

DIOS, PRESENCIA INELUDIBLE

TRINIDAD LEÓN MARTÍN

Introducción

El título de este artículo me lo inspiró la lectura de la obra *Presencia elusiva*¹, un recorrido de la razón irremediadamente atraída por la *presencia ausente* de Dios. Esas páginas me han devuelto a la gozosa conciencia de lo que en teología conocemos como la gratuidad de la comunicación divina en nuestro mundo y nuestra historia.

He sentido la imperiosa necesidad de decir que es cierto, que Dios es, como lo reconoce la razón seducida por la belleza de la verdad, *presencia elusiva* que interpela toda existencia; pero no es menos cierto esto que, desde el balbuceo creyente de la fe, conocemos como *presencia encarnada* de Dios en nuestra condición humana. Por eso, la *presencia* de Dios es tan *elusiva* como *ineludible*.

De esa *tensión* se trata en estas páginas. La condición elusiva de la presencia de Dios en el mundo y en la historia hace de él una realidad, la Realidad, no manipulable, intangible, indisponible... pero cierta e increíblemente cercana al ser humano. Sin duda esta es una afirmación creyente, pero, ¿quién ha dicho que por serlo la afirmación de la cercanía de Dios no contenga tanta verdad como la afirmación atea sobre la elusividad divina? La cercanía de Dios y su indisponibilidad son los dos polos en tensión entre los que se da la búsqueda común de la verdad, desarrollada con toda honestidad lo mismo por la fe que por la mera razón. El Dios *atento* que descubre la fe en la revelación es también el Dios *insobornable*, el no-ídolo, al que la razón hace bien no querer someterse.

El testimonio experiencial de la *presencia divina* nos viene narrada por hombres y mujeres habituados a convivir con la dolorosa tensión que supone saber a Dios íntimo y, a la vez, inabarcable. Gabriel Armengual apoya su recorrido en algunos «padres» del pensamiento moderno: J. Habermas, R. Rorty, M. Weber, entre otros, van desfilando y perfilando la idea transmutante de una

¹ G. ARMENGUAL, *Presencia elusiva*, PPC, Madrid 1996.

razón cada vez más propensa a sufrir las crisis de la condición frágil de la realidad, del pensamiento débil abocado a la relativización absoluta, del secularismo, de la postmodernidad y por último, y como tierra de cultivo de todo lo anterior, del nihilismo profesado con un cierto e inconfesado resentimiento.

El nihilismo, reconoce Armengual, «es uno de los rasgos decisivos y fundantes de nuestro tiempo, seguramente la característica por antonomasia»². La idea gris y huidiza, agazapada en cada recodo de la conciencia, que escruta el horizonte del futuro sin atreverse a revelarlo en el presente, a esperar en él como la única posibilidad de vida sin estrenar, no agotado en este instante ni en esta idea de lo divino que no se termina de alcanzar como certeza.

La obra de Armengual es un buen pórtico a través del cual entrar en el misterio frente al que se encuentran, hermanadas, filosofía y teología. Mi reflexión no tiene ni el cuerpo ni la envergadura que posee la obra mencionada. No pretendo más que «pensar» de nuevo a Dios, «sintiéndolo» como esa realidad íntima, envolvente, ineludible y tremendamente apasionada que revela la fe que profeso y la comunidad eclesial que amo. Quiero, ante el hecho innegable de la aparente ausencia divina en nuestra realidad, reconocerle como esa *presencia* que es imposible y hasta doloroso intentar eludir. El sentimiento es mucho más anárquico que la razón, así que puede que mi reflexión también lo sea. Además, quiero tener como compañeras de este breve recorrido las ideas o, más aún, las experiencias de algunas mujeres entendidas en la búsqueda filosófica de la verdad y, cada una a su modo, también profundas creyentes.

Mi primera interlocutora será Simone Weil (1909-1943), una mujer intelectual y comprometida radicalmente con la vida; una mujer a la que, aparentemente, le pudo la fuerza del amor sobre la fuerza de la razón; una luchadora que sucumbió en la pleno campo de batalla, no por que fuera derrotada sino porque se entregó total y absolutamente a ella. Admiro profundamente en S. Weil su modo de vivir no convencional y en su lucha desnuda, capaz de conmover la hipocresía de las estructuras político-económicas de la sociedad en la que vivió, tanto como la cerrazón de una fe parapetada tras el férreo dogmatismo parroquial católico, que nunca acabó de convencerla ni logró hacerla miembro de la comunidad cristiana. Siendo judía se dejó seducir por la figura de Jesucristo, pero, al menos hasta el final de su vida no llegó a una conversión formal; la retuvo la imagen de la Iglesia de su tiempo, en tanto institución humana y en gran parte sostenedora de todas las injusticias sociales contra las que ella luchaba.

Otra interlocutora interesante será Edith Stein (1891-1942), muy entendida ella en los vericuetos de la razón que busca la verdad y que en esa búsqueda

² O. c., 7.

sincera se encuentra ante la presencia *ineludible* de Dios. Ella, por lo que pudo contar, ha experimentado, es decir, sufrido, tanto la ausencia divina como su intimidad.

Y Teresa de Jesús, doctora de la Iglesia. Nada que introducir respecto a ella, admirada en todos los sentidos y reconocida como verdadera maestra del espíritu; de Edith Stein, sin duda, pero también, a su manera, de Simone Weil.

1. La presencialidad de Dios, una llamada a la interioridad

Quiero llamar a esa «presencia ineludible» de Dios a la que me voy a referir constantemente a lo largo de estas páginas con un sólo término que abarque, al menos figuradamente, lo cercano e íntimo de esa presencia, a la vez que su indisponibilidad o transcendencia. Opto por una palabra que no aparece en ningún diccionario, pero que va haciendo camino dentro del lenguaje filosófico: *presencialidad*. Utilizo este término a sabiendas de estar rozando un campo lingüístico que supera los límites del campo puramente teológico espiritual, dentro del cual pretendo enmarcar esta reflexión. «Presencialidad» estaría haciendo referencia a la calidad y al modo de estar presente alguien, en este caso Dios, en la realidad. Entiendo que la *presencialidad* divina necesita un «lugar» en el que expresarse, lugar que no es otro que la propia interioridad de lo creado y, con mayor razón y propiedad, en la interioridad humana.

Ocurre que, para descubrir aquí a Dios, la mirada tiene que alejarse de la superficialidad. La superficialidad nubla y oscurece la presencia. En realidad, ahí es donde encuentro yo el carácter *elusivo* que la filosofía, también la teología, descubre de Dios en relación con el mundo: Dios evade la superficie de las cosas para habitar en lo profundo de ellas. Ese «lugar» en el que a Dios se reconoce, si bien veladamente, no es otro que lo más íntimo de toda realidad.

Para ver a Dios debería bastar con *interiorizar* la mirada. «Con tan sólo saber desaparecer, se daría una perfecta unión amorosa entre Dios y la tierra que piso o el mar que oigo...»³. El encuentro con Dios supone una decidida, y con frecuencia dolorosa, capacidad de *anonadamiento* personal, pero no sólo del ser humano, sino en primer lugar, del ser divino que sale a su encuentro gratuita y amorosamente.

Simone Weil es consciente de la búsqueda desesperada de la inteligencia para alcanzar una vía de escape de la presencia divina, de esa *presencia* que sin estar sometida lo envuelve todo y lo llena todo. Para S. Weil, «La imaginación trabaja continuamente tapando todas las fisuras por donde pueda pasar la gracia... La

³ S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1994, 88. (Título original: *La pesanteur et la grâce*, Paris 1947).

imaginación colmadora de vacíos es fundamentalmente mentirosa»⁴. Parece un contrasentido, en realidad es una desgracia, que la inteligencia creada se afane tanto por demostrar que en el mundo no existe más plenitud que la que podemos *imaginar*, encerrar en una imagen, tangible o no. Actuando así, el ser humano puede llegar a experimentar el vacío aterrador del que emerge su propia indigencia.

La gracia podría iluminar ese vacío y mostrarlo como capacidad de plenitud, pero, como advierte S. Weil, con frecuencia nos dejamos llevar de esa «imaginación colmadora» que miente, porque es fundamentalmente mentirosa, sobre todo cuando pretende llenar por sí misma lo que nadie sino Dios puede llenar en el ser humano. Dios, aquí, en esta realidad y en este mundo, no es pura imaginación o proyección de nuestras necesidades o ilusiones como lo conciben los padres del ateísmo moderno (L. Feuerbach, F. Nietzsche), Dios es «gracia» y como gracia, puede ser acogido, pero también rechazado.

Simone Weil tiene una forma de ver el proceso necesario que la mente y el corazón deben seguir para saber algo de la *presencia* real de Dios en nuestra realidad concreta. Habla de *descreación*. Pero ¿qué significa este extraño término? Nos lo traduce así: «Descreación: hacer que lo creado pase a lo increado. Destrucción: hacer que lo creado pase a la nada. Sucédáneo culposo de la descreación. La creación es un acto de amor y es perpetua. En cada momento, nuestra existencia es amor de Dios por nosotros. Pero Dios no puede amarse más que a sí mismo. Su amor por nosotros es amor por sí mismo a través nuestro. Así, él, que nos da el ser, ama en nosotros el consentimiento para no ser. Nuestra existencia no está hecha sino de espera, de nuestro consentimiento para no existir»⁵. La idea de Weil está muy cerca de la doctrina agustiniana en la cual el Dios Trinidad es el Amor, el Amado y el Amante, y todo lo que no es Dios, pero es amado por él, lo es en el Amado por excelencia: el Hijo.

Dios quiere hacer que nuestra vida sea la suya, nos quiere regalar con la absoluta abundancia de su propio ser. Pero esto supone que aceptemos vivir en él y que renunciemos a ser fuera de él. Que acojamos la vida, nuestra vida, como vida en Dios y de Dios. En otros términos, que aceptemos ser divinos.

No es fácil para nosotros llegar a este consentimiento; se resiste a ello nuestra propia condición. Por eso la espera; espera que en nosotros es esperanza y en Dios paciencia infinita. A Simone Weil las expresiones místicas de su esperanza activa en un Dios cuya presencia sufre más que sabe, los pensamientos sobre lo divino y la lucha entre la soledad y la cercanía de esa presencia, se le ocurren de

⁴ O. c., 67.

⁵ O. c., 81.

camino, yendo de un lado para otro, encontrándose con la fuerza esclavizante de una realidad cruda y dura. Su compasión por el ser humano denigrado es tan grande que su conciencia de lo divino está ciertamente crucificada. No es de extrañar que, viendo a un Dios tan anonadado, no quiera saber de Dios más allá de lo que puede significar el propio anonadamiento. Lo contrario sería traición. Qué cerca está nuestra autora de poder decir con el Maestro Eckhart: «Por eso pido a Dios que me libere de Dios», de la imagen falsa de Dios que con frecuencia nos hacemos quienes decimos creer en él.

Su experiencia de Dios es conciencia *iconoclasta*, de *descreación* lo llama S. Weil. Por eso sus afirmaciones filosóficas sobre Dios no encajan fácilmente dentro de un sistema, ni cristiano ni ateo. A veces puede parecer que pretende alejarse definitivamente de la fe, pero enseguida se adentra en tantas expresiones y en tantos pensamientos de amor a Dios, de amor a Cristo, que echa por tierra cualquier anatematización preconcebida.

Para S. Weil, la creación entera es consecuencia del acto de entrega más definitivo de Dios. Dios crea retirándose, abandonándose, vaciándose de tal modo que ya no existe. No existe como Dios absoluto, inaccesible, imaginario... Pero comienza a existir como Dios anonadado y encarnado. Dios se aleja de nosotros para no ser tenido como el ídolo, y se acerca como el hermano. Así se entiende en S. Weil la presencia elusiva de Dios: «Es Dios quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle»⁶.

En mi opinión, una buena representación de la *descreación* weiliana sería el fresco de la creación de Miguel Ángel, en la Capilla Sixtina, en el que Dios tiende su mano creadora y llama a la existencia al hombre sacándolo del lodo de la tierra. Lo que allí se refleja no sería el momento de aproximación definitiva de Dios a su criatura, sino el alejamiento progresivo mediante el cual el amor recrea el espacio necesario para que la criatura exista y decida aceptar o romper su vinculación familiar con Dios. A partir de ese instante original, la presencia de Dios queda oculta al ser humano tras la creación entera en la que Dios ha querido esconder su gloria para que aparezca, sin poder alguno, su gracia. El mundo es creación divina, pero Dios no lo reclama para sí si no es a través del amor, un amor capaz de anonadarse para que el otro exista. Lo que Dios ha realizado creando, tiene que hacerlo ahora el ser humano mediante la *descreación*: «Nuestra existencia no está hecha sino de espera, de nuestro consentimiento para no existir»⁷.

⁶ Cf. *Ibid.*

⁷ Cf. S. WEIL, *La gravedad...*, 81.

Las palabras en las que Simone Weil envuelve el dolor de su propia experiencia de la ausencia divina y de la libertad humana; a través de ella podría expresarse con creces el dolor de muchos buscadores de Dios, envueltos en la llamada *noche oscura* del espíritu, pero también podría ser imagen de la decepción de tantos espíritus que, pretendiendo utilizar a Dios como si de un ídolo se tratara, descubren que allí no hay nada manipulable. Ese Dios, ciertamente, no existe.

Porque Dios «es quien, mediante la noche oscura, se retira para no ser amado como el tesoro por el avaro... Y no quiere que se le ame como el avaro ama su tesoro, porque lo tiene cerca, poseído. Es más, se puede amar a Dios justo cuando te viene el pensamiento de que no existe, no existe tal y como yo me lo imagino». Esa es, sin duda, una forma de amor profunda; amamos de verdad y en espíritu cuando *no tenemos* a Dios, cuando no encontramos utilidad alguna en aceptarle como Señor, cuando creer en él y entregarse a él no nos reporta ningún beneficio... Cuando Dios no nos sirve, entonces es cuando el Dios vivo puede manifestará de veras. S. Weil concluye: «Si se ama a Dios pensando que no existe, él hará manifiesta su existencia»⁸.

En su peculiar forma de pensar y de creer, de concebir lo divino como oferta gratuita de libertad, S. Weil declara el sentido pleno de la *presencia elusiva*: «Dios es quien por amor se retira de nosotros con el fin de que podamos amarle»⁹, no como a un ídolo, sino como a Dios. Para que podamos experimentar el amor de Dios más allá del poder de Dios, para que podamos existir en libertad y en libertad acogerle su don, Dios ha tenido que irse, desaparecer.

Lo entendido como *descreación* en el pensamiento de Simone Weil podría interpretarse en el sentido místico de la *Nada* existencial. En realidad, encontramos en ella expresiones muy cercanas al Dios que se contempla a través de la *Nada* en la *Subida al Monte Carmelo*, de san Juan de la Cruz, porque *descreación* es «renuncia. Imitación de la renuncia de Dios en la creación. Dios renuncia –en cierto sentido– a ser todo. Nosotros debemos de renunciar a ser algo. Es el único bien para nosotros... No se posee más que aquello a lo que se renuncia. Aquello a lo que no se renuncia se nos escapa. En ese sentido, no se puede poseer nada sin pasar por Dios»¹⁰. S. Weil recuerda que Dios se *vació* de su divinidad en la Encarnación del Hijo (cf. Flp 2,6-11) y nosotros debemos vaciarnos del afán de arrebatarse a Dios esa condición, debemos despojarnos la falsa divinidad con la que crecemos. La renuncia nos hará libres. Si Dios se ha hecho «nada» por nosotros, nosotros debemos aceptar ser «nada» en él. Esta es

⁸ *Ibid.*, 66.

⁹ Cf. *Ibid.*, 81.

¹⁰ *Ibid.*

para S. Weil la meta de todos los esfuerzos humanos por encontrarse con el verdadero Dios y de toda oración: «Dios mío, concédeme que me convierta en nada». El deseo de la nada es una oración. Y una oración de extraordinaria profundidad mística, por más que pueda aparecer en un contexto de simple expresión filosófica.

Pero la nada no es un absurdo. La nada es la realidad que va a restablecer el orden, la armonía, en la criatura. Si la primera presencia del ser humano ante Dios es como creación: ser la *libre alteridad* de Dios, la segunda se ha de dar como *descreación*, como voluntad de lo creado de ser en la *libre intimidad* de Dios.

Del mismo modo que la *creación* supuso un alejamiento de Dios para dejar ser a su criatura, la *eternidad* implica un acercamiento entre Dios y ésta. Para eso existe la muerte: «Muerte. Estado instantáneo, sin pasado ni futuro. Indispensable para el acceso a la eternidad. Si alguien encuentra la plenitud de la alegría en la idea de que Dios existe, ha de encontrar la misma plenitud en el conocimiento de que él mismo no existe, porque se trata del mismo pensamiento...»¹¹. El abisma- miento en la nada que Simone Weil intuye puede parecer demasiado terrible y las afirmaciones de la *mística elusiva* concebida por ella pueden parecer demasiado paradójicas. Pero, a mi entender, son vitales: vida-muerte, luz-tinieblas, pasado-futuro... Nuestra existencia, y en ella la experiencia de la existencia de Dios, se mueven dentro de una constante paradoja entre ser y no-ser. S. Weil sabe de la rebeldía del yo ante esa paradoja que se le impone y que no domina, por eso llega a decir: «El yo no es más que la sombra proyectada por el pecado y el error, los cuales se interponen ante la luz de Dios, y a los que yo tomo por un ser»¹².

La única posibilidad que nos queda ante la intuición de la presencia divina, una *presencia* no dominada ni idolatrada, es sentirla como *presencia* que elude el encuentro, llegando, si es preciso, al convencimiento de que Dios no existe: no se trata de negar a Dios, sino de romper la imagen idolátrica de Dios. Un modo de purificar la propia fe en él sería rezar a Dios, no sólo en secreto, en la presencia oculta a los demás, sino en la presencia oculta a uno mismo, pensando que Dios, el Dios que yo me imagino, no existe. No existe el Dios *de* los hombres, existe el Dios *para* los hombres.

La *elusividad mística*, si se puede llamar así a la idea de Dios que Simone Weil transmite, es realmente la más viva expresión del «Deus absconditus». «Dios escondido» que, dándose, anonadándose, quedando fuera del alcance imaginati-

¹¹ *Ibid.*

¹² S. WEIL, *La gravedad...*, 87.

vo, ofrece la posibilidad de un encuentro real y personal con él en la pura y desnuda verdad del corazón. Sobre el fondo del pensamiento weiliano es fácil descubrir la esperanza escatológica que mantiene la fe y la experiencia cristiana, si bien ella no quiso, mientras vivió¹³, unirse sacramentalmente a esta comunidad de fe.

El gnosticismo o la inestabilidad existencial que se le ha imputado frecuentemente a S. Weil encaja perfectamente con esta personalidad tan especial y con esa forma de ver a Dios y al mundo, no sólo dualísticamente, sino en verdadera contraposición. Para ella hay un *ateísmo* que es verdaderamente purificador: «Caso de contradictorios verdaderos. Dios existe, Dios no existe. ¿Dónde está el problema? Estoy completamente segura de que hay un Dios en el sentido de que estoy completamente segura de que no hay nada real que se parezca a lo que puedo concebir cuando pronuncio ese nombre. No obstante, lo que no puedo concebir tampoco es una ilusión»¹⁴. En realidad, lo que está en abierta oposición para S. Weil es Dios y la idea de Dios que se proyecta desde un mundo varado en la injusticia y empeñado en la opresión e, incluso, en la esclavitud religiosa de los débiles¹⁵. S. Weil enlaza e interpreta de tal manera los datos de la revelación, que no puede dejar de ver en Cristo el rostro del Dios anonadado, y en él, su propio rostro y el de muchos hombres y mujeres humillados y degradados. Así, la iluminación extraída de la experiencia del encuentro *pasional* con Dios (en el doble sentido del término: *pasión* de amor y de sufrimiento), termina por convencerla de que ese Dios no sólo es presencia *elusiva*, sino presencia *anulada* en la creación por la acción de la colectividad humana.

2. Dios, presencia tan temida y tan deseada

Una experiencia igualmente impactante sobre la ineludible *presencia* divina la encontramos narrada en quienes han sentido a Dios como una atracción existencial por la verdad manifestada en lo más íntimo de sí, de su conciencia, de su razón y de la creación. Para la experiencia religiosa y para la teología de

¹³ Hay algunos testimonios que afirman que en su lecho de muerte S. Weil admitió ser bautizada por una amiga.

¹⁴ S. WEIL, *La gravedad...*, 151.

¹⁵ En este sentido es especialmente significativa la carta dirigida al padre Perrin en mayo de 1942, en la que Weil describe su postura respecto a la Iglesia católica (S. WEIL, *A la espera de Dios*, Trotta, Madrid 1993). Muchas cosas la separaban del Dios predicado por la Iglesia, sobre todo, porque veía que ésta no estaba al lado del pobre y mantenía crueldades e injusticias a las que el Dios encarnado, Jesús, había hecho frente hasta la muerte. Con todo, al menos a partir de la experiencia vivida en Asís (1937), se sintió completamente cristiana en su fe y, según dijo, para siempre.

raíces judeo-cristianas, Dios no es sólo presencia, sino que es presencia solícita y entrañable. A la mirada de Dios no se da ocultamiento alguno, Dios no deja de contemplar admirativamente nada de lo que ha creado, porque lo ama¹⁶. El es «el Señor, a cuyos ojos está siempre desnudo el abismo de la conciencia humana»¹⁷. Agustín, al igual que el orante veterotestamentario, ha experimentado la presencia divina como la mirada interna que trasciende cualquier oscuro rincón de su propio ser: «¿A dónde podré ir lejos de tu espíritu, a dónde escaparé de tu presencia?...» (Sal 139, 7). El problema está en la mirada.

Toda tentación de ocultamiento de la presencia de Dios no es más que reproducción del gesto infantil de quien, poniéndose una mano sobre los ojos para no ver, pretende no ser visto. Que la persona ante Dios se vea sumergida en el sinsentido de la elusividad divina tiene mucho que ver, a mi parecer, con la forma en que se mira la realidad y nos miramos a nosotros mismos en esa realidad; porque, de alguna manera y por alguna razón o sin razón, se ha permitido que el absurdo y la superficialidad anulen la fuerza de nuestra interioridad. En este sentido, la palabra de Edith Stein, cuyo itinerario personal responde, tanto como el de su coetánea Simone Weil, al de una mujer de nuestro tiempo, formada también ella en la reflexión filosófico-antropológica, y cuya manera de concebir la idea de Dios tiene muchos puntos de conexión con aquélla, es una palabra autorizada y a la vez entrañable, por la fuerza testimonial que irradia.

En la experiencia creyente de E. Stein, si el ser humano se encuentra preferentemente ante la presencia elusiva de Dios, es decir, dominado por la angustia de su ausencia hasta el punto de resultarle mucho más fácil prescindir de él que buscarle allí donde se revela realmente, es precisamente porque ha perdido el control de su propia interioridad. No es que Dios eluda el encuentro, es que nosotros nos hacemos sordos a su requerimiento y ciegos a su proximidad. Sólo el «acogimiento» hace posible el encuentro. «La gracia mística concede como experiencia lo que la fe enseña: que Dios habita en el alma. El que, guiado por la fe, busca a Dios, se encaminará libremente hacia el mismo lugar al que otros son atraídos por la gracia, en donde se despoja de los sentidos y de las «imágenes» de la memoria, de la actividad práctica natural del intelecto y de la voluntad para retirarse a la desierta soledad interior y permanecer en la fe oscura, en una simple mirar amoroso del espíritu hacia el Dios escondido, que momentáneamente está velado»¹⁸.

¹⁶ Cf. Gén 1, 31; Sab 11, 24.

¹⁷ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, libro 10, 2, 2.

¹⁸ EDITH STEIN, *Endliches und ewiges Sein*, Edith Steins Werke II, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1986, 407-408..

La presencia ineludible de Dios se convierte para los creyentes que se abren a esa experiencia relacional en el lugar de descanso del alma, en el centro inamovible desde el cual observar y comprender toda la creación y a sí mismos. Pero, como lo propio de la voluntad humana es ser libre ante la oferta de amistad hecha en la creación y, en Cristo, oferta de filiación divina, no es extraño que dicha presencia llegue a ser experimentada también como la mayor opresión. Edith Stein se ha esforzado por conocer la verdad más profunda del ser humano y ha terminado por comprender que sólo hay un camino para llegar a esa verdad: hacerse presente a la presencia de Dios, no negarse a ella ni huírla.

Como creyentes podemos estar de acuerdo con esta experiencia y reconocer a partir de ella que, con frecuencia, el deseo del conocimiento de la verdad y de nuestra propia verdad se nos convierte en auténtico temor: el temor de no lograr alcanzar jamás esa intimidad. De ahí que, ante la posibilidad de concebir a un Dios lejano, ausente, que elude implicarse de veras en la compleja realidad que sustenta la creación entera y, sobre todo, las relaciones personales, el deseo se nos transforme en dolor y el dolor en auténtica rebelión del espíritu.

El modo que tiene el corazón cristiano de combatir su propio temor a la presencia ineludible y a la vez elusiva de Dios es el de caminar con Jesús de Nazaret desde Getsemaní hasta el Gólgota. En la experiencia de la cruz encuentran la imagen más viva del Dios que, estando presente, renuncia a hacerse presencia tangible y, sobre todo, a ser presencia *poderosa*. A Dios le sobra el poder, no lo necesita; y la elusividad divina es también un modo, con frecuencia incomprendido, de otorgar gracia y salvación. La debilidad de la cruz es la mejor interpretación de la paciencia divina. Ante el cuadro de la pasión del Gólgota y de los miles de gólgotas que han existido y existen en el mundo, no deberíamos desear sino temer que Dios manifestara abiertamente su presencia. No se entiende la presencia de Dios sino *padeciendo*, viviendo, lo divino.

El ser humano, de cualquier fe o religión, no se hace sujeto activo, es decir, experimentado, de la presencia de Dios sino en la medida en que sabe aceptarse a sí mismo como sujeto pasivo¹⁹, capaz de experimentar, es decir, de sufrir, la vida. Y es que «el origen de la experiencia está en la presencia constituyente del Misterio en el fondo del hombre»²⁰, más aún que en la aparente fuerza de la realidad. A Dios, ciertamente, se le encuentra en la luz del espíritu, pero «no solamente la noche iluminada tiene sus encantos sino que podemos igualmente

¹⁹ Una buena concreción de esta idea en: R. PANIKAR, *La experiencia de Dios*, PPC, Madrid 1994, 46-48.

²⁰ J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Trotta, Madrid 1996², 48.

encontrarlos en la noche oscura»²¹. Hay una claridad nocturna del espíritu en la que es posible intuir los rasgos de Dios, sin que podamos apropiarnos de su visión.

Edith Stein, contagiada del caudal espiritual de San Juan de la Cruz, descubre *la noche*, esa aparente ausencia e ineludible presencia de Dios, como la necesaria expresión de la mística cosmovisión que explota dentro del alma seducida, enamorada de un rostro divino muy concreto, el rostro del Crucificado. No se puede decir que la cruz, en cuanto instrumento de muerte, sea el camino para el encuentro con Dios, pero lo es en cuanto reconocimiento de lo que Dios mismo ha estado dispuesto a soportar por nosotros. Simone Weil descubría el sentido purificador de la cruz de Cristo como la expresión más auténtica de la esclavitud a la que está sometido el ser humano. La imagen de Cristo, anonadado, atento a la voluntad del Padre, es el centro de la experiencia mística weiliana²². «Dios se agota, a través del infinito espesor del tiempo y del espacio, para alcanzar el alma y seducirla. Si ésta se deja arrancar, aunque no sea más que lo que dura un soplo, un consentimiento puro y completo, entonces Dios se alza con su conquista. Y entonces le toca a ella atravesar, esta vez a tientas, el infinito espesor del tiempo y del espacio en busca de aquél a quien ama. De esa manera el alma vuelve a hacer en un sentido inverso el viaje que Dios hizo hasta ella. Y eso es la cruz»²³. Cruz es un ir de Dios al alma y del alma a Dios, con todo lo humano y divino que ese itinerario depara.

Se trata de purificar de tal forma la existencia de los sentidos como forma de relación personal con Dios y con el mundo, que se haga de la experiencia de la cruz la aceptación de la salvación: «Saber que, como ser pensante y finito, yo soy Dios crucificado», llega a afirmar en esa página. Detrás de esa afirmación hay algo más que una *identificación* imposible entre lo que es Dios y lo que yo soy; hay un Dios que ha accedido a esta condición para que pudiéramos acceder a él, a pesar de la cruz. Después del grito de entrega de Cristo al Padre existe algo más que el silencio; existe el amor de Dios por el Crucificado, por todos los crucificados. Las dimensiones de la caridad de Dios en Cristo constituyen exactamente la entrega de Dios, no en poder, sino en debilidad. Por eso, exactamente, yo puedo ser también Dios crucificado. Y no hay mayor cercanía

²¹ E. STEIN, *La ciencia de la cruz*, Burgos 1989, 51.

²² C. REVILLA (ed.), *Simone Weil. Descifrar el silencio*, Madrid 1995, 64.

²³ S. WEIL, *La gravedad...*, 128.

divina que ésta ni tampoco mayor elusividad divina que ésta de la cruz. En cada ser humano crucificado el Dios encarnado continúa crucificado²⁴

Edith Stein vislumbra un horizonte casi similar. La cruz está ahí, la oscuridad del espíritu también. Pero «la purgación del mundo de los sentidos es como la irrupción de la noche en que todavía queda algo de la claridad del día. Por el contrario la fe se asemeja a la media noche en la que no sólo ha desaparecido la actividad de los sentidos sino también el conocimiento natural de la razón. Mas cuando el alma encuentra a Dios, irrumpe en su noche una como alba del nuevo día de la eternidad»²⁵. En el ocultamiento de Dios al alma comienza el encuentro del alma con Dios.

3. *Presencialidad como mutua tolerancia e irresistible atracción*

Dios y el alma, Dios en su presencia ineludible para la criatura, tienen que *so-portase*, llevarse mutuamente. Dios queriendo hacerse cercano y no pudiendo acercarse más de lo que la condición de su criatura le permite, para no poner en peligro ni la libertad ni la integridad de esta; la criatura por él y a él configurada, anhelando siempre un encuentro mucho más tangible y huyendo, sin embargo, de la entrega que ese encuentro le supone.

Si la presencia divina no fuera tan delicada, tan aparentemente elusiva, si su estar pendiente de lo creado y de lo salvado no tuviera un carácter tan tremendamente gratuito ¿quién podría soportarla...? Dios se nos va haciendo *memoria*, que no pesa, a fin de que podamos nosotros caminar libremente y libremente responder a la irresistible atracción que esa memoria provoca en lo más hondo de la existencia. Realmente, no necesitamos muchas definiciones doctrinales sobre Dios, pero sí estamos necesitando esa memoria.

La presencia ineludible de Dios *en y para* el ser humano tiene como rasgo fundamental el ser *aliento*, el carácter propio del Espíritu, y también *alimento*, lo propio de la presencia histórica del Hijo: presencia eucarística.

No sé como podría hacerse de estos rasgos, que a mí me parecen esenciales en la experiencia cristiana de Dios, dos elementos que fueran tenidos en cuenta por la razón incapaz de descubrir a Dios en este mundo y que pretende por ello mostrar la atracción del ser hacia Dios como una provocación deliberada y necesariamente antiteológica, entendiendo que «cualquier deconstrucción consecuente de la individualidad del hablante o *persona* humanos es, en el contexto de la conciencia occidental, una negación de la posibilidad teológica y

²⁴ Es obvio que no tal y como se dio en el Gólgota, pero sí por la identificación personal que Jesús hace de sí mismo con todo ser humano que sufre (cf Mt 25,31-46).

²⁵ E. STEIN, *La ciencia...*, 58.

del concepto *logos* fundamental a esta posibilidad»²⁶. La simbología cristiana encierra una visión claramente teológica y el símbolo no ha dejado, ni siquiera en nuestro tiempo y a pesar de la fuerte inflación, de tener una alta significatividad, aún para el campo de la razón filosófica.

Tanto el *aliento* como el *alimento* son símbolos que van mucho más allá de la deconstrucción del lenguaje. De cualquier forma están indicando algo que los trasciende: la vida misma. Y de eso se trata, de entender a Dios como la única posibilidad de vida del ser humano.

El carácter tolerante de la experiencia de Dios puede considerarse como una verdadera alianza entre la presencia que se da, y la ausencia que de él sentimos. La bipolaridad de ambos términos: presencia-ausencia, conforma lo que yo entiendo como lo *ineludible* e *irresistible* de la relación Dios-criatura. Puede que sea esto, precisamente, lo que hace que el discurso sobre Dios, filosófico o teológico, no haya perdido actualidad, y que Dios, a pesar de todo, pueda «experimentarse» como una presencia real y trascendente en nuestro mundo.

El Maestro Eckhart prefiere entenderlo así: «Un hombre perfecto tendría tanto pesar y repugnancia por separarse de Dios por una hora como por mil años. Y sin embargo, si la voluntad de Dios y la gloria de Dios exigieran que se separara de Dios durante mil años e incluso una eternidad, le sería tan fácil de soportar como si fuera una hora o un día»²⁷.

4. Presencia ineludible de Dios, esa «certidumbre que queda en el alma...»

Dios no es una presencia corpórea, pero es una *presencia*. Manuel García Morente, tras una fuerte experiencia de la presencia de «él» en la misma habitación en la que se encontraba, acude a la autoridad de Santa Teresa para advertir que lo que le había acontecido, a pesar de ser *un hecho extraordinario*, no era nada fuera de lo común respecto a otras experiencias de la presencia divina²⁸. Teresa de Jesús narra, efectivamente, en el capítulo 27 del *Libro de la Vida*, una experiencia de la presencia del Señor junto a ella que no encuentra apoyo en ninguna imagen exterior. No es una presencia que ella se haya esforzado por imaginar o materializar en su espíritu; le ha sido dada gratuitamente y en ello encuentra su veracidad: las imágenes le vienen al alma y, por su claridad, armonía y belleza, comprende que es «el poder de su Majestad» lo que las

²⁶ G. ARMENGUAL, o. c. 136.

²⁷ M. ECKHART, *Libro del consuelo divino* (Obras Escogidas, Barcelona 1998, 57).

²⁸ La conversión de Manuel García Morente tiene como base la experiencia viva de una *presencia* innombrable pero tan real como todo lo demás que le rodeaba. (Cf M. GARCÍA MORENTE, *El Hecho extraordinario*).

provoca. La presencia invisible se le impone con tal fuerza en la conciencia, que reconoce allí a Dios comunicándosele «no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma»²⁹ y a ella le hace experimentar una paz tal que ninguna otra cosa conocida, material o espiritual, puede otorgar. El contenido interior y la luz que esa presencia da ensancha el corazón a la medida de Dios e ilumina la mirada, haciéndola penetrante y trascendente a cualquier otra realidad: «en queriendo mirar algo particular se pierde», porque «no hay que quitar ni poner ni para verlo cuando queramos, ni para dejarlo de ver»³⁰.

La presencialidad de Dios, en su carácter de ineludible y de improgramable, es teofanía de Dios en nuestra pobreza. La conocida expresión de la santa «Búscame en ti, búscate en mí» no tiene nada de panteísmo místico; es más bien el resultado de una intimidad acompañada con el Misterio: se trata de acertar, o mejor, de dejar que Dios se ponga a nuestro paso y que nos ponga a su paso. Teresa es maestra en esta escuela. Basta con que echemos una mirada a sus escritos y nos dejemos impregnar por la fortaleza experiencial que transmiten sus palabras³¹. Estar con Dios no es algo que nos deje indiferentes, estar sin Dios tampoco. La relación con Dios, sea positiva o negativa, afecta todo nuestro ser, la raíz de la condición humana, aunque sea imposible de describir o siquiera de imaginar. Esto suscita la lectura mística de los siguientes versos:

«De tal suerte pudo amor,
alma, a Mi te retratar,
que ningún sabio pintor
supiera con tal primor
tal imagen estampar»³².

Lo primero que experimentamos al alejarnos de Dios, es el exilio interior, el estar lejos de sí mismo. Cuando Dios se convierte en un ser lejano, los valores más grandes de la existencia comienzan a sentirse como extraños, comenzando por la propia vida. Son muchas las personas que en nuestra época, en nuestra cultura, sienten a Dios como esa *presencia* absoluta y trascendente, pero no cabe duda de que la sociedad en su conjunto, más aún, las sociedades del llamado *primer mundo*, viven dominadas por un vacío existencial endémico, resultante del vacío que se le ha hecho a Dios en ellas. En nombre de la autonomía y de la libertad se ha perdido el contacto con la *presencia* que libera. No es que Dios nos haya dado la espalda, que haya eludido nuestra amistad, es que nosotros nos

²⁹ SANTA TERESA, *Morada VI*, 3,4.

³⁰ *Vida* 29, 2-3.

³¹ Un precioso estudio analítico sobre este testimonio en: J. MARTÍN VELASCO, o. c., 119-148.

³² *Vida*, 29, 2-2.

hemos hecho indiferentes a su oferta de intimidad divina. Teresa es una mujer que, no sólo se deja encontrar por Dios, sino que va en su busca, inquieta, andariega no sólo por los caminos de tierra, sino por los caminos del espíritu.

Se trata de buscar a Dios con ese cierto desasosiego que produce el amor. Buscarle, incluso, como presencia personal. A Teresa no le basta una imagen abstracta de Dios en su eternidad, necesita la presencia real del hombre Jesús. Su deseo-necesidad de Dios, tan hondamente acariciado y sufrido durante años, se le convierte en fuente de intimidad creadora. Vive la presencia con intensidad, a veces incluso de forma *visible*, aunque sea por poco tiempo y de forma indecible. La presencia de Dios la desborda. El Dios de Teresa no espera a que vayamos a él sino que viene, está ya con nosotros. Él es el amigo que busca nuestra presencia³³.

Concluyendo

Entiendo que para aceptar ese modo de ser de Dios, *presencia ineludible* pero a la vez *elusiva*, no queda más remedio que crecer de alguna forma en profundidad y en humildad.

La afirmación existencial del Otro, como presencia en quien y por quien radicalmente vivimos, se expresa en la hondura de la propia vida, no en la superficialidad de las cosas, o en la soberbia de los gustos y los placeres más o menos pasajeros. Se necesitan ojos iluminados con una luz distinta a la luz cegadora del ambiente que nos rodea y, desde luego, a la lógica de la razón que busca en la ilustración de las ideas, de la ciencia o de la técnica el único dios al que adorar. La presencia de Dios en nuestro mundo continúa sin ser cuestión de laboratorios ni de experimentos, es cuestión de vida y de corazón humano.

Con esta idea tocamos el núcleo de la conversión del ser. O nos convertimos a Dios o no tendremos consistencia alguna. Para quienes hemos hecho de la fe en Cristo, de la adhesión a él, nuestro modo de vida, Cristo-Hombre, ese que Teresa reconocía en la intimidad orante de su existencia y al que no renunció jamás, por más que las presiones de una cierta espiritualidad pretendieran orientarla hacia una negación de «lo humano» para avanzar en lo divino del encuentro con Dios, es realmente nuestra posibilidad de hablar algo acerca de la presencia que ni se ve con estos ojos, ni se toca con estas manos... «No somos ángeles, sino tenemos cuerpo... es gran cosa mientras vivimos y somos humanos, traerle humano»... Para ella, por mucho que creamos estar cerca de Dios, si

³³ Cf. sobre este tema: M. HERRAIZ GARCÍA, *La oración, historia de amistad*, Madrid 1981.

carecemos de la presencia de Jesús, «es andar el alma en el aire..., no tener arrimo»³⁴.

La de Jesucristo, pienso yo, es con frecuencia una presencia de Dios olvidada. ¿No será que los cristianos hemos hecho tal abstracción de la transcendencia de Dios que nos hemos olvidado que él «se hizo carne» en el Hijo? Un Dios tan cercano, tan igual a nosotros es un problema...

Realmente, la fe en la Trinidad divina sigue siendo un problema cristiano. No para los no-cristianos, sino para los que decimos creer en el Dios de Jesucristo³⁵. Y, en tanto lo sea, Dios seguirá siendo esa *presencia elusiva* de los filósofos, pero también la *presencia ineludible* de los místicos.

³⁴ SANTA TERESA, *Vida*, 22, 9.

³⁵ Esta queja la han expresado con frecuencia algunos teólogos cristianos como K. Rahner y J. Moltmann.