

MISTICA Y SECULARIZACION. ¿QUE DIOS?

M.^a DEL SAGRARIO ROLLAN ROLLAN
LCDA. EN FILOSOFIA Y PSICOLOGIA

En las páginas que van a seguir me propongo esclarecer estos dos términos aparentemente contradictorios: mística y secularización, ver de qué modo se relacionan, si es que hay alguna relación entre ellos, e intentar articularlos en torno al interrogante ¿qué Dios?

En efecto la pregunta sobre Dios puede brotar desde la indiferencia agnóstica, que pretende poner de manifiesto la irrelevancia misma o insignificancia del concepto, al modo del positivismo: Dios, ¿qué Dios? También puede proceder de un ateísmo radical, desesperado y violento, al modo de ciertos existencialismos, que grita: Dios, ¿qué Dios?, afirmándolo casi por la fuerza de su negación, pidiéndole cuentas por su no-existencia. Pero la misma pregunta, y esto es lo más sorprendente, puede nacer también de la admiración y el asombro, enamorado y creyente de la Realidad Suprema, que a cada instante redescubre fascinado su presencia y, a la vez, se estremece de su lejanía, y así pregunta con fervor y adoración desde lo hondo del ser: Dios, ¿qué Dios?

El último caso es el del místico, el del poeta creyente, el del orante de todos los tiempos que hace una experiencia particularmente intensa de la inhabitación de Dios en su alma y de su propia flaqueza. Se trata de la criatura que, en virtud de esta experiencia inefable, queda reducida al silencio contemplativo o es arrastrada por el impulso de un canto sublime que se hace eco solidario de la tensión espiritual que anima la creación entera. Algo de esto entiendo

que nos quiere transmitir San Pablo en la carta a los *Romanos* (8, 14-27); * creo que la misma experiencia se refleja con abundancia también en los *Salmos*, y quiero recordar particularmente el salmo 8 con su explosión inicial de admiración cósmica: “*¡Señor, Dios nuestro, qué admirable tu nombre en toda la tierra!*”, o expresiones más intimistas como la del salmo 63: “*Mi alma tiene sed de ti*”.

Las dos primeras situaciones descritas más arriba, la del ateísmo y la indiferencia, son las más frecuentes en nuestro tiempo. En términos generales podemos decir que el hombre de nuestros días no se siente especialmente re-ligado a un Ser Superior, sino más bien desligado de la Madre Naturaleza, abandonado al vértigo técnico, en-frentado agresivamente a sus semejantes, e incluso fragmentado en sí mismo; espoleado por mil contradicciones internas que no le dejan reposo para admirar, sino que le impulsan violentamente a interrogantes mudos que se transforman —por efecto de la intrínseca unidad cuerpo-alma-espíritu agregida—, en angustia, ansiedad, neurosis u otras dolencias psicósomáticas. Este es el rápido perfil del hombre *secularizado*, hijo al fin y al cabo de su época. Pero la época, a su vez, es fruto de un largo proceso, y sus conmociones, tanto internas como externas, se van gestando lentamente a través del tiempo. Así la sociedad secularizada tiene una cierta trayectoria histórica, que trataré de perfilar someramente aquí. Después pasaré a analizar más despacio las características propias de esta sociedad. En segundo lugar me ocupo de la mística también como forma histórica, que alcanza su culminación en la obra de Juan de la Cruz. Finalmente, una vez resaltadas las características principales de la antropología sanjuanista, trazaré algunas pautas de diálogo abierto con el místico desde los problemas de nuestro tiempo. Así habrá quedado perfilado el círculo hermenéutico que, entre mística y secularización, gravita sobre la pregunta ¿qué Dios?

SECULARIZACION

Breve trayectoria histórica

Podemos decir que el proceso de secularización de la vida y el pensamiento tiene su comienzo en la *siglo XVI* con el *Renacimiento*. Expansión de la economía y del comercio, desarrollo de las ciencias, florecimiento de las ar-

(*) Para facilitar la lectura y no cargar el texto de notas de pie de página, incluiré las citas de la *Biblia*, las del *Concilio Vaticano II*, y las de Juan de la Cruz en el texto mismo, entre paréntesis.

tes, crecimiento de los núcleos urbanos de población, son algunas de las características generales que definen esta época, en la cual despierta una nueva forma de conciencia *instalada en lo mundano*. El hombre que en la *Edad Media* vivía con los ojos puestos en las esferas celestes y el corazón arrobado por la idea de eternidad, proyectado todo él hacia una ultraterreno (*teocentrismo*), va a levantarse y mirarse las manos —como dice la canción—, y en ellas, en sus manos, va a descubrir un proyecto histórico, una tarea por realizar *en el siglo*, una urgencia gozosa por vivir en el aquí y el ahora: el hombre medida de todas las cosas (*antropocentrismo*). Pronto, como expresión literaria de este sentir, aparecerá un nuevo género, la novela, que dejará atrás los viejos planteamientos teológico-metafísicos del auto sacramental para internarse por los vericuetos de índole psicológico-histórica. En este sentido, por ejemplo, la *Divina Comedia* de Dante sería, a mi modo de entender, un género intermedio de transición, donde los planteamientos religiosos son centrales pero están específicamente referidos al hombre como tal y a las incursiones internas en su propia conciencia, es decir, que preludian ya una cierta forma de introspección psicológica.

Siguiendo a grandes rasgos el proceso de emancipación de la conciencia secular podríamos situar el segundo momento en el siglo XVIII con la *Ilustración*, la Ilustración entendida como esa concepción del mundo, en que la actitud crítica hacia lo metafísico influirá notablemente en el modo de entender y organizar la historia, la sociedad y la política. Subrayando la importancia de la sensación y de la experiencia frente a la especulación racional, serán incrementados los campos de conocimiento de las ciencias naturales, orientándose el saber hacia un dominio efectivo de la Naturaleza. El utilitarismo práctico guía la razón ilustrada hacia esa organización social racional. En el aspecto religioso se caracteriza la Ilustración por la “aclaración” crítica del origen de ritos, dogmas y leyes, como vía para llegar a una “religión natural” (que muchas veces coincide con la ley moral) extremadamente simplificada y exenta del “lastre histórico” de supersticiones, ceremonias y otras costumbres poco racionales. Por lo demás el *deísmo* no niega a Dios, pero relega enormemente sus funciones, dejándolo en un principio impersonal.

Finalmente podemos apuntar los cambios originados por la *Revolución industrial* (siglos XVIII-XIX). La aceleración de los progresos científicos y técnicos, incidiendo a su vez en la economía y la política, producirá al fin un tipo de sociedad con unas características particulares, y un hombre con unas necesidades y unas reivindicaciones propias, perdido tantas veces en grandes cadenas de superproducción, desplazado otras por la perfección de las máquinas que él mismo ha fabricado.

La sociedad industrial ya no es un hogar, sino una tierra de nadie, escenario de ruidos, contaminación, comunicaciones aceleradas, estímulos múltiples y contradictorios que sobrepasan con mucho el umbral normal de asimilación.

Mientras todo este proceso está teniendo lugar, la Psicología y la Sociología, por su parte, buscarán el modo de conjurar las ideas religiosas que alimentaron las mentes ingenuas y poco ilustradas de sociedades “primitivas”, o que todavía en la gran urbe interfieren “neuróticamente” la autoafirmación del hombre moderno.

Características de la sociedad secularizada

Estos desplazamientos o corrimientos de perspectivas en la forma de percibir la realidad humana, en su caso la divina, o la realidad total en fin, hacen que el hombre de hoy se encuentre abocado a un cierto “impasse” en varios sentidos. Vamos a resaltar aquí tres que se pueden conjugar con otros tantos niveles de la existencia.

a) Ausencia de Dios

El ateísmo, la increencia o la indiferencia son diversas maneras de situarse ante el problema (religioso) de sentido que late en el fondo de toda conciencia humana; son por otra parte formas de olvido del ser, desligación o no-pertenencia bajo las cuales entiendo que se oculta más o menos inconscientemente el sentimiento de *ausencia de Dios*. Y porque no estamos tratando particularmente del ateísmo como negación explícita de la existencia de Dios, considero que este sentir concierne también, y de manera especialmente intensa, a los creyentes. En efecto, el creyente de todas las épocas ha clamado por la ausencia de Dios o por su silencio. Así en los *Salmos*: “... presta oído a mi grito, no te hagas sordo a mis lágrimas” (39); “Tú, el Dios de mi refugio: ¿por qué me has rechazado?” (43) “¿Se habrá olvidado Dios de ser clemente, o habrá cerrado de ira sus entrañas?” (77). Por otra parte y en el mismo contexto bíblico, el libro de *Job* ha conservado a través de los siglos toda su fuerza escandalizadora para el creyente de hoy, como paradigma del hastío, la impaciencia, la vergüenza y confusión, la rebeldía, el absurdo, *dentro del sentir y del discurso genuinamente religiosos*:

“Grito hacia ti y tu no me respondes, me presento y no me haces caso. Te has vuelto cruel para conmigo, tu mano vigorosa en mí se ceba (...) Yo esperaba la dicha y llegó la desgracia, aguardaba la luz, y llegó la oscuridad” (Job 30, 20-21,26).

Pero estas experiencias, aún sentidas y vividas de todo corazón por quien busca en la *Biblia* una fuente de verdad permanente, ¿no quedarán definitivamente fuera de nuestro alcance en su sentido último de “religión” profunda, por cuanto hemos perdido la experiencia sustancial de comunidad de donde ese grito emerge, así como los signos “humanos” por los que la comunidad se constituye? ⁽¹⁾.

Si esto es así, el sentimiento de ausencia de Dios que acucia al hombre de hoy se torna *trágico*, puesto que se dobla en ausencia de entorno humano significante desde el que expresar directamente —y no a base de sustituciones o idolatrías enmascaradas—, esa dolorosa experiencia. En este sentido la Iglesia, dialogando con el mundo moderno desde el *Concilio Vaticano II* parece abrirnos algún resquicio de luz:

“Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón”. (*Gaudium et spes* 1).

Y así debe ser, haciendo una lectura seguida de este documento encontramos efectivamente el eco de los grandes interrogantes humanos hasta que, pasando por el problema de la libertad y el de la muerte, vamos a dar con que:

“la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios (...) Muchos son, sin embargo, los que hoy día se desentienden del todo de esta íntima y vital unión con Dios o la niegan en forma explícita”. (*Gaudium et spes* 19).

Como dije más arriba, por ausencia de Dios entiendo todas las formas de indiferencia, olvido, desligación, etc., entre las cuales el ateísmo es una más, que aquejan al hombre del siglo XX en la base incierta de su identidad espiritual. Y se dice ausencia donde hubo una presencia, que por su escondimiento o lejanía ahoga de nostalgia el corazón desalojado. Ante la ausencia varias posturas parecen posibles: Unos callan y mueren lentamente de inanición espiri-

(1) Cf. D. SÖLLE *Viaje de ida. Experiencia religiosa e identidad humana*, Sal Terrae, Santander 1977. Criticando el desamparo que la “religión” sufre por parte de cierta teología, la autora dice así: “Es precisamente esa obvia realidad de la comunidad lo que nos falta. Un lenguaje que no sea algo delimitado o inteligible sólo para intelectuales, sino lenguaje en el que se pueda decir la verdad para todos, gestos que no sólo sean importantes y practicables por grupos diminutos, sino que tengan validez universal”. p. 140.

tual o de “sólo pan”⁽²⁾, otros se yerguen, arrogantes, desde la soledad de un prometeísmo trágico⁽³⁾, y algunos finalmente, más humildes que los últimos, más rebeldes que los primeros, siguen clamando:

“En el día de mi angustia yo te invoco, pues tú me has de responder”. (Salmo 86).

b) Imposibilidad del pensamiento

Aunque no es cuestión de entrar ahora en un análisis profundo de las diversas razones que se encuentran en la base de este problema, al alcance de cualquiera está la constatación de que hoy en día la Ciencia y la Técnica han puesto en crisis el *pensar*, sobre todo por lo que respecta a las cuestiones últimas o de sentido, que se van subsumiendo también en un mar de olvido. La eficacia, la utilidad, la comprobación empírica y la racionalidad a ultranza son la superficie luminosa y seductora de ese mar del saber en cuyo misterioso fondo —léase *Metafísica*— muy pocos osan ya bucear. En este sentido Kant marcó época con su *Crítica a la Razón Pura*, y aunque por talante él mismo no pudiera renunciar a la *Metafísica* y la volviese a recuperar desde la cuestión ético-antropológica, la impronta de su crítica quedaría ahí como imposibilidad de pensar lo Absoluto⁽⁴⁾.

Por más que autores como Heidegger —en busca del origen del pensar—, o Levinas —a vueltas con la epifanía del rostro, de todo rostro—, quieran ponernos en vías de una nueva admiración que renueve el pensar desde dentro, hoy parece hacerse realidad de modo cruel e irreversible aquella situación de “ataque de las Ciencias a la *Metafísica*”⁽⁵⁾ ejemplificada por Comte en la teoría de los tres estadios. El hombre religioso que habría evolucionado hacia un pensamiento metafísico, habría quedado finalmente desbancado por el “hombre *positivo*” que conoce experimentalmente y actúa en consecuencia de modo eficaz a través de las técnicas más diversas tanto en el orden natural como en el social, político o psíquico.

(2) *Ibid.*, pp. 7-20. Morir de sólo pan, por vivir sólo para el pan o para el beneficio es, según la autora, la forma de muerte típica de las sociedades burocráticas.

(3) “La teología se hace prometeica siempre que supone que la perfección suprema del hombre es algo que Dios le impide alcanzar”, Th. MERTON en *El hombre nuevo*, Plaza y Janes, Barcelona 1974, p. 4. El lector interesado encontrará en este libro un diálogo espiritual de plena actualidad con el sentir de nuestro tiempo desde la imagen paulina del hombre renovado en el Espíritu de Cristo.

(4) Este problema se puede seguir con claridad en J. GOMEZ CAFFARENA, *Metafísica fundamental*, Cristiandad, Madrid 1983, cap. II: “¿Es posible la *Metafísica*? Delimitación histórico-crítica”.

(5) *Ibid.*, p. 71.

Obviamente a la larga la imposibilidad de la Metafísica va a hollar el pensamiento normativo —Ética— que no encontrará principios solventes en los que sustentarse y habrá de bandearse entre la utilidad (como criterio colectivo) y el placer o el poder (como afirmación del individuo particular). Así amor, libertad, verdad, son términos vaciados de sentido, devaluados en cuanto alguna vez representaron por sí mismos valores últimos o fundantes, y hoy sólo son fragmentos del discurso político o propagandístico de turno.

Entonces si el pensar es imposible y Dios ha muerto, como proclamara Nietzsche, a manos de la razón, ¿algo está bien o mal? y ¿por qué, en último término?

El “pensamiento débil” por el que se decanta gran parte de la filosofía contemporánea, (en realidad casi toda la que no es filosofía de la ciencia o metalógica), es tan sólo una forma de dimitir del pensamiento, de anularse ante la razón técnica, de retirarse hacia los aposentos fáciles de un subjetivismo vacuo, pero *no inocente*. El “pensamiento débil”, tan posmoderno y actual, no es más que la justificación teórica del desconcierto espiritual y moral.

c) Desencantamiento

El triunfo de la razón, exployado en los avances técnicos, ha supuesto un progresivo dominio de la Naturaleza. Aparte de que en muchos casos este dominio haya derivado en explotación, lo que está claro es que en este proceso la naturaleza ha quedado desprovista, a los ojos del hombre posindustrial y urbano, de su encanto, de su fuerza simbólica, de su dimensión sagrada y abierta⁽⁶⁾. Aquel término de “desencantamiento” acuñado en el siglo pasado por el sociólogo Max Weber expresa hoy, mejor que nunca, la “nostalgia del origen” y el angustioso extrañamiento que, en medio del asfalto y acosado por el “stress”, sufre el ciudadano del año 2000.

Este “desencantamiento” no es directamente consecuencia de los problemas señalados en los puntos anteriores, sino que corre paralelo tanto a la ausencia de Dios como a la crisis del pensar. Ciertamente habrá conciencias más o menos sensibles a uno o al otro aspecto. Y este último es quizá el más extendido y “sentido”, pero el más difícil de decir, aunque se exprese en neurosis, tedio, agobio o malestar general... La tecnificación, la burocracia, la ace-

(6) Cf. MIRCEA ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Guadarrama, Madrid 1979, p. 178. El símbolo religioso no sólo consagra la realidad, sino que la abre por fuerza a lo transcendente, dilatando la propia experiencia individual hasta tornarla “aprehensión metafísica del mundo”.

leración del vivir cotidiano, la programación incluso del ocio, son otros tantos motivos de queja sorda e inconsciente ahogada en la rutina.

En una relación amistosa y entrañable con la Naturaleza, el tiempo y el espacio cobraban una significación especial, y los grandes acontecimientos de la vida humana se iban re-cordando y re-conciliando con los ciclos de la propia Naturaleza: el nacimiento, la muerte, las estaciones, la recolección, el trabajo y el descanso, eran susceptibles de *celebrarse*. De ahí el sentido de la *fiesta*, que hoy, vaciada de su esencia significativa, queda reducida en la mayoría de las sociedades a reliquia folclórica del pasado, a objeto de seducción demagógica o a simple acontecimiento social.

Así este “desencantamiento” influye de un modo negativo en el ámbito emocional, generando diversos desequilibrios en un ser des-afectado, expulsado de las honduras de su ser total.

El hombre desencantado de nuestros días se parece a aquel astrónomo de *El principito*, que nunca mira las estrellas, no tiene tiempo, pues se dedica a contarlas compulsivamente, obsesionado por el número de ellas que posee.

Las tres dimensiones señaladas anteriormente creo que abarcan los tres niveles fundamentales de diálogo y religación con la realidad que constituyen al ser humano en su totalidad, lo constituyen y lo expresan en su humanidad misma.

La ausencia de Dios remite directamente al *nivel teologal* de la existencia, es decir, a aquella dimensión última de sentido que se reconoce como *vinculación a lo Absoluto*, y que, como hemos visto, algunos niegan expresamente. La imposibilidad del pensamiento remite a la *dimensión intelectual* o cognoscente del ser humano, que lo define como *racional*, en el sentido amplio de término. Pero la razón se autocercena y dimite ante el poder de sus propias falacias. Finalmente el “desencantamiento” incide sobre el nivel *vivencial-afectivo* de la experiencia humana —desde donde nos sentimos—, nivel de las quejas o gozos mudos, talante o estado de ánimo que se sustrae a las fronteras del lenguaje y del discurso, y que busca *decirse simbólicamente* en las cosas, pero parece haberse vuelto contra su mejor aliado, la Naturaleza, que durante siglos arrojara la celebración y el canto.

MÍSTICA

La mística como forma histórica

La mística no parece de actualidad. Salvo aquello que se refiere a modas orientales más o menos exóticas que justamente parecen surgir como reacción a la excesiva racionalización de la vida moderna, la mística nos hace pensar en una cierta literatura, producciones originales de otro tiempo, formas de vida y de pensamiento pretéritos. Efectivamente, según el perfil histórico trazado más arriba, para hablar de la mística tendríamos que volver atrás, puesto que el auge de la misma (en Occidente) tiene lugar en la *Edad Media*. Templos y claustros parecen guardar aún —cuando no han sido convertidos en museos—, algún eco silencioso de las profundas meditaciones que los consagraron como espacios diferentes. Términos poéticos, como “escala”, “moradas”, “anillo”, “espejos”, etc., nos remiten a un tiempo casi legendario en donde culto y caballerescas, épica y religión, se mezclan de manera curiosa.

¿Hay algún diálogo posible con los problemas de nuestro tiempo y con los espacios de nuestro desarraigo?

El lenguaje místico es esencialmente subversivo por naturaleza, por su empeño en decir lo indecible y los extremos paradójicos y retóricos a los que en este intento se ve abocado. Pero es subversivo también, históricamente hablando, porque posibilita y estimula una religiosidad y espiritualidad absolutamente originales, paralelas o al margen, de la teología erudita que se suele hacer en latín; mientras los místicos, a la avanzadilla, exploran las posibilidades existenciales y poéticas de las lenguas romances para decir una experiencia de identidad personal, y así se convierten en auténticos promotores de este tipo de experiencias. Relevancia, pues, de la experiencia religiosa personal, más allá del boato y la retórica de una iglesia muchas veces corrompida. Auténticos reformadores y revolucionarios estos místicos de la alta *Edad Media* y del *Renacimiento* ⁽⁷⁾.

En cuanto al momento de su aparición en el marco de la historia, la mística española puede considerarse algo tardía. Pues no pertenece a la *Edad Media*, sino al *Renacimiento*, siglo XVI, llamado *siglo de oro* en las letras españolas por su esplendor. Teresa de Jesús y Juan de la Cruz van a dar un impulso definitivo a las mismas, pues al querer dar forma a experiencias inefables como son las suyas, provenientes del Espíritu, tendrán que romper moldes y atrever-

(7) Comparto esta opinión con D. SÖLLE, en o.c., pp. 98-99.

se en un auténtico juego creador con el lenguaje, remontando las fuentes más originarias del “logos” en el Verbo mismo que las fundamenta.

Las grandes producciones de la mística española que se cifran en los dos autores citados, suelen considerarse como el “broche de oro” de una gran tradición que, a partir de ahí, ya no presenta gran originalidad y en cierto modo comienza a extinguirse. Al mismo tiempo Teresa de Jesús y Juan de la Cruz recogen y culminan esa tradición, y no pueden entenderse como ajenos a ella. Y lo importante no es tanto la influencia directa de autores o escuelas, que la hay, sino más bien un cierto clima o talante espiritual que se va transmitiendo a lo largo del tiempo y más allá de las fronteras geográficas de la vieja Europa, a través de órdenes, religiosos, predicadores, librillos de devoción, etc.

Tomamos a Juan de la Cruz como portavoz de la mística en este diálogo con nuestro tiempo, pues es la suya, según los expertos, una mística particularmente profunda y universal, al tiempo que poco psicologista o biográfica; con lo cual es susceptible de un trasvase a nuestra cultura, tal vez sin perder demasiado sus rasgos propios. Pero, ¿tendrá algo que decir desde el siglo XVI sobre nuestros problemas, y particularmente con respecto a la secularización?

No olvidemos que estamos en los comienzos de la modernidad, en los albores de una conciencia nueva, que empieza a desprenderse de dogmatismos socio-religiosos, en tanto que mira al mundo como suyo y susceptible de ser explorado por una mirada libre y científica. También a sí misma va a tomarse esta conciencia como objeto de exploración interior. La autonomía del pensamiento y la intróspección correrán paralelas. Algunas características, pues, de esta nueva conciencia que despierta al mundo secular: es una conciencia antropocéntrica, finita, histórica y subjetiva. En la secuencia que va del teocentrismo a la secularización, pasando por el antropocentrismo, Juan de la Cruz se encuentra justamente en ese puente de paso. Las referencias a valores humanos prevalentes en el *Renacimiento* abundan en su obra, o más bien la colorean toda con un matiz particular. Subrayemos sólo un ejemplo entre tantos: el acento puesto en la *belleza* de todo lo que *es*; el atractivo fulgor del mundo, el deseo solicitado por la exterioridad, forman toda una trama de tensión anhelante sujeto/objeto que hace esta obra problemática y tremendamente actual. Lo veremos con más detenimiento en el punto que sigue.

El ser humano según Juan de la Cruz

Entre las características principales que definen al hombre sanjuanista situándolo en ese proceso dinámico de búsqueda que constituye toda su obra,

destacamos las siguientes: Es un hombre fundamentalmente *ex-céntrico*, y por lo mismo *ex-trañado* y *ex-tasiado*.

El hombre sanjuanista es un ser *ex-céntrico*. Es decir, no tiene su fundamento en sí mismo como ser autorrealizado, sino que se descubre escindido en su interior por una presencia amante que lo solicita; y así, sólo desde la aceptación de esa presencia y la correspondencia de amor a la misma, encuentra su verdad, su estabilidad y su libertad. En su centro más profundo e íntimo el alma se siente habitada y avocada por una intención de amor que la estructura como ser de diálogo y comunicación. Todo lo contrario de una mónada autosuficiente y compacta, cerrada en sí:

“Para cuya inteligencia es de saber que el alma más vive donde ama que en el cuerpo donde anima, porque en el cuerpo ella no tiene su vida, antes ella la da al cuerpo, y ella vive por amor en lo que ama... Y como el alma ve que tiene su vida natural en Dios por el ser que en El tiene, y también su vida espiritual por el amor con que le ama, quéjase y lastímase que puede tanto una vida tan frágil en cuerpo mortal, que la impida gozar una vida tan fuerte, verdadera y sabrosa como vive en Dios por naturaleza y amor” (Cántico 8,3).

Generalmente esta escisión interior repugna a una conciencia racionalista que busca su plenitud en una identidad autotransparente. Aunque también es cierto que esta mítica auto-transparencia soñada siempre por la conciencia occidental ha sido últimamente puesta en cuestión por la teoría psicoanalítica del inconsciente, que ningún pensador honesto puede ya ignorar. Pero, a pesar de los ataques, la lucha prometeica prosigue su curso; así ve la situación Merton, un contemplativo de nuestros días:

“Hay una mística prometeica que es una lucha con los dioses, y por ser una lucha con los dioses, les parece grande a los que no conocen al Dios Vivo... La versión de Hesíodo del mito de Prometeo es la imagen de la situación psicológica del hombre: culpable, rebelde, fracasado, inseguro de sí mismo (...) El mito prometeico es tan profundo como la debilidad del hombre. Es decir, es casi infinito. Tiene raíces en el insondable abismo de la propia nada del hombre. Es el clamor desesperado que surge de la tiniebla de la soledad metafísica del hombre: la expresión inarticulada de un terror que hombre no quiere admitir ante sí mismo, su terror de tener que ser él mismo, de tener que ser persona”⁽⁸⁾.

(8) Th. MERTON, o.c., p. 17.

El alma sanjuanista mira de frente su nada y su pobreza y acepta de entrada su *ex-centrismo*, poniéndose así en camino de re-centramiento en Dios. Es importante señalar que el conocimiento de esta situación de desamparo de la propia naturaleza se da en el re-conocimiento del Amor que la sustenta, y ese re-conocimiento engendra en el propio sujeto amor. De otra manera, y fuera de tal contexto amoroso, como señala Merton, el solo conocimiento intelectual de la finitud conduciría a la desesperación, mientras que el místico se abre a la esperanza y al deseo acrecido de más amor. Así lo expresa Juan de la Cruz:

“...Porque hasta entonces está el alma como vaso vacío que espera su lleno, y como el hambriento que desea el manjar, y como el enfermo que gime por la salud, y como el que está colgado en el aire que no tiene en que estribar (...) Así pues, el alma encendida en amor de Dios desea el cumplimiento y perfección del amor para tener allí cumplido refrigerio, como el siervo fatigado del estío desea el refrigerio de la sombra”. (Cántico 9, 6-7).

Deseo y esperanza doliente, suspensión de paciente espera de la donación plena. Contra el orgullo prometeico que ha de robar el fuego para crecerse, éste es el corazón que, arrobado, encendido, se deja arrastrar hacia el abismo sin fondo del Amor infinito para consumarse en él.

Vemos, pues, que *ex-centrismo* en este contexto significa disposición para la *comuni3n* y el *diálogo* fecundos, apertura a la regeneraci3n interior, a la donaci3n del ser. A prop3sito quiero recordar aqu3 a dos pensadores contempor3neos, que, en plena crisis de la metaf3sica y en medio del sentir generalizado de la ausencia de Dios, abren, a mi modo de ver, caminos de esperanza a la filosof3a, poniendo de relieve justamente la dimensi3n dialogal que constituye la propia conciencia— yo —en tanto que apertura al *tú*. Se trata de Martin Buber y Emmanuel Levinas.

El hombre sanjuanista es un ser *ex-trañado*. En castellano este t3rmino puede tener dos sentidos: como extraño, ajeno, puesto fuera, aparte o expulsado; o bien, extrañado como admirado o sorprendido. En el primer sentido tiene que ver con el lugar que el hombre ocupa, y la manera como se siente en él, su “puesto en el cosmo”, podr3amos decir con Scheler. De lo expuesto más arriba se deduce inmediatamente que el hombre sanjuanista no es un ser “instalado”, sino que su puesto —suspendido entre el “ya, pero todav3a no” de la plenitud del amor, afectado por la “pasión de espera”—, es más bien

problemático. Toda la obra de Juan de la Cruz está preñada de una tensión hacia la plenitud del encuentro, que llega hasta el deseo de la muerte liberadora.

Lo importante de esta tensión es que, como tal, impide la absolutización y cualquier modo de idolatría que pretendiera ensalzar lo mundano, lo histórico y lo finito más allá de su valor real y perecedero. El extrañamiento incide, pues, en una cierta distancia con las cosas que ayuda a sopesarlas en su justo valor; al contrario:

“...todos aquellos miserables, que estando tan enamorados de los bienes, los tienen tan por su dios, que no dudan en sacrificarles sus vidas cuando ven que este dios recibe alguna mengua temporal, desesperándose y dándose ellos la muerte por miserables fines, mostrando ellos mismos por sus manos el desdichado galardón que de tal dios se consigue...; y a los que no persigue hasta ese último daño de muerte, los hace vivir muriendo en penas de solicitud y otras muchas miserias”. (3 Noche 19, 3).

El ser *ex-trañado* vive en el mundo, capaz de apreciar su belleza y su riqueza, pero *no es* del mundo. El mundo le da un rastro o huella de la presencia amante, pero le vela al mismo tiempo lo que esa presencia es:

“Porque todas las demás cosas no solamente no la satisfacen, más antes, como habemos dicho, le hacen crecer el hambre y apetito de verle a El como es. Y así cada vista que del Amado recibe de conocimiento, o sentimiento u otra cualquier comunicación —los cuales son como mensajeros, que dan al alma recaudos de noticia de quien El es—, aumentándole y despertándole más el apetito, así como hacen las migajas en grande hambre, ...dice: Acaba de entregarte ya de vero”. (Cántico 6, 4).

En otro sentido aún podríamos decir que el hombre sanjuanista es un ser *ex-trañado*: Como ya indicamos, Juan de la Cruz se encuentra en un momento puente por lo que se refiere a la situación de la conciencia occidental, fuera ya del arropamiento metafísico medieval⁽⁹⁾, extramuros del paraíso de una fe ingenua, a la intemperie de un mundo nuevo por construir con valores diferentes de los que durante siglos han permanecido casi inamovibles.

(9) Esta expresión es forzosamente global y poco matizada, pues en rigor, los cuestionamientos críticos al pensamiento religioso-teológico autosuficiente y cerrado, así como a la Metafísica en sus pretensiones de de saber universal, empiezan ya en la misma *Edad Media*. No podemos olvidar por ejemplo a Ockam con el problema de los “universales”. Sólo para simplificar la exposición me he remontado exclusivamente hasta el *Renacimiento*.

Por lo que se refiere al segundo significado, el de *ex-trañado* como admirado o sorprendido, hemos de decir que, en efecto, pocas miradas tan nuevas y frescas hay sobre la realidad como la mirada del místico, la cual no deja de asombrarse ante un Dios maravilloso y siempre original que con su acción amorosa recrea todo lo que existe y lo llama constantemente al ser, como nos dice la *Biblia*. En este sentido el libro titulado *LLama de amor viva* es un canto jubiloso y admirativo, incluso más allá del propio poema, ante la acción de ese Dios y sus efectos en el alma y en lo que ésta conoce:

“...*Todos descubren las bellezas de su ser, virtud y hermosura y gracias, y la raíz de su duración y vida. Porque echa allí de ver el alma cómo todas las criaturas de arriba y de abajo tienen su vida y fuerza y duración en El... Y aunque es verdad que echa allí de ver el alma que estas cosas son distintas de Dios, en cuanto tienen ser criado, y las ve en El con su fuerza, raíz y vigor, es tanto lo que conoce ser Dios en su Ser con infinita eminencia todas estas cosas, que las conoce mejor en su Ser que en ellas mismas*”. (*Llama* 4, 5).

Por la unión de amor, que se da en el consentimiento total de la criatura a la habitación en ella del Creador, todo queda transfigurado en el esplendor divino. Así el hombre sanjuanista expresa su asombro —gozoso o doliente por la ausencia—, ante *Dios* mismo, ante su ser de *criatura*, y ante todo *lo creado*. Se trata del asombro, al que aludimos más arriba, que muestra el hombre orante de todas las épocas y que le hace perderse en un silencio reverente y contemplativo o *explayarse* en misterioso canto: ¡Qué Dios! El clamor de María, contenido en el *Magnificat*, entiendo que es de la misma índole. Toda admiración y toda mística pueden resumirse en un amoroso *magnificat!*

Cuando alguien se encuentra ensimismado o aburrido contemplando algo muy bello, solemos decir que está como extasiado. Estar extasiado tiene que ver pues con la admiración a la que nos hemos referido. Pero el significado profundo del éxtasis va más lejos. El que está *ex-tasiado* se halla *fuera de sí*, poseído por aquello que contempla y que le fascina. Y porque está fuera de sí, en sí mismo se recoge silenciosamente, para mejor dejarse prender o prender. El hombre sanjuanista se encuentra en esta paradójica situación. Por *ex-céntrico* y *ex-trañado*, es a la vez y en consecuencia *ex-tático*. El hombre cuyo corazón está arrebatado y tiene su ser en otro, el hombre que acepta y consiente en gozo y admiración constante a esa condición creatural, es alguien que vive fuera de sí; no tiene en sí su centro, pero tampoco su límite, sino que se

ve constantemente impelido a una dilatación de su ser y de su deseo para abrir espacios nuevos a la visitación del que siempre está viniendo.

Y este fuera de sí como expresión simbólica de una experiencia ontológica, ¿no es acaso el *éxtasis*, o sea, la *salida*, que estructura la *fe* misma en su devenir sobrenatural? Pues, en efecto, sabemos por la *Biblia* que el padre de los creyentes Abrahám, se constituye como tal en un acto extraordinario de fe que consiste en *salir* de su tierra, para dirigirse, sin programa ni mapa orientador, fiado sólo en la Palabra, a la tierra prometida. Así el devenir místico:

“En este camino siempre se ha de caminar para llegar; lo cual es ir siempre quitando querer, no sustentándolos; y si no se acaban todos de quitar no se acaba de llegar”. (1 Subida 12,6).

“Por tanto en este camino, el entrar en camino es dejar su camino, o por mejor decir, es pasar al término; y dejar su modo, es entrar en lo que no tiene modo, que es Dios”. (2 Subida 4,5).

Salir de sí mismo, de los propios modos de pensar y de sentir que nos hacen consumirnos en círculos egocéntricos ¿no es acaso también consigna central del *Evangelio* de Jesús? Y este salir es, al tiempo, entrarse en otra órbita nueva, la del Amor infinito que irrumpe, rompe barreras y regenera incesantemente nuestro ser:

“Y esta salida dice ella aquí, que puedo hacer con la fuerza y calor que para ello le dio el amor de su Esposo en la dicha contemplación oscura. En lo cual encarece la buena dicha que tuvo en caminar a Dios por esta Noche con tan próspero suceso”. (1 Noche 1,1).

DIALOGO ABIERTO CON JUAN DE LA CRUZ

No quiero en las páginas que siguen construir un discurso “ad hoc”, salpicando, con textos apropiados para el caso, los problemas planteados más arriba, al hablar de la secularización. Inevitablemente hay ciertos textos en la obra sanjuanista que me hacen pensar en dificultades particulares de fe que puede tener el hombre de nuestro tiempo. Pero, a pesar de ello, mi intención es invitar al diálogo, suscitar en el lector el deseo de abrir él mismo la obra de Juan de la Cruz y ponerse a la escucha. Porque tengo el convencimiento de que este fraile carmelita del siglo XVI tiene hoy mucho que decir; porque creo que la mística no es una forma histórica ya superada, sino que es más

bien el paradigma de la experiencia religiosa —hoy y siempre— llevada a su punto de máxima intimidad, es decir, aquel punto en donde experiencia religiosa e identidad personal coinciden, y en donde arraiga, en último término, toda acción fecunda y toda “praxis” auténtica que se pretenda alentadora del Espíritu; porque acción y contemplación nunca estuvieron reñidas y sólo la estrechez de nuestras mentes calculadoras y de nuestras intenciones utilitaristas y eficaces han podido enfrentarlas. Por más que busco no encuentro en la *Biblia*, ni en el mismo *Evangelio*, ni rastro de esa falsa contraposición.

Seguidamente, para dejar el diálogo abierto, iré trazando pistas posibles de reflexión sobre la problemática expuesta, en el orden que la perfilé al señalar las características de la secularización.

Sobre la ausencia

No voy a insistir de modo especial sobre el sentir de ausencia expresado en la obra de Juan de la Cruz, pues ya lo he tratado anteriormente ⁽¹⁰⁾; sólo quiero recordar que toda la fuerza dinámica que impulsa y constituye la vida mística en nuestro autor se desprende de ese sentir de ausencia: “*Adónde te escondiste*”. Este sentir, expresado en unos u otros términos, me parece descubrirlo en otros místicos también, en el salmista mismo que expresa su deseo como sed. Por extraño que parezca, la mística estaría apuntalada sobre este sentir de ausencia, porque el místico es el que experimenta hasta el extremo el abismo ontológico que separa su ser-creatura de su fundamento, *El que es*; y desde este abismo clama por su propio ser, que lo vive como gratuidad y como donación constante.

Finitud y contingencia dolorosamente sentidas, conciencia de la propia nada confrontada al Aboluto, son profundamente reales para el místico, y no mera especulación intelectual. Pero, por ser reales no son trágicas, porque, al mismo tiempo que vive el abismo del ser, lo experimenta cargado de gracia y libertad, es decir, que lo asume, no en rebeldía prometeica, sino en receptividad mariana: “*fiat*”, “*magnificat*”. En palabras de Merton ⁽¹¹⁾:

“¿Quién puede abarcar o explicar el misterio de lo que significa despertar a la propia realidad como consecuencia existencial del hecho de que somos amados por la Realidad Misma?”

(10) Véase M.S. ROLLAN, “Sentir y sentido de una ausencia: Juan de la Cruz y el hombre de hoy” en *Almogaren* 3 (89), Centro Teológico de Las Palmas.

(11) Th. MERTON, o.c., p. 37.

¿Quién? ¿cómo? ¿dónde? El interrogante, el grito, el clamor están permitidos, es más, son casi la única manera de expresar el abismo y la ausencia sin perecer en ellos; son la expresión más connatural a la condición de creatura. Hay momentos en que el dogma como tal queda grande, y la explicación teológica erudita no ampara el corazón herido... Job lo sabe cuando gime así:

“¿Quién pudiera obligarlos a guardar silencio!, eso sería el único acto sabio de ustedes... ¿Acaso quieren defender a Dios con argumentos falsos?”. (Job 13, 5-7).

El propio Juan de la Cruz desconfía también de los grandes discursos cuando declara:

“De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así, lo que de ello se declara, ordinariamente es lo menos que contiene en sí”. (Cántico, prólogo 2).

La *noche* sanjuanista es la prueba de la ausencia de Dios y de su escondimiento; es la oscuridad de la fe en la que Dios mismo se sustrae a las falsas imágenes que de El se fabrica el hombre; es la prueba de la indigencia de la palabra, del entendimiento y de toda luz natural. La *noche* es la dolorosa transposición a otro modo de sentir a Dios, es el derrumbamiento de los esquemas que intentan aprisionarlo, es la soledad y el desamparo para quien en la “religión” buscó falsos refugios, es la intemperie del camino abierto para quien creyó que había encontrado soluciones o respuestas... En este sentido creo que la *noche* es hoy un puente de diálogo con el agnosticismo que no se atreve a conocer, con el ateísmo prometeico que se yergue por la libertad, con el cansancio y la rutina del creyente “desilusionado” que piensa que la fe puede perderse como las acciones en baja o cualquier objeto de consumo.

“Creo se va ya dando a entender algo cómo la fe es oscura noche para el alma, y cómo también el alma ha de ser oscura, o estar a oscuras de su luz, para que de la fe se deje guiar a este alto término de unión (...) Digo, pues, que el alma, para haberse de guiar bien por la fe a este estado, no sólo se ha de quedar a oscuras según aquella parte que tiene respecto a las criaturas y a lo temporal..., sino que también se ha de cegar y oscurecer según la parte que tiene respecto a Dios y a lo espiritual”. (2 Subida 4, 1-2).

Sobre la imposibilidad del pensamiento

Pensar a Dios es imposible; en este sentido la Metafísica tradicional y la ontoteología son una vana ilusión racionalista. Llevada al extremo, esta tematización imposible del Absoluto pondrá las bases del ateísmo moderno (Hegel como precursor), por más que se alce después la crítica reverente y perpleja del pensador hondamente religioso, como es el caso de Kierkegaard. Implícitamente el pensamiento ya se ha dado por vencido, ha rendido sus armas ante el poder de la Razón Absoluta, se ha dejado seducir por su prepotencia. Entiendo que la proclamación de la muerte de Dios es de alguna manera la proclamación de esa derrota.

Las grandes preguntas de Nietzsche siguen ahí lacerantes para cualquier pensador honesto que no se conforme con el “esteticismo” ramplón del “pensamiento débil”:

“¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia adelante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? (12).

El lenguaje de Nietzsche, como el de los místicos, es subversivo. Me parece que Nietzsche es como un gran místico *al revés*, su penetración sutil de lo religioso —aunque en negativo—, su lucidez tremenda que lo lleva hasta el extremo de la locura, su dramática percepción del abismo ontológico, siguen siendo para el creyente un reto, un acicate para preguntarse una y muchas veces ¿qué Dios? Considero que después de esa proclamación los ídolos de la divinidad ya no son posibles.

Contra esos ídolos, que en el sentimiento o en el discurso racional, en privado o en público, llegando hasta institucionalizarlos como ideas o esquemas fijos e inamovibles, y contra todo tipo de representaciones que delimiten la divinidad, la cual no puede decirse, viene a alzarse la voz intempestiva de Juan de la Cruz en la *noche*:

“Por tanto, transponiéndose a todo lo que espiritual y naturalmente puede saber y entender, ha de desear el alma con todo deseo venir

(12) F. NIETZSCHE, *La Gaya Ciencia*, libro III, 125.

a aquello que en esta vida no puede saber ni caer en su corazón... Y para quedar libre y vacía para ello, en ninguna manera ha de hacer presa en cuanto en su alma recibiere..., teniéndolo todo por mucho menos". (2 Subida 4, 6).

En realidad todo el libro 2 de *Subida*, dedicado al tema de la *purificación del entendimiento*, resulta, a pesar de su prolijidad, tremendamente actual, por cuanto ataca de frente la tendencia humana a la idolatría de la razón, es decir, a creer que Dios es lo que pensamos de El y a adorar así muchas veces el producto ficticio de nuestras propias especulaciones más o menos sofisticadas.

En la *noche* hay, en efecto, una muerte de Dios, la muerte del Dios hecho a nuestra imagen y semejanza, y las citas podrían multiplicarse sobre cómo ha de quedarse quien quiera acceder al Dios Vivo:

"desnudo y desocupado de todo lo que pueda caer con claridad en el entendimiento... Y así como Dios es tiniebla para nuestro entendimiento, así ella (la fe) también ciega y deslumbra nuestro entendimiento". (2 Subida 9,1).

Ante el orgullo de la razón técnica y dominadora, frente a la "desilusión" de la razón vital y de la razón teológica, la *noche* sanjuanista me parece una vía abierta al diálogo, un camino susceptible de ser explorado humilde pero valientemente por la fe desnuda, aún después de la *muerte de Dios*: justo en este tiempo en que María Magdalena podría gemir al lado del loco de la linterna, "se han llevado a mi Señor y no sé dónde lo han puesto".

Sobre el desencantamiento

Ni el loco en los albores del siglo XX, en pleno mediodía cenital de la razón, ni María Magdalena en los albores de la mañana pacual, amanecer gozoso de la Luz que alumbraba a todo hombre, sabían en su desesperación la gran penetración, sutil y delicadísima de esa Luz... Porque sentir a Dios —nos va a enseñar Juan de la Cruz— no es índice de su presencia, ni dejarlo de sentir de su ausencia. Al contrario, el sentimiento y la emoción cultivadas son engañosa fuente de ilusión y espejismos.

La crítica a la religión hecha desde el criterio de proyección psicológica está implícitamente superada en la crítica interna, lúcida y sin concesiones, que Juan de la Cruz le hace a la misma religión desde la mística.

“Y no seas como muchos insipientes que piensan bajamente de Dios, entendiendo que cuando no le entienden o no le gustan o sienten, está Dios más lejos y más escondido; siendo más verdad todo lo contrario, que cuanto menos distintamente le entienden, más se llegan a El... Así, llegando cerca de El, por fuerza has de sentir tinieblas en la flaqueza de tu ojo. Bien haces, pues, en todo tiempo, ahora de adversidad, ahora de prosperidad, espiritual o temporal, tener a Dios por escondido, y así clamar a El diciendo: ¿Adónde te escondiste?”. (Cántico 1, 12).

El círculo que hemos recorrido se va cerrando con la misma pregunta —sentir de ausencia y escondimiento— que lo abría. Pero antes de acabar, quiero hacer todavía algunas observaciones a propósito del “desencantamiento”.

María Magdalena y el loco, al igual que el hombre desencantado y neurotizado del siglo XX, buscan seguramente un Dios a la medida de sus deseos y fantasmas, a la medida inversamente proporcional de sus grandes miedos, y adornan esa búsqueda de ritos quejumbrosos y de ceremonias y se rebelan y maldicen cuando Dios no acude..., o enferman de depresión. Entonces el psicoanalista avezado en estas lides del alma humana les invita a tenderse en el diván y cambiar el ceremonial neurótico o religioso por el rito iniciático del interminable auto-narrarse...

Por el contrario, Juan de la Cruz va a invitar a la *salida*, a la aventura nocturna, no apoyándose en sí mismo, los propios recuerdos o sentimientos, sosegando los fantasmas y deseos que turban el ánimo (*purificación de la memoria y la voluntad*), y esto lo propone:

“...Tomando la metáfora del que, por hacer mejor su hecho, sale de su casa de noche y a oscuras, sosegados ya los de la casa, porque ninguno se lo estorbe... Conviénele al alma enamorada, para conseguir su fin deseado, hacerlo también así, que saliese de noche, adormidos y sosegados todos los domésticos de su casa; esto es, las operaciones bajas, pasiones y apetitos de su alma...”. (2 Noche 14,1).

El hombre del siglo XX, desamparado de ceremonias o ritos que en otro tiempo pudieron estar cargados de sentido religioso, no por ello está más desamparado de Dios. Probablemente las críticas a la religión y a sus manifestaciones desde los diversos frentes: psicológico, sociológico, etc., han servido, o al menos son susceptibles de ser asumidas en ese sentido por el creyente, de

noches purificadoras. Purificadoras de tanta superstición y de tanta ideología, de tanta magia y de tanta manipulación como en muchas ocasiones han acompañado las prácticas y las creencias religiosas, confundiendo las conciencias y desfigurando patéticamente el sentido de lo sagrado. En este sentido Juan de la Cruz, inmerso en una época de religiosidad problemática, de fervores pseudomísticos, de iluminados y mentirosos, es absolutamente implacable, y creo que sus palabras guardan toda la actualidad para una época, la nuestra, en que junto al espíritu científico-técnico y como reacción de defensa al mismo, reina también la credibilidad “milagrosa”, y apocalíptica.

“Y lo que es peor e intolerable es que algunos quieren sentir algún efecto en sí, o cumplirse lo que piden, o saber que se cumple el fin de aquellas sus oraciones ceremoniáticas, que no es menos que tentar a Dios”. (3 Subida 43, 3).

A los aficionados a fenómenos extraordinarios y maravillosos, los recrimina nuestro autor muy severamente, y los previene del engaño y el peligro a que se exponen, pero, sobre todo, los llama a la verdadera fe en un texto ejemplar:

“Pero ya que está fundada la fe en Cristo y manifiesta la ley evangélica en esta era de gracia, no hay para qué preguntarle de aquella manera, ni para qué El hable ya ni responda como entonces. Porque en darnos, como nos dio a su Hijo, que es una Palabra suya que no tiene otra, todo nos lo habló junto y de una vez en esta sola Palabra, y no tiene más que hablar”. (2 Subida 22,3).

“Por lo cual el que ahora quisiese preguntar a Dios o querer alguna visión o revelación, no sólo haría una necedad, sino haría agravio a Dios no poniendo los ojos totalmente en Cristo”. (2 Subida 22, 5).

Creo que sobre la luz y la profundidad de esta apelación específica y esencialmente cristiana podríamos cerrar nuestra reflexión, con el convencimiento por mi parte de que en cierto modo estamos en las mejores condiciones, en nuestro tiempo secularizado y desencantado, para descubrir el auténtico rostro de Dios en Jesús, en su humanidad doliente y solidaria. Pero además estamos en las mejores circunstancias, más allá de toda crítica religiosa, de guardar debidamente el respeto y la admiración, el asombro adorante ante ese Dios, que es siempre otro, absolutamente diferente, trascendente a nuestro pensar y decir, a nuestros sentimientos y deseos, a los tropiezos y las oscuridades de nuestra historia, porque El es el que renueva todo en todos, el Dios Vivo.

Con el agnóstico, con el ateo, con el creyente desilusionado, con el hombre que duda, terminamos preguntando: ¿qué Dios? y anotamos aquella respuesta gozosa, descubierta entre la ropa el día de su muerte, de aquel otro místico a su modo, Pascal:

“Dieu d’Abraham, Dieu d’Isaac, Dieu de Jacob, non des philosophes et des savants.

Certitude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.

Dieu de Jésus-Christ.

Deum meum et Deum vestrum”.

María del Sagrario Rollán Rollán