una pregunta, una espera, una búsqueda o una apertura hacia la posible manifestación de un hipotético Más-Allá.

Rahner definió por eso al hombre como un «oyente de la Palabra»: un oído abierto por sí esa misteriosa «Palabra» es pronunciada. Sin ser falsa, esa definición es quizás exclusivamente racional y debe ser acompañada por otras más globales: el hombre como un «expectante de la Acogida» o buscador de una Plenitud o, con el lenguaje gráfico de A. Bentué, como el ojal que aguarda al botón. En este sentido destacó M. Blondel que siempre hay una inadecuación entre el objeto querido y la voluntad que lo desea («la voluntad querida y la voluntad que quiere»), la cual suele trascender al objeto querido.

Esta dimensión de nuestro ser humano podrá ser a veces anestesiada o dormida, como ocurre con otras dimensiones humanas. No obstante, hay una especie de consentimiento universal que la ha reconocido siempre. Incluso el lenguaje de muchos postmodernos de hoy confirma algo de eso: porque se confiesan ateos pero, a la vez, proclaman que reconocen «lo sagrado»: designando así todo aquello que nos desborda o nos suena a misterio.

Esa postura debe preguntarse si se ha quedado en el dedo que señala en lugar de buscar aquello hacia lo que señalaba ese dedo, quizá porque éste parece

más accesible y más tranquilizador que lo que se intuye como señalado.²⁰

El anuncio cristiano podría formularse así: en Jesús de Nazaret nos ha sido dada una respuesta a esa dimensión trascendedora del ser humano. Se nos da porque, sin esa revelación, configuraríamos siempre a medida de nuestros intereses la idea que nos hacemos del misterio del mundo. Por eso el cristianismo primitivo repetía que «sin Dios no se puede conocer a Dios» (*sine Deo non cognoscitur Deus*)

En la parte que sigue intentaremos hablar de esa Palabra o Acogida que nos ha sido ofrecida. Habremos de hacerlo desde la conciencia de que, como enseñó el cuarto concilio de Letrán, todo lenguaje sobre Dios contiene más mentira que verdad y, en este sentido, puede ser mejor el silencio. Pero también porque el lenguaje es absolutamente necesario para crear comunidad y entendernos a nosotros mismos. Y la fe en el Dios cristiano es intrínsecamente comunitaria.²¹

3. EL DIOS CRISTIANO

«Si hubiese dioses ¿cómo podría soportar yo el no serlo?» (F. NIETZSCHE, *Así hablaba Zaratrusta*). «Para quien quiere ver hay suficiente luz y para quien no quiere ver hay suficiente oscuridad» (B. PASCAL, *Pensamientos*)

«No me buscarías si no me hubieses encontrado ya» (B. PASCAL, *Pensamientos*). «Verdaderamente eres un Dios que se esconde...» (Is 45,15).

«Quien me ve a Mí ve al Padre» (Jn 14,8). «Tuve hambre y Me disteis de comer» (Mt 25, 35). «Ama a tu hermano y no te preocupes de más» (Agustín, Comentario a la 1ª de Juan).

El cristianismo profesa no sólo que Dios existe y ha dado una respuesta a ese dinamismo o a esa especie de clamor que es el ser humano. Cree incluso que ese dinamismo humano es un don del mismo Dios para preparar su encuentro con el hombre: el mito judeocristiano de la creación habla del hombre creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gen 1,26). La palabra imagen, en tiempos en que no existían máquinas fotográficas ni filmadoras tan fáciles, tenía un sentido mucho más serio y dinámico que en nuestro lenguaje actual: la imagen no era «una toma» (como decimos hoy) si-

no un esfuerzo, un afán nunca satisfecho de igualarse al modelo.

3.1. Del hombre a Dios

El primer acceso que el ser humano tiene a Dios es el reconocimiento de que él no es Dios: el «autoateísmo». Es en este sentido como podemos decir que hay un acceso posible de todo ser humano a Dios: porque esa negación explícita de la propia divinidad lleva implícita la apertura a alguna dimensión o realidad que niegue mi pretensión de poder. En la oración bíblica y cristiana,

nuestra alabanza a Dios (que Él para nada necesita) tiene primariamente el sentido de reconocer que yo no soy dios (y eso sí que necesitamos reconocerlo). Esa alabanza o ese reconocimiento son el primer paso indispensable para poder recibir la manifestación de Dios. El Zaratrusta de Nietzsche parecía bien consciente de ello. Y Metz repite con razón que, de entrada, la palabra Dios suena como una amenaza para el sujeto que trata de pensarlo.²²

Cuando ese reconocimiento deja de ser meramente teórico (capaz de convivir con actitudes prácticas de egolatría) y pasa a ser vital, actitudinal, ya está el ser humano confesando a Dios y abriéndose a Él de manera implícita, pero suficiente para que, «por caminos que sólo Dios conoce» [GS, 22] Dios se le haga consciente o inconscientemente presente. Por eso, a tantos agnósticos de hoy, que no consiguen creer sin culpa propia, basta con recomendarles intentar cada día una oración que diga más o menos: «si existieras serías digno de mi adoración y de mi amor, ahora quiero ofrecértelos condicionalmente». Eso hará crecer en humanidad evitando que el «no saber si tiene un Dueño», degenera en erigirse en su dueño.

3.2. De Dios al hombre

3.2.1. Pedagogía

La manifestación de Dios, según el cristianismo, ha sido dinámica y progresiva. Señalaremos algunos rasgos de ello.

a) *La conquista del monoteísmo.* Ante un Yahvé que se ha revelado como liberador, pero que luego parece es-

condarse y dejar a su pueblo solo, por el desierto o frente a las mil necesidades de la vida, es casi irresistible la tentación del recurso a dioses de otros pueblos que parecen más cercanos y ofrecen ayudas «especializadas»: para las cosechas, para la fertilidad de la mujer, para la salud, para las guerras... La monarquía facilitó aún más la tentación politeísta, al obligar a los reyes a mil empresas guerreras: según los libros bíblicos de los reyes, la mayoría de éstos fueron idólatras. El Templo, en cambio, jugó un claro papel de contrapeso: de ahí la concentración del culto en Jerusalén frente a todos los «lugares altos» (cf. 2Re 17,7-18) que representaban la mayor tentación de apostasía de Yahvé. El Templo engendró también un sentimiento de identidad y de unidad: «qué alegría cuando me dijeron vamos a la casa del Señor»... Y así, para reafirmar la fe en la cercanía de Yahvé («¿qué otro pueblo hay que tenga unos dioses tan cercanos?») se recurre a:

b) *Lugares concretos de presencia divina:* la nube, el arca, el templo..., son ejemplos de una fe primitiva que Jesús hará madurar cuando afirme que a Dios no se le adora en ningún lugar concreto sino «en espíritu y verdad» (como Pablo en Atenas: Hchs 17,24-25). La distinción entre lo sagrado y profano desaparece en el Dios revelado en Jesús. Lo verdaderamente sagrado es el crecimiento en humanidad del ser humano: «pescar hombres», como decía Jesús, en continuidad con el lenguaje profético de Dios sembrador de hombres (vg. Jer 31,27).

c) *Del otro al Otro.* Así, el creyente irá siendo llevado poco a poco a descu-

brir la cercanía de Dios no en lugares y tiempos concretos sino en los otros, en los sufrientes y las víctimas sobre todo. La distinción entre puro e impuro desaparece también (o se traslada desde el campo de objetos, alimentos, tiempos etc., al terreno de las conductas humanas).

Dios se va revelando así como Padre; pero padre de hijos adultos: llamados a crecer y no a una perenne minoría de edad (esa gran tentación inconsciente de tantas madres y padres humanos, para seguir sintiéndose necesarios). A la vez, esa revelación progresiva nos enseña que aquí sólo vemos «como en un espejo borroso» (1Cor 13,12) por muy claras y definitivas que nos parezcan nuestras síntesis o las expresiones de nuestra fe.²³ La «herencia final» distará y sobrepasará nuestras imaginaciones y expectativas más de lo que el Nuevo Testamento supera al Antiguo.

d) Esa «educación» termina en la imposible meta de vivir, a la vez, el inmenso respeto sobrecogido frente al misterio infinito de Dios, ante el que sólo cabe la adoración silenciosa, y el atrevimiento de dirigirse a él con la palabra más expresiva de cercanía y confianza: el *Abbá* de Jesús. Esencial para la fe cristiana en Dios es mantener inseparables esos dos polos: lejanísimo pero no inaccesible y cercanísimo pero no manejable.

e) La Biblia da a entender que, en esa pedagogía, Dios actúa mucho valiéndose de los mismos seres humanos, yendo «de los pocos hacia los muchos»: primero, tras la perversión de su creación (Gen 1-11), a través de un pueblo

pequeño pero llamado a ser «luz para todas las gentes» y luego en Jesús de Nazaret. La fe cristiana en Dios implica esta posibilidad de «representación» o sustitución.

3.2.2. *El obrar más que el Ser de Dios*

En todo este proceso Dios no se revela dando clases ni enseñando cómo es, sino actuando de una determinada manera: «soy el que seré» (quizá la mejor traducción de la respuesta de Yahvé a Moisés en Ex 3,14: ya lo iréis viendo). En su revelación Dios muestra su actitud hacia nosotros. Ya santo Tomás comienza su obra magna afirmando que de Dios podemos saber «que es» pero no «qué es» (o cómo es). Lo primero puede recoger el eslogan impreciso de muchas gentes sencillas: «algo tiene que haber». Pero lo segundo desborda la imprecisión de ese eslogan: si nos fiamos de Cristo, ese «Algo que hay» es el amor inquebrantable de Dios hacia los seres humanos.

3.2.3. *Dios de los pobres*

Si ya en el Primer Testamento es clara la vinculación entre la justicia y la revelación de Dios, con la calificación de Dios como vindicator de los pobres y oprimidos, el Nuevo Testamento plenifica esa revelación: no sólo en la persona de Jesús «hecho pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza» (2Cor 8,9), sino en el canto de la identidad cristiana donde se contiene la definición más larga que da la Biblia sobre Dios: «Misericordia que... derriba del trono a los poderosos y enaltece a los humildes, colma de bienes a los ham-

brientos y despide vacíos a los ricos» (Lc 1,50-53). Incompatible con el culto al dios dinero (Mt 6,24), porque los propietarios del Reino de Dios son los pobres (Lc 6,20).

3.2.4. «Dios es Amor»

Así se acuña la única frase bíblica que no habla del hacer de Dios sino de su ser, y que cierra los escritos del Nuevo Testamento: «Dios es Amor» (1Jn 4,16).

El amor resulta ser el más presente y el gran ausente en nuestras vidas.²⁴ Dios es un amor entrevisto pero casi desconocido en nuestras experiencias humanas, para el que el Nuevo Testamento encontró una palabra casi desconocida en la lengua griega: *agapê*, traducida al latín como *charitas* (que viene de *charis* –gracia– como la palabra castellana «gratuito») y que indica a la vez el don y el desinterés del donante. Eso debería resonar en la traducción «Dios es caridad». Pero ya no resuena: porque nuestra incapacidad para la gratuidad ha devaluado esa palabra.

Sin embargo, tanto el *agape* como la caridad se contraponen a nuestra experiencia más frecuente del amor, que los griegos llamaron «eros»: un tipo de amor que ama al otro por interés propio. Destacando que ese interés propio no tiene por qué ser mezquino (aprovecharse sexual o económicamente del otro, etc.) sino expresión de que somos «seres de necesidades» (Marx) y de necesidades inagotables. El eros hacia la belleza o la bondad puede empujarnos a ir creciendo en su busca.

Por eso es insensato contraponer moralistamente el *agape* al eros, para

buscar a aquel condenando a éste: tales moralismos sólo llevan a lo que se dijo de aquellas monjas jansenistas: «puras como ángeles, soberbias como demonios»... Casi todo lo que de *agape* hay en nosotros los humanos suele brotar de nuestro eros al que transforma. Y eso puede verse a veces, tanto en el amor de pareja como en el maternal o paterno. No obstante, la ambigüedad de nuestros erotismos ha llevado a afirmar muchas veces (ya desde Aristóteles) que la experiencia más completa de ese amor desinteresado la encontramos en la amistad. O en algunas formas de amistad: porque también hay supuestas amistades profundamente interesadas y aprovechadas.

Finalmente: que Dios es Amor implica una desautorización del culto. Los hombres no podemos dar a Dios nada que sea digno de Él, ni necesitamos hacérselo propicio porque ya está de nuestra parte. Lo único que nos pide es un poco de confianza y el empeño por un amor igualitario entre nosotros. Es admirable la evolución de este tema ya en el Primer Testamento, hasta llegar al famoso capítulo 58 de Isaías.

3.2.5. Padre, Hijo y Espíritu

En el marco de la revelación de Dios como Amor es donde hay que situar el llamado dogma de la Trinidad. Jesús no anduvo dando clases teóricas sobre Dios y explicando que era trino. Fue la experiencia de Dios brotada del encuentro con Jesucristo, la que desembocó en esa confesión. La teología occidental convirtió después esa confesión en una especie de «matemática irracional» y otras religiones monoteístas acusan por

ella al cristianismo de idólatra. Mientras que el bueno de Kant pensaba que la fe en la Trinidad no sirve para nada y que, por eso, se puede renunciar a ella.

Sin embargo, como dije otra vez, tengo para mí que en la intuición trinitaria hay una gran aportación para nuestra existencia humana. Lo primero que nos dice es que Aquello que es la Clave, explicación y raíz última de todo cuanto existe (el Absoluto), no es una Soledad Absoluta sino Comunión Absoluta. Tan plena que Dios es, a la vez, unicidad y comunidad.

Y, desde la convicción de que Dios se nos manifiesta hacia fuera como es hacia dentro, la fe en la Trinidad marca nuestra existencia de la manera siguiente: el cristiano confiesa que Dios como Padre es el gran ausente de este mundo sin Dios. Pero ese Dios ausente se nos hace presente fuera de nosotros como Palabra que nos llama a reconocerlo en todos aquellos que necesitan amor: en las víctimas de esta historia primariamente. Y se nos hace presente dentro de nosotros como Espíritu que transforma nuestro espíritu y nos permite reconocer a Dios en todos aquellos «hijos suyos» que nos necesitan, y llamarle Padre en esta tierra donde tan poco parece brillar su paternidad.

Dios como Ausencia inalcanzable, como Llamada cercana y como Fuerza propia. Eso significa creer en Dios como Padre, Palabra y Espíritu.

3.2.6. *Novedad*

Lo anterior muestra que la revelación de Dios es, para el cristiano, de una novedad sorprendente, ajena a nuestras dis-

quisiciones humanas y que no aparece en ningún otro ámbito de la historia. Se confirma así el eslogan antes citado de los Padres de la Iglesia: «sin Dios es imposible conocer a Dios». Esa frase, por así decir, sale al encuentro de todas las «vías» que entretijeron la primera parte de este Cuaderno: el dinamismo humano no llega a su meta por sí mismo, sino porque Dios tiene decidido salirle al encuentro. Por eso le había creado así.

3.2.7. *Misterio siempre*

Pero el cristianismo afirma también que, aun luego de su revelación, Dios sigue siendo para nosotros Misterio. Pese a lo mucho que Tomás de Aquino habla de Dios, y a su insistencia en que podemos predicar de Él todo aquello que es perfecto, reconoce, siguiendo a su maestro Alberto Magno, que *El Innombrable es el más hermoso de todos los nombres* porque lo sitúa ya de entrada sobre todo lo que puede intentar decirse sobre Él.²⁵

Un misterio doble porque es, a la vez, el «Dios sin Nombre» pero el Dios «con rostro humano»: el Desconocido ante el que sería mejor callar.²⁶ Pero que tiene el rostro irreconocible de las víctimas de esta tierra y de esta historia: de los enfermos y de los pobres que nos llaman y resultan ser los protagonistas de los evangelios. Desde esos rostros desfigurados Dios se convierte para nosotros en una «voz» más que en una imagen (la cual siempre será un ídolo). Ello enlaza con toda la tradición del Primer Testamento, donde Dios actúa siempre llamando pero sin dar a conocer su Rostro (o su «Nombre» en el léxico hebreo clásico).²⁷

3.3. Significado humano de la existencia de Dios

3.3.1. *La justicia que brota de la fe*

Pues bien: hay una actitud humana que es, a la vez, consecuencia y preparación de ese encuentro: luchar por la justicia, la fraternidad y la igualdad de hombres libres. Si alguien vive así no se preocupa si cree que no puede encontrar a Dios: según el Nuevo Testamento le ha encontrado ya aunque no lo sepa (Mt 25, 31ss y 1Jn 4). Pues cuando Dios se da al hombre como Padre, el primer resultado (y la prueba) de esa donación es la igualdad entre los seres humanos, como igualdad plena entre hermanos. Es como si Dios nos dijera: me abajo hasta ti pero abájate tú hacia los que están por debajo o lejos de ti («perdona nuestras ofensas como nosotros perdonamos a quien nos debe algo»). La igualdad es la más religiosa, la más teológica, la más creyente y la más cristiana de todas las pretensiones humanas, porque la razón no basta para fundamentarla: la naturaleza está llena de ejemplos de desigualdades y es preciso aceptar que en el ser humano se produce un salto cualitativo, «trascendente» respecto a la naturaleza («sobrenatural» decimos por eso), que impide que esas desigualdades sean argumentos para nosotros y justifiquen nuestras desigualdades.²⁸

Esto nos lleva a retomar otro eslogan típico de nuestra Modernidad (hoy casi enterrado por desgracia) como expresión del significado de la existencia de Dios: que Dios existe significa que son posibles y, por ello, obligatorias la «libertad, igualdad y fraternidad».

En 1989 (200 años más tarde, como suele pasarle a la Iglesia) Juan Pablo II declaró en su viaje a Francia que esas «son palabras cristianas». Sin embargo, ese grito tan cristiano de la revolución francesa había nacido expresamente en contra de la Iglesia que lo tenía olvidado. Y nació por ello en contra de Dios. Pero al nacer cortando ese cordón umbilical, el grito de la revolución francesa quedó abortado. Le ocurrió algo que Chesterton formuló con su envidiable y precisa agudeza: «el mundo moderno está lleno de ideas cristianas que se han vuelto locas».

Efectivamente, el grito de la revolución francesa ha quedado reducido a una libertad contra la fraternidad y contra la igualdad. En vez de sumar ha enfrentado y hoy ya nadie parece creer en aquel grito loco, que ha quedado mutilado y reducido sólo a la libertad. Con ello, la misma libertad se ha desfigurado y «se ha vuelto loca». ¿Por qué? Simplemente por haberse separado de Dios, como quisiera mostrar ahora.

El sentido cristiano del grito de la revolución era: dignidad de hijos de Dios, de la que brota la libertad como contenido de esa dignidad. Esa libertad de hijos exige la fraternidad con todos los hijos de un mismo Padre. Y la fraternidad reclama igualdad sin la cual se desnaturaliza. Libertad para la fraternidad y para la igualdad es la consecuencia ineludible de toda fe o afirmación del Dios cristiano.

Separada de ese cordón umbilical de la filiación, que la convierte en una libertad recibida y responsable, la libertad de la revolución francesa se fue

convirtiendo en una afirmación y auto-asignación del propio orgullo. Desde esa falsa libertad, cada individuo se divinizó a sí mismo. Con ello la igualdad con los demás aparecía como una amenaza a la propia absolutez; y así los otros fueron dejando de ser hermanos para pasar a ser «dioses rivales». Ahí tenemos la actual libertad contra la igualdad y contra la fraternidad, que es resultado de «haberse vuelto loca» la idea cristiana de la libertad de hijos para la fraternidad y la igualdad.

Incluso podemos atisbar que la tríada de la revolución francesa tiene una estructura trinitaria; lo cual ayudará a poner de relieve su matriz teológica: la libertad es el don de Dios como Creador y Padre. Ese don nos hermana a todos en Cristo como «hijos en el Hijo». Y esa fraternidad se expande en el don del Espíritu que (según el Nuevo Testamento) es siempre la unidad de lo más plural: el respeto a todas las diversidades sin que esto las convierta en desigualdades.

Aún cabría mostrar un poco más cómo, a ese vestigio teológico y trinitario que hemos formulado de manera laica como hijos, hermanos e iguales en la diversidad (pilares de toda verdadera ciudadanía), le contrapone la estructura económica actual otra falsa tríada que reduce el ser humano a consumista, individualista y falsamente globalizado. El consumismo es la negación de la libertad (se alimenta de manipulación e irracionalidad). Como suele decirse, «el consumidor ha suplantado hoy al ciudadano». Y de ahí brota una ética exclusivamente individualista carente de toda dimensión comunitaria o social. Esa

ética sólo individualista es la que ha engendrado una falsa globalización que es, más bien, una invasión y conquista del otro, donde sólo tendrán carácter universal el consumo y el dinero, pero no la humanidad de cada ser humano.

No hay espacio para mostrar más esto, pero creo que era importante al menos insinuarlo.

3.3.2. Ineludible y prescindible

Por eso pertenece a esa progresiva revelación de Dios el extraño dato de que no hay necesidad de conocerlo explícitamente. La Vertical se ha hecho tan horizontal que puede ser encontrada aunque no se mire hacia arriba: mirando sólo adelante. En su libro-diálogo con el rabino Skorza, el actual obispo de Roma le comenta que, cuando se encuentra con ateos «no les habla de Dios» sino que les pregunta si están dispuestos a empeñarse en la lucha contra las injusticias perpetradas contra los más desamparados del sistema, ya que esto le basta. «Sólo les hablo de Dios si ellos me hablan».²⁹

3.4. El débil todopoderoso

Resumiendo lo visto: el Dios cristiano no manifiesta su «Nombre» sino su actuación. Por esa actuación se revela en la historia más que en la naturaleza (Dios de los pobres). Sin embargo, no interviene inmediatamente en nuestra historia (lo hace haciendo que las cosas se hagan). Cuando interviene es desde los pocos para los muchos (pueblo pequeño, resto, Jesús, semilla...) y Su revelación es progresiva (como la aurora

de noche hasta llegar al mediodía; o la nota baja en el silencio hasta estallar en un acorde pleno). Puede ocultarse y se oculta a veces sin dejar de estar presente en todo lo verdaderamente humano...

Estos trazos fueron llevando a la definición de que Dios es Amor ya comentada en lo que significa para nosotros (agape frente a eros). Pero esa definición necesita ahora ser ampliada en lo que nos dice del mismo Dios.

Una de las frases más sorprendentes del Nuevo Testamento es aquella de que «Dios entregó a su propio Hijo» (Rom 8,32). Entregó, no simplemente envió. Y lo entregó en manos de los hombres. Esa entrega incomprensible designa la máxima cercanía a nosotros del Dios siempre Trascendente. Pero no se trata de una cercanía gratificante como la que sugiere la expresión «el Dios-niño» (nada menos divino que la infancia, pero el niño es, a la vez, invalidez confiada, encanto y promesa, donde aún podemos atisbar algo como divino). Ahora es la cercanía del «Dios-Crucificado».

Y eso significa: en su relación con nosotros, Dios ha respetado tanto la libertad humana que «no envía legiones de ángeles» para liberar a Su Hijo (ni quiere el Hijo que las envíe). Se presenta totalmente «desdivinizado»: débil, impotente ante los hombres. En pocas líneas, un himno neotestamentario de los más antiguos usa estos tres adjetivos: despojado, anonadado, humillado (Fil 2,6ss). Y, sin embargo, en esa máxima ausencia creen los cristianos que es donde Dios estuvo más cercano a nosotros. Precisamente por

eso, la Cruz no es la última palabra sobre Dios, sino que «Dios resucitó a Jesús»³⁰ y se reveló ahí como el que «llama a la plenitud». Por eso Pablo unifica esas tres acciones que adjetivan a Dios: es el Dios «que llama al ser a lo que no es» y que «resucita a los muertos»: ahí brilla su poder en el origen y el fin de la historia, como «Dios de vivos y no de muertos» (Mc 12,27). Pero dentro de la historia es sólo el Dios «que justifica al impío» (ver Rom 4,17.24.25), lo cual es otra forma de mostrar su poder en la debilidad: porque los hombres sólo sabemos hacer justicia condenando al impío mientras que Dios puede hacerla volviendo justo al impío.

Así, el *Deus minor* es el *Deus semper maior*...

3.5. En conclusión

Así aparece la necesidad de un lenguaje sobre Dios constantemente dialéctico. Nicolás de Cusa lo expresaba definiendo a Dios como «la armonía de contrarios». Mucho antes que él, en el siglo II, Ireneo de Lyon explicaba que aquello que no podemos decir de Dios por su Grandeza, resulta que podemos decirlo por su Amor que es tan incomprensible como su Majestad (AH IV 20).

Y quizá lo anterior marque la necesidad en que se encuentra hoy el cristianismo de pasar de ser «una religión doctrinal» a ser una fe misteriosa. Porque el lenguaje, por imprescindible que sea, será siempre impotente para expresar a Dios: sólo puede aspirar a decir «mentiras más pequeñas», no verdades más grandes (DS 806).

3.6. Algunas consecuencias

3.6.1. *Las religiones de la tierra*

En mi opinión lo antedicho ilustra el enorme peligro (por no decir falsedad) del eslogan puesto en circulación desde un irenismo cómodo, ante el problema de las religiones de la tierra: «Dios une, Cristo separa». De entrada ¿no deberíamos comenzar reconociendo humildemente que Dios es lo que nos separa porque, como escribiera Bonhoeffer «el Dios revelado en Jesús pone del revés todo lo que el hombre religioso espera de Dios»?³¹. Hoy las religiones podrán confluir en la búsqueda honrada, pero no en la afirmación de Dios. Quizá en la experiencia de Dios pero no en la doctrina sobre Él. Ya Pablo temía que el celo por Dios impida el escándalo de la fe en el Crucificado.

En cambio, Jesús de Nazaret como hombre podría unir a las religiones porque su oferta es una oferta de plena humanización («pescar hombres») más allá de que se crea o no en su divinidad. Recordemos la aguda observación de S. Weil: «no es por la forma en que un hombre habla de Dios, sino por la forma en que habla de las cosas terrenas como se puede discernir si su alma ha permanecido en el fuego del amor de Dios»³².

3.6.2. *La visión del mundo*

También creo que lo antedicho ayuda a comprender las distintas visiones de la realidad que se originan según la noción que se tenga de Dios:

a) Para Oriente el mundo real carece de entidad o de realidad verdadera:

es pura apariencia, pura mentira. Tiene la misma realidad que las cosas que percibimos cuando soñamos y que allí nos parecen muy reales...

b) Para muchas culturas sudamericanas, en el extremo opuesto del planeta, la realidad, en cambio, es sagrada y fuente de nuestra subsistencia: merece por eso un respeto absoluto como madre tierra (Pachamama) o como «Padre Sol». En ambas visiones no cabe progreso alguno y las cosas están bien como están: en un caso porque todo es engaño y en el otro porque todo merece un respeto que lo vuelve intocable.

c) Quizá entonces no sea casualidad que la idea del progreso naciera en el mundo cristiano situado en medio de los otros dos (tanto geográfica como ideológicamente). Desde la idea de creación, esta realidad tiene suficiente consistencia, pero una consistencia recibida. No debe ser entonces despreciada como inútil, ni utilizada como propia. Pero esta valoración de lo real necesita absolutamente tanto de la relativización oriental como del respeto de nuestra Amerindia occidental. Separada de ellos, la realidad se convertirá (¡se ha convertido ya!) en presa y el progreso en asesino. He ahí el drama de nuestra Modernidad: el hombre niega a Dios y pasa a sentirse no administrador sino propietario único y absoluto de la realidad. El progreso se corrompe entonces, como ya avisaron W. Benjamin y S. Weil entre otros muchos. El hombre destroza la tierra y el miedo hace nacer lógicas añoranzas por posturas orientales o sudamericanas.

4. CONCLUSIÓN: CREER EN EL AMOR

La fe cristiana profesa que hay una manera infalible de contactar con Dios, y es la dedicación amorosa a los sufrientes de la tierra. Ese contacto podrá entonces ser percibido o no, pero se dará sin duda.

Hoy se acusa a los cristianos de que no sabemos hablar de Dios. Y es que de Dios no se habla bien mirando las nubes ni contemplándose a sí mismo, ni dando latigazos moralistas, sino mirando a esta tierra sufriente y utópica. Sugeriré para concluir dos posibles universos de lenguaje sobre Dios.

a) «Amor que mueve el sol y otras estrellas». Con esa frase concluye la inacabable Divina Comedia del Dante. Ya otra vez hice caer en la cuenta de su empalme con el primer verso del poema: «perdido en el camino de la vida»... Ambos versos se empalman y muestran cuál debería ser la trayectoria del ser humano y cómo se orienta a Dios nuestra presencia en esta tierra: desde la dispersión casi infinita de energía en la «gran explosión» inicial (*Big Bang*) a un proceso de aproximación y fusión destina-

do a terminar en un «gran abrazo» (*big hug*) en el que Dios será todo en todas las cosas, se da un proceso inacabable y difícil movido sólo por el amor, por el acercamiento. Un proceso desesperante a veces porque quisiéramos que Dios tuviera (o hiciera actuar) otros motores más rápidos a los que vemos como más eficaces.

La fe en el Dios revelado en Jesucristo es una fe en el Amor como la Realidad última que es Fuente y Verdad de la vida. Y comporta el compromiso de convertir la propia vida en una entrega al amor y un aprendizaje del amor.³³ Tal aprendizaje no excluye el empeño para que ese amor no sea ciego, sino lúcido e inteligente.

b) «Sin confusión ni división». Según el cristianismo la relación de Dios con el ser humano cabe toda en esos dos

giros adverbiales. Ambos fueron acuñados por un Concilio del siglo v (Calcedonia), para definir la relación Dios-hombre en Jesucristo. Pero analógicamente, pueden valer para todas las dualidades que se expresan en la fe cristiana: Dios y nosotros, Dios y la creación, sobrenatural y natural, gracia y libertad...

Sin confusión quiere decir que Dios sigue siendo Dios y el hombre sigue siendo hombre tras la unión. Sin división quiere decir que, pese a eso, Dios y el hombre conforman una única realidad inseparable. Como he dicho otras veces, más allá del lenguaje metafísico de la subsistencia y la naturaleza, inservibles para muchos hombres y mujeres de hoy, esos dos adverbios son simples y claros de significado también para hoy, y pueden ser lo más duradero de la dogmática cristológica.³⁴

c) Desde los dos focos anteriores podemos concluir con otra frase dialéctica: para un cristiano Dios es la más im-

portante y la mejor noticia que se nos puede dar a los seres humanos. Y es comprensible el pensamiento de Pascal: «sólo hay dos clases de personas a las que uno puede llamar sensatos: los que viven para Dios porque le han encontrado, o los que le buscan sin cesar porque aún no le han encontrado».

Pero al mismo tiempo Dios puede ser una cuestión de importancia relativa porque la manera más verdadera de amarle es amar lo que Él ama; y se reveló en Jesús diciendo: «tanto ama Dios al mundo que entregó a su Hijo no para condenar al mundo sino para salvarlo». O con otra frase atribuida a Mounier: los hombres se dividen [hoy] según que hayan hecho o no acto de presencia ante la miseria del mundo (no según crean o no en Dios). Para el futuro, y desde el evangelio, me parece perfectamente válida la tesis de M. Gauchet: el cristianismo es «la religión de la salida de la religión»³⁵. Pero no de la salida de Dios...

1. No obstante, en la cuestión anterior habla claramente de la demostrabilidad de Dios (I, 2, 2).
2. Antony FLEW, «Theology and Falsification», en la obra colectiva editada por Baruch A. BRODY, *Readings in the philosophy of religion. An analytic approach*, Prentice-Hall, 1974, c.4, n. 28.
3. Antony FLEW, *Dios existe*, Madrid, Trotta, 2012.
4. K. SCHMITZ-MOORMANN, *Teología de la creación de un mundo en evolución*, Estella, Verbo Divino, 2005. En línea parecida trabaja en Cataluña la obra de D. Jou, científico y poeta.
5. Martín LUTERO, *Der grosse Katechismus*, 132ss.
6. Cf. Así Martín BUBER, *Eclipse de Dios*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1984, pág. 27.
7. «Panta rei; ouden menei».
8. J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1983.
9. Por eso, para Kant, la afirmación de Dios llevaba anexa la afirmación de otra vida que es el lugar de ese juicio de Dios.
10. *Confesiones*, X,6,8.
11. *Banquete*, 211. Dicho sea al margen de la pregunta de si Platón conocía cómo somos en realidad los humanos...
12. Simone WEIL, *A la espera de Dios*, Madrid, Trotta, 1993, págs. 40-41. Poco antes ha explicado que la idea de pureza, que se adueñó de ella a los 16 años en medio de los problemas de la pubertad, «me surgió durante la contemplación de un paisaje de montaña y poco a poco se me ha impuesto de manera irresistible» (pág. 39). También L. Panero recurre a la pureza en uno de sus poemas orantes: «ahora que la tarde es tan pura / y no hay nadie más que Tú / dime quién eres...».
13. *In Joan*, XXVI, 4
14. Olvidar eso fue el error de Harnack que marcó negativamente a todo el siglo XX tanto católico como protestante, hasta que apareció la teología de la liberación.
15. WEIL, *A la espera de Dios*, op. cit., pág. 37. Más ampliado en págs. 41-42.
16. Para completar remito a J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Unidad de Dios, pluralidad de místicas*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Cuaderno 180.
17. Ese es el recelo que a veces suscitan los actuales afanes de interés por la mística, los cuales, aunque comprensibles quizá como reacción contra el prometeísmo de pasados compromisos, no están libres del clásico peligro de «irse al otro extremo», típico de todas las conductas reactivas.
18. Ver J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de cristología*, Santander, Sal Terrae, 2000, cap. 3.
19. «Los malvados mueven los linderos, roban rebaños y pastores, se llevan el asno del huérfano y toman en prenda el buey de la viuda; echan del camino a los pobres y los miserables tienen que esconderse. Como asnos salvajes madrugan para hacer presa... Arrancaron del pecho al huérfano y toman en prenda al niño del pobre» (24, 2-5.9). Si en vez del huérfano y la viuda ponemos el parado y el inmigrante, y en lugar del buey y rebaño ponemos la casa o el trabajo recobrarán actualidad esas palabras de Job.
20. R. Otto hablaba de «Lo Santo» como «fascinante y tremendo», el postmoderno, más ligera y vagamente, se limita a «lo sagrado», se queda con algo que es atractivo pero deja de ser «tremendo»: porque su Palabra no es una llamada a salir de sí, sino que permite quedarse tranquilamente en el propio ego.
21. Ocurre algo parecido con la oración: Jesús enseñaba que en la oración no hay que hablar mucho, porque Dios sabe de sobra lo que vamos a decirle. Pero somos nosotros, no Dios, quienes necesitamos el lenguaje, para que no se evapore nuestra relación con Dios.
22. METZ, *La fe en la historia y la sociedad*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1979, pág. 66 entre otros muchos lugares.
23. La expresión paulina exige recordar cómo eran los espejos antiguos: muchas veces eran sim-

- plemente las aguas de un río donde uno ve reflejada la realidad de manera confusa y borrosa.
24. Es curioso que, como decía Buber sobre la palabra Dios en el texto que abrió este Cuaderno, la palabra amor, que es la más noble que tiene el lenguaje humano, es la más prostituida y ha servido infinidad de veces para justificar inicuas bajezas.
 25. Ver la contribución de K. LEHMAN, en *El problema de Dios hoy*, Santander, ed. G. Augustin 2012, pág. 82 y J. VITORIA, *El Dios cristiano*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2008, pág. 18.
 26. Expresamente, tras haber publicado *El rostro humano de Dios* (Santander 2007) le añadí «El Dios sin rostro» (en *Iglesia Viva*, 233, enero-marzo 2008).
 27. Imprescindible aquí el capítulo de J. VIVES: «El ídolo y la voz», en *La justicia que brota de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1983, pág. 63 ss.
 28. Ver A. COMIN, *La igualdad una meta pendiente*, Barcelona, Cristianisme i Justícia, Cuadernos 92, 1999.
 29. Citado por Juan Arias en *El País*, 30.03.2013.
 30. Hchs 2,24; 3,15; 4,19; 5,30: Rom 4,24; 8,11; 10,9; 1 Pe 1,21, entre otros.
 31. Dietrich BONHOEFFER, Carta del 18 de julio de 1944; *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme 1983, pág. 253; ver también 21 de agosto de 1944, pág. 273.
 32. Simone WEIL, *El conocimiento sobrenatural*, Madrid, Trotta, n. 84.
 33. «El amor es la culminación de todo nuestro obrar; él es la meta y hacia él corremos... Cada cual es lo que sea su amor», escribió Agustín comentando la primera carta de Juan.
 34. Calcedonia añade otros dos adverbios igualmente contrapuestos: esa relación ya no tiene vuelta atrás, no hay regresión posible (*inseparabiliter*). Y no por eso Dios se ha mudado en otra cosa: no deja de ser Supremo o todopoderoso sino que actúa todas las posibilidades de ser-Amor (*inmutabiliter*).
 35. M. GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Madrid, Trotta, 2005.

CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN

El texto de Martín Buber, *Eclipse de Dios, como pórtico de lectura*, te habrá afectado, ¿qué es lo que subrayarías como importante?

La primera parte del Cuaderno señala las vías, los senderos, los caminos (no las pruebas) que orientan y señalan hacia el Misterio de Dios: la Ciencia con sus límites, la Filosofía que topa con la dimensión fronteriza de la Razón, la Ética que más que sacar conclusiones, postula una moralidad como fundamento de un ser supremo, la Estética que traspasa la frontera de la Razón con la contemplación de la Belleza y la experiencia Mística a la que dedica el autor un excelente discurso, como final de un proceso de búsqueda, síntesis de la presencia de Dios y de su ausencia... de despojo y plenitud, de «noche oscura» pero «amable más que la alborada».

El recorrido por todos estos peldaños o mojones ¿qué te han sugerido, en qué te han afirmado, qué te han interrogado?

La segunda parte del Cuaderno apunta hacia el Dios cristiano también con un recorrido que pasa por el reconocimiento de nuestros límites ante una realidad de Dios, (una realidad dinámica), de cercanía en los rostros sufrientes y las víctimas de la historia.

El Dios cristiano no manifiesta su «Nombre» sino su actuación. Por esa actuación se revela en la historia más que la naturaleza (Dios de los pobres). Sin embargo, no interviene inmediatamente en nuestra historia (hace haciendo que las cosas se hagan). Cuando interviene es desde los pocos para los muchos (pueblo pequeño, resto, Jesús, semilla...) y su revelación es progresiva (como la aurora de noche hasta llegar al mediodía; o la nota baja en el silencio hasta estallar en un acorde pleno). Puede ocultarse y se oculta a veces sin dejar de estar presente en todo lo verdaderamente humano.

¿Cómo experimentas su revelación y su no intervención en la historia?
¿Cómo sientes que está presente y a la vez oculto? ¿A qué tipo de espiritualidad apunta este párrafo?

La tercera parte profundiza en el significado humano de la existencia de Dios. En el cuaderno aparecen estas dos citas:

Sólo hay dos clases de personas a las que uno puede llamar sensatos: los que viven para Dios porque le han encontrado, o los que le buscan sin cesar porque aún no le han encontrado (Pascal).

Hay cosas en este mundo más importantes que Dios que un hombre no escupa sangre, pa que otros vivan mejor (Atahualpa Yupanki).

¿Cómo las armonizarías? (Te puede dar pistas para ello el texto del autor apartado 3.5.)

El lenguaje, (dígase de este Cuaderno y de todo hablar de Dios) por imprescindible que sea, será siempre impotente para expresar a Dios: sólo puede aspirar a decir «mentiras más pequeñas», no verdades más grandes (DS 806).

Cristianisme i Justícia (Fundación Lluís Espinal) es un Centro de Estudios promovido por la Compañía de Jesús de Cataluña. Agrupa un equipo de profesores universitarios y especialistas en teología y en diversas ciencias sociales y humanas interesados por el cada vez más indispensable diálogo fe-cultura-justicia.

La colección *Cristianisme i Justícia* presenta algunas de las reflexiones de los seminarios del equipo del Centro o algunos de los trabajos de sus miembros y colaboradores.

162. J. F. MÀRIA, El joven, el gurú y el pájaro - 163. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Miedo a Jesús - 164. S. THIÓ - M. LL. GERONÈS, ASSOCIACIÓ ÀKAN, ¿Y quién dices que soy yo? - 165. X. ALEGRE, Resistencia y esperanza cristianas en un mundo injusto - 166. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Nada con puntillas: fraternidad en cueros - 167. CÀRITAS DIOCESANA DE BARCELONA I CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Una mirada a la pobreza - 168. P. ARROJO, Crisis global del agua - 169. D. IZUZQUIZA, Al partir el pan - 170. J. CARRERA, Cristianismo y sociedad desde la perspectiva ética - 171. G. DUCH, F. FERNÁNDEZ SUCH, La agroindustria bajo sospecha - 172. J. LAGUNA, Hacerse cargo, cargar y encargarse de la realidad - 173. B. BASTIDA, Crisis, ¿un final por escribir? - 174. J. I. GONZÁLEZ FAUS, "Ya voy, Señor". Contemplativos en la relación - 175. J. BOTEY, Curas obreros. Compromiso de la Iglesia con el mundo obrero - 176. L. RAMÓN, Mujeres de cuidado - 177. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El naufragio de la izquierda - 178. F. J. VITORIA, Vientos de cambio - 179. J. ALONSO, El diálogo de la vida cotidiana - 180. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Unicidad de Dios, pluralidad de místicas - 181. J. LAGUNA, ¡Ay de vosotros...! Distopías evangélicas - 182. V. CODINA, Hace 50 años hubo un Concilio - 183. A. BLANCH, León Tolstoi, un profeta político y evangélico - 184. J. F. MÀRIA, E. DEVUYST, Las minas del rey Leopoldo - 185. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Una Iglesia nueva para un mundo nuevo - 186. O. MATEOS, J. SANZ, ¿Cambio de época, cambio de rumbo? - 187. S. HERRERA, Atrapadas en el limbo: mujeres, migraciones y violencia sexual - 188. A. CALDERÓN, L. SOLS, Europa, en la encrucijada - 189. J. CARRERA, La revolución de cada día - 190. J. I. GONZÁLEZ FAUS, ¿Dios?

Los títulos de esta colección se pueden descargar en internet:
www.cristianismeijusticia.net/es/quaderns

N. 190, septiembre 2014

La Fundación Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ a quien los solicita. Si usted desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia
 Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
 93 317 23 38 - info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net



cristianismeijusticia



cijusticia



fespinal89