

LA HERIDA DE LA FE.

Entre presencias y ausencias de Dios.

Introducción

Se ha llegado a afirmar que la fe es un fruto logrado de la experiencia judeocristiana en la relación Dios-hombre¹, en cuanto que esta forma concreta de relación existía solo en forma larvada en las religiones anteriores. Sobre todo porque la fe, a diferencia de cualquier otra forma de trato con Dios, es la respuesta a una incisión de Dios en la historia del mundo, que sitúa al hombre ante una presencia indomitable que le ofrece en su propio dominio un futuro, por lo demás propio, que sólo adviene, sin embargo, en la relación personal con Él. Esto supone que Dios se hace presente en el mundo no en un espacio sagrado propiamente suyo, sino que se define a sí mismo como el que origina, sostiene y puede dar cumplimiento desde dentro al ser mismo de este hombre que se descubre asaltado por una presencia insospechada que le abarca en todas sus dimensiones y en todos sus espacios de vida y que se le ofrece como *partner* salvífico.

Ahora bien, esta relación salvífica no aparece descrita en los relatos de la Escritura como una relación de gozo inmediato. Por el contrario, existe en ella una mezcla de gozo e inquietud que proviene de los caminos a los que Dios somete la relación para que alcance la tierra abundante, la paz, la identidad.

Es una obviedad afirmar que la vida humana está atravesada siempre por el dolor, por una distancia dolorosa consigo misma que se reduplica al contacto con el misterio del mal que, tomando cuerpo en nuestra existencia, atraviesa todo trato con la realidad². Es en esta situación en la que el hombre espera una salvación que él no se puede dar, y es en esta situación donde adviene igualmente Dios a su presencia como liberador. Ahora bien, esta presencia que es causa de esperanza para el hombre, y esto es lo que parecería resultar extraño, se convierte pronto en un insospechado camino que parece exasperar el drama de la existencia³.

¹ “En este pequeño pueblo, perdido en un rincón, se produce un hecho inmenso, el nacimiento de la fe”, dice Van der Leuwe (citado por B. Sesboüé, *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del s. XXI*, Madrid 2001, 49).

² Una poesía de Miguel Hernández sintetiza especialmente bien esta situación humana: “Llegó con tres heridas:/ la del amor,/ la de la muerte,/ la de la vida./ Con tres heridas viene:/ la de la vida,/ la del amor,/ la de la muerte./ Con tres heridas yo:/ la de la vida,/ la de la muerte,/ la del amor”.

³ “Nacimiento, maravilla, consciencia, diálogo... como formas de la vida llevan consigo una fractura, una herida, sufren un remolino de sustracción, un proceso de desilusión. En todas ellas se abre de par en par el torbellino de la muerte [...] Por eso no se puede hablar de la criatura sin tocar el dolor –y sin ser tocado por él [...] Y ¿Dios? ¿Cómo aparece en el dolor? Y ¿qué Dios? De un lado, la fe en Él exaspera la conflictualidad y el dolor de ser; es más, junta otras formas de diferencia y laceración que el pecador no conoce: la distancia infinita entre la esfera divina y la humana, entre santidad y pecado, promesa y realidad vivida y sufrida, entre experiencia banal y proyecto de fe, entre Dios totalmente otro y un Dios cercano, encarnado, entre fraternidad y

Es esta presencia paradójica de Dios en la vida del hombre la que nos proponemos analizar. Una presencia que lleva al hombre a la alabanza a través del llanto, a la tierra de abundancia a través de la sequedad del desierto, al enaltecimiento máximo a través de la humillación radical, a la vida a través de la muerte⁴. Por eso “la fe siempre tiene algo de ruptura arriesgada y de salto [...] nunca fue una actitud que por sí misma tenga que ver con lo que agrada a la existencia humana”⁵.

El hombre de fe es así un hombre herido, asaltado en su propio dominio por una realidad que no controla, que además se presenta como absoluto y absolutamente ineludible a la relación personal ofreciendo la plena identidad al precio de la renuncia a la total posesión de sí, ya que el movimiento que configura la identidad del hombre en relación con el mundo es *el dominio* (Gn 1, 28). Esto no puede vivirse en un primer momento sino como una herida. Pero, al hablar de Dios, el creyente habla de la bendición original, de la salvación, de la vida realizada. ¿Es posible unir en un discurso coherente estos dos ámbitos?

Sería fácil plantear esta cuestión si habláramos de un Dios griego que juega con los hombres, aun estando de su parte y protegiendo su vida finalmente, pero hablamos del Dios cristiano que se ha revelado no solo como absolutamente a favor del hombre, sino que ha sufrido esta misma paradoja en sí a través de la encarnación.

Este es el ámbito de nuestra reflexión que quiere pensar la fe en su proceso de realización, un proceso que debe integrar varios momentos diferentes para llegar a su madurez. Por tanto hablaremos de una *dimensión* de la fe, es decir, no de todo el espacio de su realidad, y además de una dimensión *segunda* (formal) en el sentido que no es la central, que podría definirse por la bendición adveniente de Dios reconocida y aceptada por el hombre, sino de la forma concreta en la que esta fe llega a sí misma en el drama de lo humano. La presencia de Dios aparecerá como una incisión en la vida del hombre que este sentirá como intromisión dolorosa en un primer momento, además posteriormente aparecerá marcando una escisión con el mundo que será igualmente dolorosa.

1. *El hombre de fe*

Si hacemos un breve recorrido por las figuras de fe que aparecen en la Escritura, empezando por Abraham, podemos comprobar que no sería una afirmación gratuita el decir que el hombre de fe es siempre un hombre herido. En el caso de Abraham, antes de dejarnos fascinar demasiado de prisa por la promesa, podemos ver como esta tiene como condición un previo desgarramiento, el desarraigo de tierra y parentela. Este desarraigo permanecerá en él como herida sin cerrar más que simbólicamente: la *tierra fecunda* prometida tendrá como único signo de cumplimiento el pequeño terreno de la *tumba* de Sara, y la *descendencia incontable* se mostrará en un hijo adquirido a duras penas y asediado por la muerte. Además, parece que el desgarramiento inicial que Dios produce para afirmarse en su promesa no habrá curado cuando Abraham se despida de la existencia. Por otra parte, y permaneciendo en estos primeros compases de la historia de la salvación, ¿qué

filiación”, en E. Salmann, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, 33-35.

⁴ “La extrema grandeza del cristianismo procede del hecho de que no busca remedio sobrenatural contra el sufrimiento, sino un uso sobrenatural del sufrimiento”, en S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994, 120.

⁵ J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 2001, 49.

decir de Jacob en el que se reconoce la bendición justo por la cojera que le ha dejado su lucha con Dios? (Gn 32, 23-32).

Si pensamos ahora en los profetas bastaría fijarnos en Moisés, en Elías o en Jeremías en los que la presencia de Dios parece caer como un fardo en sus vidas de tal forma que su vocación se realiza en un proceso de acrisolamiento en el que la desesperación roza por momentos los límites de lo soportable⁶.

Si nos movemos a las narraciones didácticas de la Escritura podemos resaltar los personajes de Job o Jonás como tipos de creyente en agonía. Se trata de hombres marcados por una presencia de Dios que solo parece (o apunta al menos) a ser una bendición a través de un camino penoso de quiebra de sus afirmaciones más seguras que les deja sin referencias humanas e incluso de relación con el Dios que conocían.

Ya en los relatos sobre el origen de la humanidad del Génesis el acceso al propio ser humano del hombre, que es mediado por la presencia de Dios, se presenta como una presencia hiriente si nos guiamos por el sentimiento de Eva, del que se hace solidario Adán. La presencia de Dios está mediada por un mandato (Gn 2, 16-17) que hiere en lo más profundo del hombre su tranquilidad paradisiaca al someterla a una verdad difícilmente asumible: *no lo es todo*⁷. El mismo Adán lleva la marca en su cuerpo físico al faltarle una parte de su costado (Gn 2, 22), herida que Dios provoca para llevar la vida a su plenitud, pero que pronto, en Caín, se experimentará como una herida mortal, cuando vea a su costado separado con una bendición que ya no es suya (Gn 4, 3-7).

Pero sigamos y recordemos fuera de la Escritura, a san Juan de la Cruz que vaga herido por la presencia ahora ausente de Dios pidiendo, mendigando casi, esa muerte que da vida⁸ o, por si a alguno le pareciera que esta herida por ser de amor no es una llama que consume, que agota, que *duele...*, que solo es una herida poética volvamos la vista a san Francisco que termina su itinerario de encuentro con Cristo pasando por una agonía que debe asumir en un amor que se imprime, en el proceso de su acrisolamiento, en las llagas físicas con las que Dios le responde, como si Jacob hubiera visitado el monte Alvernia.

Esto nos lleva, por último, y como signo más evidente de cómo el hombre de fe es un hombre siempre herido, hasta el Crucificado, pues es en la cruz donde la revelación de Dios alcanza su mayor densidad en la acogida mortal por parte de Jesús de su ser Hijo. Recordemos la afirmación de la carta a los Hebreos: *siendo Hijo aprendió sufriendo a obedecer (la obediencia de la fe, podríamos decir)* (Hb 5,8).

La fe entonces no parece ser aquella aceptación pacífica de una presencia de Dios que coincide directamente con las necesidades con las que el hombre se encuentra en la vida, una aceptación de ciertas respuestas divinas que calman las preguntas y resuelve las necesidades que no dejan de aparecer en el tránsito de vida del hombre. La fe parece, más bien, una lucha de voluntades en la que el hombre debe aprender el amor frente a Dios en

⁶ Moisés lo mismo que Elías llegan a desearse la muerte frente al peso de la tarea encomendada por Dios que es lo que, sin embargo, les da su verdadera identidad (Num 11, 11-14; 1 Re 19, 1-8). Por otra parte Jeremías llega a maldecir el día de su nacimiento que le ha traído a esta vocación que sufre casi por encima de sus fuerzas (Jer 20, 7-18).

⁷ La presencia del árbol vivida como una sustracción que Dios realiza de un espacio humano es otra forma de contar, ahora mostrando la verdad del acontecimiento, la expulsión del paraíso, del lugar de la armonía anhelada, que no es otra cosa sino una profecía auto-cumplida.

⁸ “¡Oh llama de amor viva/ que tiernamente hieres/ de mi alma en el más profundo centro!/ Pues ya no eres esquiva/ acaba ya si quieres,/ ¡rompe la tela de este dulce encuentro!/ ¡Oh cauterio suave!/ ¡Oh regalada llaga!/ ¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado/ que a vida eterna sabe/ y toda deuda paga!/ Matando, muerte en vida has trocado”.

un camino no poco tortuoso, alcanzando así su verdadera altura. La fe se alcanza a sí misma, en su forma más perfecta en ese lugar existencial donde el hombre dista de sí mismo, donde aparece herido en la grandeza y belleza de su vida por la falta de su plenitud, donde el hombre muere ante un Dios *eterno*. Si la vida en sí parece obligarnos a aceptar la muerte, Dios aparece llevando esta experiencia al límite.

Oigamos al apóstol san Pablo que al hablar de la creación afirma que ha sido “condenada al fracaso por aquel que así lo dispuso...” (Rom 8, 20) refiriéndose a Dios. Terrible afirmación que pone en tela de juicio esa especie de cuento de hadas que circula, más allá de lo deseable, sobre la acción de Dios en el mundo. Si bien san Pablo marca como destino de este sometimiento de la creación a su propia corrupción la manifestación final de la filiación divina, nada de esto es fácil de ver a primera vista, de comprender en el primer tacto con lo concreto de nuestra realidad.

Un último apunte antes de proponer más orgánicamente nuestras reflexiones. ¿Qué pensar del bautismo que nos define como partícipes *in fieri* de la muerte de Cristo para participar de su resurrección? Antes de respirar la vida divina uno deberá aprender (¡si es que se puede!) a ahogarse en la vida humana: a consumirse en un cuerpo mortal que le desgarrará antes de consumarse y para consumarse. El mismo nacer a la vida eterna debe realizarse en la forma de un parto y en él la nueva respiración irrumpe siempre agónicamente.

La bendición de Dios que, en cuanto creyentes, reconocemos no solo en nuestra mera existencia, sino al ver acrecentarse nuestra vida por los bienes de todo tipo que el mundo nos proporciona (la belleza y riqueza de la naturaleza, la bondad de las relaciones, la bendición de las cualidades propias...) debe pasar por el monte Moria y aprender que Dios solo alcanza a bendecirnos totalmente cuando soltamos todo, absolutamente todo, lo que nos religa a la vida como bendición, aceptando esta forma de sacrificio que Dios parece pedir a toda la realidad y que no es otra cosa que la entrega o auto-inmolación confiada del propio futuro a Dios. El último paso será la entrega final de la vida en confianza: *Loado seas, mi Señor, por la hermana muerte...*⁹. Entonces, en Dios mismo, *la noche será clara como el día*, pero en este camino quizá apenas si sabemos decir, frente a esta fe que se nos pide, más que aquel *largo me lo fiáis...* de don Juan que no sabía sacrificarse y, por tanto, no podía recibir el amor que da la vida.

2. Un paso hacia atrás: la fe herida.

El teólogo y el hombre de Dios han de admitir que las reflexiones anteriores apenas tengan relevancia o incluso interés en la actualidad, pues en primer lugar lo que está herido parece ser la misma fe en un hombre que, hoy por hoy, no se deja herir por ella y que en realidad no es “ni radicalmente cristiano ni radicalmente ateo sino que, exacta y honradamente, lo único que hace es esquivar una decisión diáfana”¹⁰. Además en el

⁹ Madeleine Delbrêl, en unas reflexiones sobre las características del cristiano de hoy afirmaba entre otras: “No solo es feliz de vivir, sino que es feliz de morir, porque morir es nacer a la eternidad, porque todo hombre será juzgado por el amor de Dios, por la justicia compasiva de Dios; no solo porque la creación es hija de Dios, sino porque su belleza, incluso sabotada, es indestructible; no solo porque el hombre está sumergido en los bienes de Dios, sino porque Dios solo permite el mal para que de él nazca un bien mejor”, en *La alegría de creer*, Santander 1997, 129-31 (131): «El cristiano, un hombre insólito».

¹⁰ K. Rahner - K.-H. Weger, *¿Qué debemos creer todavía? Propuestas para una nueva generación*, Santander 1980, 15-16.

contexto de la propuesta evangelizadora, este aspecto, quizá con toda la razón del mundo, ha de situarse en un segundo momento, pues no es fácil mostrar de inicio esta herida como ese *suave cauterio*, del que hablaba san Juan de la Cruz en su poema *Llama de amor viva*.

Esta herida de bendición se manifiesta siempre en segundo lugar, cuando la fe es puesta en cuestión por la propia vida y afronta su mayoría de edad. Entonces aparece la prueba, la tentación de volver a los mundos ilusorios de una fe que se infantiliza a sí misma o dar un salto demasiado rápido a la vejez escéptica o cínica de un agnosticismo que se amputa sus máximos anhelos. Y mucho me temo que vivimos sin apenas solución de continuidad entre estos dos mundos.

Hemos de decir que la fe (ese encuentro de lucha y bendición) ha sido presupuesta en nuestra cristiandad con una ingenuidad digna de mejor causa y se ha concentrado su vivencia en un credo a afirmar, unas normas a seguir y unos ritos a cumplir. Todo ello nos ha llevado a adentrarnos en territorios de in-experiencia de la fe donde no sabemos hablar de ella porque no es claro que sea nuestro propio territorio¹¹. En esta situación realmente extendida, dejar la fe no supone realmente nada, como puede comprobarse en las nuevas (y no tan nuevas) generaciones. Vivimos así mucho más en una distancia con Dios fruto de la in-experiencia que en el regazo de esa herida de su *ausencia ardiente*¹². Por eso no hay anhelo, por eso el discurso creyente no encuentra eco ni siquiera entre los que se dicen creyentes.

Hace unos años apareció en la prensa la noticia de que un escalador que se había aventurado solo en la montaña había quedado atrapado en una grieta por uno de sus brazos sin posibilidad de soltarse. Al cabo de cinco días él mismo se cortó el brazo por la muñeca y consiguió volver. Al pensarlo parece imposible realizar este gesto por el dolor que puede producir, pero cuando la carne está gangrenada o sometida a cierta torsión aparece mucho menos sensible, incluso llega a perder toda la sensibilidad. A nuestra cultura parece haberle pasado lo mismo. En la relación con el Señor se ha producido un colapso al reducir este encuentro a ideología, moral o religiosidad ritual, torsión que nos ha insensibilizado hasta hacernos finalmente insensibles a la pérdida de la fe o incluso festejarlo¹³. Esta situación es absolutamente extraña a la fe verdadera, pues el que vive en verdad de la presencia del Señor no puede prescindir de ella aunque solo sea para una discusión (o incluso un

¹¹ “La debilidad de nuestra predicación consiste, a menudo, en que mezclamos interiormente con una complejidad que es una contradicción en sí mismas, las certezas personales nuestras y lo que para nosotros es aceptación silenciosa, humilde quizá, perezosa con frecuencia, indiferente, a veces, de verdades que aún no nos pertenecen”, en A. Bloom, *La experiencia, la duda y la fe*, Madrid 1972, 9.

¹² Se trata de una expresión de Hölderlin que recogemos del título del libro que Thaddée Matura dedica a la distancia de Dios con el mundo y los caminos de acceso a Él.

¹³ Subrayando esta idea A. Bloom comentaba hace unos años: “Los creyentes [de países de cristiandad] se encuentran con que *tienen* una fe sin *poseerla* íntimamente, una fe que se les ha transmitido de generación en generación, y que han recibido sin crítica, sin oposición, pero también sin una aceptación que la integre en lo más profundo de su ser”, en *La experiencia...*, 5. Es por esto, continuaríamos nosotros, por lo que cuando algunos la han criticado abandonándola finalmente, han apuntado solo contra la superficie dejando atrás sus antiguas creencias y quedando configurados por una especie de *estar de vuelta sin haber ido* a sus fuentes. Describiendo esta misma situación que termina por hacer que la fe no motive, fascine, entusiasme... y que se abandone progresivamente, comentaban Rahner y Weger: “que nadie me venga con que en la actualidad no se puede, razonable y honradamente, creer en Dios ni ser cristiano ... Pero allá dentro, allí donde propiamente debería arder algo, no arde nada; allí donde debería surgir la voz del gozo y la alegría no hay más que silencio y vacío”, en *¿Qué debemos...?*, 12.

rechazo blasfemo) como parece el caso de Job y Jonás o, por poner un referente actual, Nietzsche.

Esta *distancia de in-experiencia* de la que hablamos ha hecho que aquellas afirmaciones que se dan tanto en el creyente como en el des-creyente como tentación en uno o afirmación en otro sobre la *inutilidad* de Dios, su *tiranía* y su *incredibilidad* se conviertan en tópicos¹⁴ y no en *piedras de tropiezo* donde uno pueda caer en los brazos de Dios incluso luchando contra él, como Pablo. Es en estos ámbitos donde el hombre de fe debe entablar la lucha: dominando yo el espacio del mundo, Dios es inútil, pero ¿puedo ocupar siquiera todo mi espacio?; si yo me creo a mí mismo Dios aparecerá como un tirano que arrebatara mi libertad, pero ¿puedo yo negar la estructura misma con la que me encuentro y sus deseos propios?; si me remito a mi experiencia del mundo Dios será lo irreal, lo in-creíble, pero ¿puedo negar la referencialidad de mis anhelos, mis sueños, mi fantasía... puedo olvidarme de mi imposible identidad propia replegándome solo sobre mis fragmentos de ser sin dejar de ser yo mismo?

Por eso quizá es necesario que los creyentes afrontemos el tema de nuestra fe apartando por un momento tantas actividades que nos entretienen a la puerta de Dios mismo para, desnudos ante Él, afrontar la lucha, aunque tengamos que reconocer que también nosotros, los creyentes, tenemos miedo a esta herida que infringe Dios mismo para trasplantarnos su misma vida.

3. *La herida de la fe*

Vamos a pasar ahora al núcleo de nuestra reflexión que intentará mostrar en qué sentido la fe puede denominarse herida en una de sus dimensiones fundamentales. Es importante subrayar que esta experiencia se produce al deshacerse el sentimiento, la idea, la presencia de Dios en cuanto Dios coincidente con mi necesidad. Por tanto la herida se produce por la presencia de un reverso de Dios desconocido que ahora se hace con el control y que se separa de mi existencia dejándola frente a un mundo y a un Dios ambos misteriosos, no dominables, no reducibles a mí que, sin embargo, necesitaría. Aparece entonces una especie de vacío o distancia apenas franqueable en la misma unión o relación del hombre consigo mismo, con el mundo y con Dios, a los que parece no poderse renunciar para ser aquello que pretenden los dinamismos de nuestra existencia. Nos acercaremos sucintamente a las formas en las que se impone esta distancia con Dios, que es al mismo tiempo distancia del hombre consigo mismo, lo cual hace realmente significativa esta herida.

Para situar bien las afirmaciones debemos empezar por el principio. La fe vive, en su primera y básica formulación, como una apertura espontánea a algo que se reconoce como fuente de la bendición originaria del mundo y de uno mismo. Adviene junto con la sorpresa de la existencia en sí misma, sin razón, por pura gracia, pues así somos dados a nosotros mismos y nos es dado el mundo. Es la percepción atemática de un origen y un destino propios imposibles de fundar, sin embargo, en nosotros mismos; la percepción de una grandeza superior al mero vivir sobreviviendo impulsados, como lo estamos desde nosotros mismos sin haberlo elegido, hacia una realización con sentido de la existencia... Esto va de la mano, en el hombre creyente, de la afirmación de que este origen es un Dios personal. Dios se ha acordado de él, lo ha pensado, le ha dado la existencia y la libertad para elegirse en diálogo con Él en medio de una realidad sobreabundante de vida y

¹⁴ Esto hace que muchas de las conversaciones o discusiones sobre Dios en nuestra cultura sean meramente divertimentos estéticos para pasar el rato, diálogos que no llevan a ningún sitio.

significado. Lo primero en la fe es el *estoy aquí* sin que esto haya dependido de mí y por tanto el saberse referido a una acción de gracia. Esto es lo que narran los relatos de creación en sus primeros pasos al describir la posición del hombre en el paraíso.

Sin embargo pronto esta situación se pierde y el don se hace ambiguo porque debe convivir con la limitación y pérdida de ese mismo don. Quizá aquí es donde adquiramos la primera conciencia de nosotros mismos y, por eso, Dios aparece dibujado en Eva como *el que da y el que sustrae* (Gn 3, 2-3). Dios que ha aparecido en la experiencia del hombre como dador de vida, tierra y destino... se muestra como el que parece interrumpir el camino de su apropiación, atrayendo en el hombre la posibilidad de un rechazo frontal si pierde de vista la vida dada, ámbito global desde el que se interpreta la limitación. Este es el movimiento de seducción de la serpiente en estos mismos relatos (Gn 3, 4-5).

Por tanto, Dios aparece en la experiencia creyente *creando un espacio de decisión* sobre su propia realidad, en el que puede revelarse como posibilidad suprema de consumación de la vida o como límite absoluto de esta misma vida. Esta ambigüedad no se romperá más que en la opción de fe¹⁵.

Podríamos decir que existe una fe innata, atemática, que se remite a la presencia de mi vida y todo lo que ella supone ante mí, que responde a la pregunta por un sentido global en el que parezco estar situado y debo situar mis decisiones para que tengan sentido y futuro, que es lo que presuponen al realizarse. Un sentido que debe sostenerse en un fundamento misterioso, sobre-natural que nunca deja de acompañar al hombre obligándole a estar a la altura de sí mismo. Este fundamento no propio y, no obstante, fundamental es la presencia misteriosa de Dios¹⁶.

Sin embargo, esta experiencia no es identificable con la fe explícita aunque es en ella donde esta tiene su fundamento humano universal. Entre estos dos momentos, el de una fe pre-temática que configura los quehaceres del hombre en el mundo y el acogimiento de una presencia subyacente que suscita este movimiento y pretende llevarlo a cumplimiento a través de la historia, se encuentra la confesión de fe: *aquí estoy*, es decir, el reconocimiento de Dios como aquel que sale a mi encuentro en el camino de la historia para hacerse compañero, guía y consumidor de mi propia existencia, y es finalmente reconocido como origen y destino último de mi vida y de la vida del mundo. Este *aquí estoy* dado por parte del hombre responde, en la experiencia judeo-cristiana, a una representación de Dios en el mundo no ya solo como fundamento, sino como actor en diálogo histórico, en alianza, donde el hombre descubre sus posibilidades más altas, lo que llamamos revelación o historia de salvación.

Esto supone que cuando se experimente la desaparición de Dios o del Dios conocido como referencia de fundamento y de historia se viva como un *abandono* (ser olvidado en el

¹⁵ Refiriéndose a la situación donde se va imponiendo una especie de ateísmo social, González de Cardedal afirmaba algo que podría decirse igualmente de este momento personal de fe del que hablamos: "Momento histórico con doble filo, bien para olvidar definitivamente su nombre o bien para redescubrirle con la originalidad de todos sus rasgos personales: como el Dios viviente, el terrible, el que ama, el que voca, el que salva, el que condena [...] instante de salvación este de nuestros días para recordar que Dios como todo ser personal solo es cognoscible en la medida en que se revela y que frente a su revelación solo es posible una respuesta: la fe", en O. González de Cardedal, *Meditación teológica desde España*, Salamanca 1970, 141-60: «Noche oscura del alma individual y ateísmo colectivo» (147).

¹⁶ Cf. K. Rahner, *La gracia como libertad*, Barcelona 2008, 15-37: «Dios, una palabra breve». También F. Sebastián, *La fe que nos salva. Aproximación pastoral a una teología de la fe*, Salamanca 2012, 17-34: «Corazón inquieto».

mundo) o una expulsión (ser arrojado al mundo) tanto en el creyente como en el no creyente: en el primero manifestándose como una herida en el amor acontecido en el encuentro personal, en el segundo como una herida en su propio fundamento que queda vagando en el infinito abismo su no-poder-ser-por-sí y, sin embargo, estar obligado a fundar su propia acción e identidad¹⁷. Esta situación es de obligado paso pues el hombre siempre tiene que afrontar su propia falta de consumación en sí que se revela finalmente en la muerte¹⁸.

Veamos ahora cuáles son las formas o lugares existenciales donde se muestra esta herida de la fe. Las formas de este espacio donde Dios deja al hombre herido en su presencia a la espera de un encuentro final donde se consume la realidad personal. Esta incisión por la que Dios se presenta como distancia creada tiene varias formas que globalmente pensamos que se pueden sintetizar en las cinco siguientes.

El muro de la facticidad.

Como hemos intentado mostrar Dios es, cuando es considerado realmente como Dios, fundamento de la realidad y no una parte más de ella. Dicho de otra manera, en nuestra relación con el mundo, es decir, con nosotros mismos en cuanto estamos-aquí y con el mundo en cuanto estamos-en-él (sin que se puedan separar ambos aspectos), no tenemos acceso directo a Él¹⁹. Es en una especie de experiencia con las experiencias, en una especie de sentido de la totalidad donde se da a conocer el misterio de Dios permaneciendo como lo diverso, lo distinto, lo indescriptible, lo indefinible, pero a la vez como lo único que sustenta la realidad de lo real y sustenta mi sentido en ella. Esta experiencia en cuanto decisión de acogerse y confiarse personalmente a este misterio de la realidad que funda la existencia y que queda explicitado en la confianza en el sentido, en el futuro de la acción humana, queda sometida a crisis a cada momento por la facticidad mortal de la realidad, por su fragmentariedad, por la caducidad de cada una de sus partes y de sus historias.

La continua transformación del cosmos en la que nada permanece, la fragmentariedad de la historia en la que esta va muriendo en cada momento... obligan a la

¹⁷ “El creyente solo puede realizar su fe en el océano de la nada, de la tentación y de lo problemático; el océano de la inseguridad es el único lugar que se le ha asignado para vivir su fe; pero no pensemos por eso que el no creyente es el que, sin problema alguno, carece sencillamente de fe [...] también él duda de su incredulidad, de la real totalidad del mundo que él ha decidido explicar como un todo”, en J. Ratzinger, *Introducción...*, 43-4.

¹⁸ “Los que habitan en el tiempo, distintos por razón de nacimiento, de posibilidades y de experiencias, son solidarios en la pobreza, en cuanto que todos por igual son arrojados a la muerte”, en B. Forte, *La esencia del Cristianismo*, Salamanca 2002, 25.

¹⁹ “Dios no es «algo» que junto con otras cosas pueda ser incluido en un «sistema» homogéneo y conjunto. Decimos Dios y pensamos la *totalidad*, pero no como la suma ulterior de los fenómenos que investigamos, sino como la totalidad en su origen y fundamento absolutos; el ser al que no se puede abarcar ni comprender, el inefable que está detrás, delante y por encima de la totalidad a la que pertenecemos nosotros con nuestro conocimiento experimental [...] Dios significa el fundamento incondicionado y condicionante que es precisamente el misterio santo en eterna inabarcabilidad”, en K. Rahner, *La gracia...*, 25-26. Con otra forma expresiva, afirma Ratzinger: “Entre Dios y el hombre hay un abismo infinito; porque el hombre ha sido creado de tal forma que sus ojos solo puedan ver lo que no es Dios, y Dios es, por tanto, el esencialmente invisible para los hombres, el que cae siempre fuera del campo visual humano [...] Dios es aquel que queda *esencialmente* fuera de nuestro campo visual, por mucho que se extiendan sus límites”, en *Introducción...*, 48.

fe a entregarse paradójicamente a un fundamento y a una compañía que, sabiéndose necesaria, parece negarse a sí misma por la vía de los hechos. Dios queda a distancia de sí mismo en el hombre que no ve nunca su historia y su realidad como una en forma consumada, es decir, plena y permanente.

El creyente, que experimentó en una especie de susurro silencioso aquella presencia que daba sentido a todo, se encontrará ahora aturdido por el ruido que el cosmos y la historia provocan con su continuo movimiento (*panta rei*). Incluso cuanto todo hable de Dios, todo a la vez se lo ocultará pues la realidad del mundo solo deja ver directamente su propia presencia²⁰.

Esto es así porque cada realidad y cada acción de Dios en el mundo a través de la historia re-vela a Dios, le da a conocer en una presencia fugaz, inasible, que parece escaparse dejando al hombre en pena ante las cosas concretas que muestran y ocultan al mismo tiempo esa presencia. Es esta la experiencia descrita poéticamente en las primeras estrofas del *Cántico espiritual* de san Juan de la cruz en su diálogo con las criaturas.

El creyente entonces habrá de afirmarse en la fe en un fundamento del que dista ontológicamente de forma que no se puede mostrar a sí mismo, sujeto como está a su propia historia fragmentaria o, como afirmaba Ratzinger en la cita reseñada, “en el océano de la nada”.

El peso de la violencia y el sufrimiento.

La segunda forma tiene que ver con la presencia del sufrimiento en la vida humana. El mundo está demasiado atravesado por el mal y el sufrimiento como para que las palabras de bendición del discurso creyente no aparezcan heridas y no estén siempre a un paso de hacerse irreverentes ante el hombre que sufre. El creyente sabe que siempre está ante Dios que se le presenta ya de inicio en la mediación de su propio cuerpo como creador. Por tanto cuando este mismo cuerpo esté atravesado por el dolor y amenazado por la muerte parecerá ser Dios mismo quien se ha separado de él (Sal 104, 29), quien golpea o maldice rechazando y dejando la propia vida a expensas de ese enemigo que es la muerte siempre acechante. La otra alternativa sería que esta fuente de bendición fuera simplemente una ilusión. Este es el arco interpretativo que se dibuja desde Job hasta el doctor Rieux²¹.

La pregunta que corroe entonces al hombre es ¿puede ser Dios fuente de vida y amor (de bendición) cuando me experimento a mí mismo (o a los otros) como depositarios de dolor, muerte y odio? Nadie ve a Dios antes de morir (Ex 33, 20) y esta muerte con todo

²⁰ Un pequeño texto de las *Últimas conversaciones* de santa Teresa de Lisieux se hace absolutamente relevante por la trayectoria de su fe, como testimonio del lugar donde se produce esta lucha: "Una noche, en la enfermería, se sintió llevada a confiarme sus penas más que de costumbre. ¡Si supierais qué espantosos pensamientos me asedian! Rogad por mí, para que no escuche al demonio que intenta persuadirme de tantas mentiras. Es el razonamiento de los peores materialistas el que se impone a mi espíritu. Más adelante, con incesantes y nuevos progresos, la ciencia lo explicará todo naturalmente, se conseguirá la razón absoluta de todo lo que existe y que todavía es un problema, porque quedan muchas cosas por descubrir..." en *Obras completas*, Burgos 2006³, 980. Y otro: "Sueñas con la luz, con una patria aromada con los más suaves perfumes; sueñas con la posesión eterna del Creador de todas estas maravillas; crees que un día saldrás de las nieblas que te rodean. ¡Adelante, adelante! Alégrate de la muerte, que te dará, no lo que tú esperas, sino una noche más profunda todavía, la noche de la nada", en *Idem*, C 6v, 280.

²¹ Médico de la novela *La Peste* de Albert Camus.

su cortejo de demonios se ofrece al hombre como prisma donde la figura de Dios parece deformarse volviéndose bifronte (arbitrario dador de vida y muerte, de bendiciones y maldiciones) o bien parece difuminarse porque se muestra como irreal en cuanto Dios con poder absoluto de vida.

El creyente habrá de afrontar siempre una contradicción no resoluble teóricamente, una paradoja que solo se resuelve en la entrega confiada a Dios que se muestra distante en cuanto creador y consumidor, ya que el sujeto parece de-crearse, deshacerse y no termina de alcanzarse en sí mismo sino en el otro que ahora parece desaparecer con su misma muerte.

La reticencia de la libertad.

Una de las preguntas que han ido elevándose a partir de la ilustración como piedra de tropiezo de la fe es si la presencia de Dios no elimina la posibilidad de libertad en el hombre. Si su palabra es absoluta sobre mí, ¿acaso puedo ser yo mismo? Desde el existencialismo de Sastre hasta las últimas afirmaciones de los posmodernos el camino de la auto-generación de lo humano se ha configurado como comprensión mayoritaria de nuestra cultura.

En este contexto se percibirá la libertad como un movimiento de desarraigo de cualquier instancia o propuesta de verdad previa que siempre se comprenderán como intentos de imposición que roban la decisión propia y por tanto la identidad.

Bajo esta comprensión, que en nuestra cultura se ha extendido más como sentimiento que como una reflexión teórica, la experiencia de Dios con la que el hombre se puede encontrar deviene una fuente de de-sustanciación, una especie de lugar de des-hacimiento de sí que hay que eliminar²². Sin embargo, cuando falta Dios la humillación de la libertad se produce igualmente, aunque esta vez sin un tribunal paterno que acepte el recurso contra sí mismo, como tenía Kafka.

Esto supone que el hombre está obligado a elegir entre dos situaciones que parecen presentarse como contradictorias con su mismo actuar: o bien elige la afirmación de un Dios que ofreciendo contexto y sentido a la dirección del actuar parece anular su libertad, o bien elige su negación quedando preso de la indeterminación absoluta de su acción que no tiene más sentido que su presente fugaz, eliminando en él esa elevación sobre toda otra realidad mundana que le da su misma elección moral posibilitada por la libertad²³. Cualquiera de las dos situaciones, presencia reconocida y por tanto esclavitud humana, o inexistencia de Dios decidida y por tanto difuminación de lo humano, se muestra como una

²² Analizando este tipo de rechazo de Dios Adolphe Gesché dice que en esta perspectiva Dios aparece como “una alienación, ya que si no soy yo por mí mismo, me veo desposeído de mi ser [...] el hombre tiene miedo a perder su ser y su identidad al creer en Dios, sobre todo en un Dios del que tuviera necesidad”, en *El destino*, Salamanca 2001, 45-46.

²³ En este sentido Bruno Forte afirma que “el asesinato del padre es una especie de gesto ritual, una acción tendente a asegurar la propia independencia y autonomía. Ello es inseparable de una sensación de angustia [...] pues] equivale a exponerse todavía más al abrazo de la nada. Es como experimentar una orfandad infinita”, en *La esencia...*, 28. En este libro el autor ha tomado como inicio de su propuesta de comprensión esta situación de lucha de identidades como *escenario del tiempo* en que vivimos (17-23). Por otra parte, habla de un segundo ámbito, lo que llama *los escenarios del corazón*, determinado por la facticidad de la muerte (25-30). El tercer ámbito queda más lejano al tema que estamos reflexionando: la universalidad del cristianismo en relación a otras experiencias religiosas

herida abierta en la paradójica posición del hombre en el mundo. Decida afirmar su presencia o su inexistencia, Dios se presenta como una herida por acción u omisión en cuanto que parece anular al sujeto con su existencia o al in-existir abandonarlo al sinsentido de una libertad para la nada. Parece no haber término medio entre la tiranía paterna que roba la identidad y la orfandad insignificante en medio de la nada.

Es superando esta incisión por la que el hombre debe pasar donde Dios deberá hacerse verdadero en la relación con el hombre. Es en ella donde el hombre adviene a sí en su verdad y grandeza otorgadas: *el que se humilla será ensalzado* (Lc 14, 11)²⁴.

La huida del pecador.

Otra forma de esta herida se presenta en la humillación que siente el hombre ante Dios por su propia historia de pecado al interpretar la compañía de su santidad como una acusación. La altura de miras que ofrece la presencia de un Dios que somete a una ley de santidad o de humanidad absoluta al hombre, el umbral ante el que le sitúa para ser él mismo parece no ser otra cosa que una afilada hoja que hiere la carne mediocre de la existencia del hombre concreto. El hombre no es capaz de ofrecerse desnudo a la presencia de Dios, pues siente cómo su mirada le humilla, le define como el que no está a la altura de la posición en el mundo que le ha sido otorgada. Así el hombre huye a un mundo sin Dios donde cree encontrar un poco de paz. Sin embargo, como ha mostrado la psicología clínica de las sociedades poscristianas, la morbosidad de la culpa hiere aún más mortalmente a quien no es revestido por Dios en la humillación de la confesión de esta culpa (Gn 3, 21). El no creyente se encuentra igualmente herido por el encuentro con su misma existencia que no es capaz de elevarse hasta la esperanza que le habita de ser perfecto, santo, bueno, digno... pero sin refugio en la acusación misma como lugar de posible respuesta, de esperanza *sub contrario*. La negación de esta herida hiere aún más profundamente al hombre, pues le deja a distancia de sí mismo, obligándole a vivir en la superficie fangosa de su miseria aceptada como su propia identidad o en una culpabilización sin vías de escape.

La experiencia de Charles de Foucault es significativa, pues en el afrontamiento de una vida de pecado de la que no sabe escapar y en la que es juzgado como indigno en su conciencia tanto por Dios como por él mismo, la humillación en la recepción del perdón a la que le somete el sacerdote ante el que va sin saber si tiene fe, da a luz en él a Dios²⁵. Nada distinto, por otra parte, de lo que había dejado constancia el salmista²⁶. Dios aparece de nuevo como herida y como salvación final de esa misma herida cuando esta se acepta.

²⁴ José Luis Vázquez cita esta afirmación de Charles de Foucault: “La fe es incompatible con el orgullo, con la vanagloria, con el amor de la estima de los hombres. *Para creer hay que humillarse*”, en J. L. Vázquez Borau - J. Paraire Ferrer, *Carlos de Foucault y convertidos del s. XX*, Madrid 2009, 22 (el subrayado es nuestro).

²⁵ B. Sesboüé, *Creer...*, 57-58: «La conversión de Charles de Foucault». Muy significativa es la humillación que siente san Jerónimo en su vida de asceta por ser incapaz de alcanzar la santidad ante Dios y por tanto la participación en su vida, la presencia sin distancias ante Él. En este contexto escucha de Dios que lo único que aún no le ha dado han sido sus pecados para que pueda perdonarlos. Esto es lo que le dará la presencia permanente de Dios en su vida.

²⁶ *¡Feliz el que ha sido absuelto de su pecado y liberado de su falta! ¡Feliz el hombre a quien el Señor no le tiene en cuenta las culpas, y en cuyo espíritu no hay doblez! Mientras me quedé callado, mis huesos se consumían entre continuos lamentos, porque de día y de noche tu mano pesaba sobre mí; mi savia se secaba por los ardores del verano. Pero yo reconocí mi pecado, no te*

La libertad de Dios

Una última forma de esta herida está relacionada con lo que podríamos llamar la libertad de Dios. Es decir, la experiencia de la fe no coincide con un estado consecutivo a una actitud adecuada del sujeto o de las condiciones suficientes para que pueda darse. La experiencia de Dios se realiza como encuentro de dos libertades irreductibles la una a la otra, de tal forma que Dios y el hombre tienen sus propios tiempos y la libertad de entrega de cada uno no se puede pensar desde la necesidad o la oportunidad del otro.

No es fácil de explicar el porqué y no es fácil encontrar razones para la ausencia de Dios cuando el creyente se ha entregado ya a él o cuando el creyente tiene la apertura necesaria(?) para recibirle. Hay que reconocer, sin embargo, que existe una distancia, sostenida por Dios mismo, entre el comprender que puede existir y creer en Él, entre el amarle y someterse a su voluntad y reconocer su presencia actual. Esta situación se convierte en el creyente en una herida ya que sin Dios ya no hay nada para él y, a la vez, Dios mismo parece remiso a ocupar por el momento todo el espacio que se le ha entregado y en el que se le necesita²⁷.

Después de la descripción sucinta de las formas de esta herida provocada por Dios, por acción u omisión, habrá que decir que la fe verdadera no se alcanza si no es sobrepasando este nivel. Una fe que no atravesase este árido valle se muestra aún como una interpretación del mundo a la medida de las necesidades primarias del intérprete sin alcanzar la verdad real de Dios y del hombre. Dios se manifiesta, sea directamente o indirectamente, en la comprensión que el sujeto hace del mundo como absoluto que define en sus límites (por tanto, su identidad), lo cual será interpretado como una bendición o como una maldición, pero siempre con posterioridad a *la prueba* donde este debe llegar a ser él mismo. Esta prueba coincide pues con el vacío que el hombre percibe en sí y que experimenta como una incisión, como una herida en su vida provocada por Dios, diría el creyente²⁸. De esta manera, tanto la fe como la increencia son respuestas humanas a una situación común, a una experiencia de necesidad ante la que el mismo hombre se interpreta de forma diversa según lo que crea que es el camino de realización de su identidad plena.

escondí mi culpa, pensando: 'Confesaré mis faltas al Señor'. ¡Y tú perdonaste mi culpa y mi pecado! (Sal 32, 1-5).

²⁷ El caso de la beata Teresa de Calcuta es paradigmático. Oigámosla: “En mi corazón no hay fe-ni amor-ni confianza- hay tantísimo dolor-el dolor del anhelo, el dolor de no ser querida. -quiero a Dios con todas las fuerzas de mi alma-y sin embargo allí entre nosotros-hay una terrible separación.-Ya no rezo más-pronuncio las palabras de las oraciones comunitarias-y hago todo lo posible por sacar de cada palabra la dulzura que tiene que dar.-Pero mi oración de unión ya no está ahí.-Ya no rezo.-Mi alma no es una Contigo-y sin embargo cuando estoy sola en las calles-Te hablo durante horas-de mi anhelo por Ti.-Qué íntimas son aquellas palabras-y sin embargo tan vacías, porque me dejan lejos de Ti”, en B. Kolodiejchuk (ed.), *Ven, sé mi luz. Las cartas privadas de «la santa de Calcuta»*, Barcelona 2008, 238-9.

²⁸ “Es necesaria una representación del mundo en la que exista el vacío, con el fin de que el mundo tenga necesidad de Dios. Eso entraña dolor. Amar la verdad significa soportar el vacío y, por consiguiente, aceptar la muerte. La verdad se halla del lado de la muerte [...] Quien por un momento soporta el vacío, o bien obtiene el pan sobrenatural, o bien cae. El riesgo es terrible y hay que correrlo, e incluso exponerse a un momento sin esperanza. Pero no hay que arrojarse a él”, en S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Madrid 1994, 61-2: «El vacío» (62).

Esta es la razón por la que la noche oscura de la fe, que no es sino la vivencia de una herida siempre presente que aparece ocupándolo todo, se sitúe tan cercana a la increencia radical, pues deja al hombre en el vacío de su propia auto-fundamentación, de su propia capacidad para darse destino y cumplimiento. El hombre es arrancado en ella de la placidez con que vivía en la superficie de su condición creatural o finita (como queramos decirlo) llegando a tocar la verdad de Dios en su condición de no-mundo, de no-ser-nada-de-la-creación/del-mundo²⁹. Entonces, la herida puede hacerse en el sujeto desesperación, superficialidad ausente de sí mismo o persistencia en un, diríamos, insensato y sublime amor sin fundamento asible y, por tanto, sin futuro constatable, que no es sino el anhelo, el hambre, la espera de Dios, como bien ha descrito Simone Weil³⁰. La fe aparece entonces como imposible y necesaria dejando al sujeto escindido. El hombre de fe acepta esta herida como el lugar propio donde Dios se hace Dios. Esto no le sosiega, pues a partir de entonces toda realidad objetual o personal queda crucificada en su propia inconsistencia (cuantitativa y cualitativa, de ser y de amor) hasta que Dios mismo la resucite en su propio ser. El creyente sabrá que, a partir de este momento, solo la esperanza es el fundamento de su vida, que ella será la fuente de paz, paz siempre asaltada por la falta de armonía del mundo. El deseo de muerte que encontramos desde san Pablo hasta san Juan de la cruz y santa Teresa habla de la mezcla de dolor y paz que habita en el corazón creyente, y de la que no se puede librar³¹.

Es importante subrayar que es en este espacio, cuando Dios parece retirarse de la vida del hombre presionándole hacia su propia identidad creatural hasta el límite de grandeza y pequeñez, donde el hombre tiende a responder huyendo de esta herida a través de la idolatría. Esta se configura en dos formas, una creyente y otra atea. La una deforma a Dios hasta reducirle a una realidad más del mundo dominable por el hombre a través de una ideología teológica y ritual. La otra convierte una realidad terrena en espacio de redención o compensación de la propia experiencia de impotencia en el mundo. Así nos encontraremos que Dios se convertirá en un instrumento del sistema humano de organización total (ideología religiosa) o una realidad se convertirá en absoluto al que someter la propia vida pues, aparece como potencia de solución de cada distorsión de la vida (el dinero será el analogado principal de esta forma). Mientras que en el ámbito vacío de la idolatría el hombre se siente siempre protegido, en la fe el hombre se sabe siempre vulnerable, a la intemperie, pues sabe que el mundo es mundo y que la muerte debe cumplir su papel (de parte de Dios?)³².

²⁹ “Entre Dios y el hombre hay un abismo absoluto: el hombre ha sido creado de tal manera que sus ojos solo pueden ver lo que no es Dios, y Dios es, por tanto, el esencialmente invisible para los hombres, el que cae y siempre caerá fuera del campo visual humano [...] por mucho que se extiendan sus límites”, en J. Ratzinger, *Introducción...*, 48.

³⁰ “En una época como la nuestra la increencia puede ser un equivalente de la noche oscura de san Juan de la cruz si el creyente ama a Dios, si es como el niño que sabe que hay pan en alguna parte, pero que grita teniendo hambre”, en S. Weil, *A la espera de Dios*, Madrid 2004, 128.

³¹ *Para mí la vida es Cristo y morir una ganancia, pero si continuar viviendo en este mundo va a ser un trabajo provechoso...* (Filp 1, 21-22); “Esta vida, que yo vivo/ es privación de vivir,/ y así se continuo morir,/ hasta que viva contigo:/ oye mi Dios, lo que digo,/ que esta vida no la quiero,/ que muero, porque no muero” del poema *Vivo sin vivir en mí*.

³² “Los grandes reductores, los grandes ateos no han sabido llegar hasta el fin de la tierra. En ese borde de la tierra está el horror y la pulsación del Espíritu. En el fin del hombre está el horror y la imagen de la eternidad”, en O. Clement, *El otro sol: itinerario espiritual*, Madrid 1983, 56.

4. *La acción de Dios como apertura del mundo o incisión vivificadora en él*

Adentrémonos ahora un poco más en la experiencia creyente. En ella el sujeto se sabe siempre *coram Deo*, ante Dios. Esta experiencia, sin embargo, para acontecer en un espacio de verdadera relación personal debe ser precedida por la asunción de un nacimiento mortal, de una distancia que posibilita la relación. Quizá volviendo la reflexión hacia el proceso del nacimiento biológico y biográfico del ser humano pueda entenderse esta afirmación.

El hombre en este nacimiento al mundo que le lleva a sí mismo debe desprenderse de esa primera existencia fusional en la que lo es todo. Por otra parte la madre ha de hacer lo propio. Esto se realiza a través de una separación que hiera, que sitúa al hombre en un espacio de vulnerabilidad al que este se siente arrojado y que tendrá que aprender a dominar en sus límites propios. Sin embargo este corte es vivificador en tanto que es lo único que le permite ser él mismo, lo único que puede darle identidad biológica y biográfica. Ahora bien, esta diferencia a la que el nacimiento somete a todo hombre, esta entrega a sí mismo, no le es suficiente. Deberá comprender que nunca podrá ser completo en sí haciéndose consciente de que su desarraigo era necesario pero insuficiente para adquirir identidad. Deberá comprender que ha de volver a la dependencia, eso sí, siendo ahora él mismo en libertad.

Esta comprensión del nacimiento humano del hombre se hace analogía de la dependencia creatural de Dios, como pone de manifiesto san Pablo en Romanos 8. El creyente vive con una cierta naturalidad el encuentro consigo mismo de la mano de Dios, es decir, la afirmación de que procede de él, de que es criatura. Sin embargo esta comprensión tiende a entenderse de forma fusional, está marcada por una especie de sentimiento de inmunidad frente a la muerte, es decir a la dependencia, de tal forma que el encuentro con esta dependencia última con la que está marcada la criatura y que consiste en que no se puede sostener a sí misma, va a ser vivida, a partir de un momento determinado, de manera agónica hasta que se nazca a la nueva vida, que es lo que pide Cristo a Nicodemo. Este nacimiento definitivo necesita la aceptación de la vulnerabilidad, de la fragmentariedad de la vida, de esa incapacidad para ser una realidad completa en sí que queda patente en la muerte y que se va expresando de mil formas en la vida del hombre. Ella, sin embargo, no lo es todo, sino que es el lugar por excelencia de encuentro con el don primigenio (amor creador) y con el don absoluto (amor consumidor). De ello se pueden ir encontrando signos en la propia experiencia humana, de lo que deja constancia simbólicamente el relato en el que el vacío del costado de Adán se experimenta como el lugar de una bendición ante la presencia de Eva.

Este es el nacimiento que continuamente se interrumpe en la vida del hombre y el que debe ser retomado en un nuevo nacimiento que acepte la herida que produce el parto como herida de amor hacia la vida plena. Y es aquí donde se sitúa la lucha de fe que todo creyente ha de afrontar para encontrarse con la salvación de Dios. Y es aquí donde el hombre aprende igualmente a amar, ya que fe y amor están configurados por la misma lógica de distancia y comunión.

Esta herida no es sino la propia finitud en cuanto espacio y tiempo dados y por definir en *acogida* del propio ser y en *entrega* de este a los otros. Esta herida está destinada a la creación del amor fuera de Dios pues solo esta distancia permite la entrega en libertad

y gratuidad. Por ello la fe en Dios y el amor a los otros como cualidades donde el hombre queda definido van de la mano³³.

La fe deberá definir al hombre como hombre en recepción de su ser, justo cuando quiere ser más él mismo en dominio de la realidad; como hombre habitado por un fundamento último que lo define sosteniéndolo gratuitamente. Es la gratitud entonces la que define la fe, una gratitud que ha superado la prueba del desarraigo y ahora, incluso frente a la muerte, se hace fuerte en el creyente que se reconoce habitado por una inagotable fuente de vida. La fe no será, por tanto, en primer lugar, una afirmación de contenidos varios, sino la personal aceptación de esta radicación última que me define y por tanto me posibilita esperar mi vida cumplida de su mano³⁴. En su expresión cristológica pueden verse, por un lado la afirmación de Mt 11, 27: *Todo me ha sido entregado por mi Padre*, y por otro la de Juan 7, 37-38: *Si alguno tiene sed, venga a mí y beba, el que cree en mí, como dice la Escritura: de su seno correrán ríos de agua viva*.

Por otra parte la fe definirá al hombre a través de una segunda expropiación de sí, justo cuando más quiera ser él mismo, ya que le pedirá la entrega de su propia vida a los otros, tal y como él la recibe gratuitamente. La fe entonces queda definida por el amor creativo, suscitador de posibilidades para todos en el mundo, dejando atrás todo deseo de sujeción de la propia vida, deseo que ahora se sabe inútil y generador de angustia y violencia. Esta renuncia al dominio propio deberá ser llevada por la fe al extremo paradójico de perder la vida o entregarla a un futuro definido solo por el amor como verdad del mundo, un amor que solo en la muerte se hace vida (Jn 12, 25: *El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la guarda para una vida eterna*). Su expresión cristológica está sintetizada en la afirmación de Jesús: *He venido para que tengan vida y la tengan en abundancia* (Jn 10, 10b).

La gratitud y la proexistencia (la alabanza y el amor) son pues las que manifiestan que el hombre ha nacido de nuevo. El hombre después de este penoso nacimiento aprende a reír de nuevo como los niños. He aquí el camino de la infancia espiritual que nada tiene que ver con melifluas predicaciones sobre el amor de Dios. La herida se convierte en lugar donde el hombre puede decir con una alegría eterna: ahora sé que Dios es *carne de mi carne*, llevando a su significación plena el encuentro de Adán y Eva. Entonces aparece la comunión originaria que funda una paz y una fortaleza que sobrepasan toda adversidad³⁵.

³³ Eduardo Casas comenta al hilo de la poesía de Miguel Hernández ya citada que existen “tres heridas fundamentales: *La de la vida, la del amor y la de muerte*. Yo agregaría una cuarta: *La de Dios*. Excepto que la *herida de Dios* esté contenida también en la herida de la vida, en la herida del amor y en la herida de la muerte. Para encontrarse con Dios habrá que dar con la propia herida. En nuestra herida y desde ella hallamos al Dios herido de amor por nosotros. En el encuentro con Dios la herida de vida, muerte y resurrección no puede sino ser la *herida de amor*”, en «La herida abierta entre Dios y el hombre», en www.eduardocasas.blogspot.com.es (12-11-2012).

³⁴ “«Ante el más allá de sí mismo, el hombre -escribe K. Rahner- tiene dos posibilidades: no querer dejar la casa limitada de lo que se le da de forma aparentemente clara, o confiarse a ese más allá, darse sin angustia a él para experimentarlo como paz única, luz eterna». A este dejarse aprehender por el Misterio llama Rahner éxtasis. La confianza fundamental ante este Misterio próximo e indisponible es el acto fundamental de la fe, que está por debajo de todas las posibles diferenciaciones”, en J. Martín Velasco, *La experiencia cristiana de Dios*, Madrid 1996, 40 (nota 4).

³⁵ Un ejemplo especialmente claro es el poema de Santa Teresa *Vuestra soy*. He aquí algunos versos: “Dadme muerte, dadme vida:/ Dad salud o enfermedad,/ Honra o deshonra me dad,/ Dadme guerra o paz cumplida,/ Flaqueza o fuerza a mi vida,/ Que a todo digo que sí./ ¿Qué mandáis hacer de mí?/ [...] Muéstrame la Ley mi llaga,/ Goce de Evangelio blando,/ Esté penando o gozando/

La vida de fe es aquella dimensión que abarca la existencia entera en la que el contacto natalicio con el mundo, donde nos descubrimos con una grandeza efímera, va transformándonos en hijos amados, es decir, en hombres y mujeres que se saben referidos a Dios, que por un acto gratuito que los ha llamado a la existencia, y en el que pueden confiar haciendo de cada muerte un acto de amor, es decir, de entrega de la propia vida a quien puede transfigurarla acogiénola en su propio ser. La fe en su radicalidad no es sino un *éxtasis permanente* que nos identifica eternamente y que se ha de vivir en un *da-sein herido*³⁶.

5. La mistagogía cristológica de la fe: fijos los ojos en Jesús (Hb 12, 2-3)

Decíamos al principio de nuestra reflexión que el hombre creyente es siempre un hombre herido. La figura central donde esto queda patente de un modo definitivo es en la escena de Cristo en el enlosado: *Ecce homo* (Jn 19, 5). El evangelista Juan muestra una verdad a través de una situación paradójica. Este hombre revela la verdad del Dios vivo siendo él mismo la verdad del hombre. Ahora bien, esto que se afirma de su humanidad se puede afirmar de su fe. Si vamos al evangelio de Marcos podemos ver cómo la fe se muestra finalmente en su radicalidad en la pronunciación de la palabra *Abba* en medio de una agonía mortal en Getsemaní (Mc 14, 32-35) y queda esta convertida en un grito en la cruz en medio de una afirmación donde Dios aparece como fundamento de la vida y de la muerte, en una tensión entre presencia y ausencia que marca el morir de Cristo (Mc 15, 33-37)³⁷.

Es en esta situación en la que se dice la verdad de Dios (*Abba*) a través de la ofrenda de la vida mortal a su voluntad³⁸. La fe alcanza entonces su consumación pues al arraigarse el hombre en Dios en el momento de su propia pérdida define toda su existencia como fundada, como filial, y a la vez, manifiesta como en espejo la forma de ser de Dios en cuanto existencia que funda la vida con un don de sí al que el creyente se entrega, lo que equivale a hablar de su amor fontal o su paternidad. El hombre entonces se consume en la fe justo cuando parecía consumirse en su vida. Esto es lo que se afirmará luego cuando la presencia resucitada de Cristo muestre como signos de su identidad unas cicatrices ahora convertidas en signos de vida, de superación de la muerte y el odio por arraigo en Dios.

Por tanto, no le queda al creyente otro camino de consumación del propio ser que la *vida en Cristo*. La fe deberá configurarse como un camino de seguimiento-imitación de Cristo en el que vayamos adquiriendo su misma posición existencial ante el Padre. El mismo, según la fe, no es sino el Hijo eterno de Dios que ofrece esta posición a la humanidad a través de su encarnación para que los hombres vinculados espiritualmente (en el Espíritu) a él podamos alcanzar aquel destino en el que se nos concibió: el destino de

Solo Vos en mí vivid./ ¿Qué mandáis hacer de mí?/ Vuestra soy, para Vos nací,/ ¿Qué mandáis hacer de mí?''.

³⁶ En la filosofía de Heidegger el *da-sein* es la situación en la que el hombre siempre vive y se encuentra consigo mismo, previa a su propia decisión, en una situación espacio temporal frente a la muerte.

³⁷ Cf. E. Manicardi, «Esperienza e silenzio di Dio nella morte di Gesù secondo Marco», en *Parola, Spirito e Vita. Quaderni di lettura bíblica, n° 30: Esperienza e silenzio di Dio*, Bologna 2012, 105-19.

³⁸ *Abba* podría significar entonces: Padre, origen in-originado, fundamento vivo y permanente del ser, lugar de constitución continua de la identidad... al que se puede entregar ese futuro que se escapa al hombre de su propio dominio desgarrándole.

hijos en el Hijo a través de la carne finita. Un destino que ahora cualifica el sentido de la *corrupción que nos esclaviza* en el camino hacia la filiación (Rom 8, 18-23).

El hombre de fe debe injertar su vida en Cristo, situándose en su misma posición existencial en la que todo comienza, según el relato del bautismo y las tentaciones, con la entrada en un mundo donde gracia y distancia doliente de la gracia aparecen unidas. El don con el que nos encontramos al descubrimos en nosotros mismos se topa con la propia condición mortal del mismo, y la acción de gracias primera ha de transformarse en una entrega distante a ese origen que parece haberse retirado. Es aquí donde acogemos definitivamente nuestra identidad, donde Cristo puede dárnosla, pues es en este espacio intermedio en el que aprendió a ser Hijo en un agradecido y doliente camino histórico (en espacio y tiempo, en ámbito mortal) para enseñarnos y posibilitarnos serlo en este camino hacia la filiación (Hb 5, 8).

San Macario de Egipto afirma que el hombre que se siente arrebatado por la presencia de Dios aún no vive en la fe. Es, por el contrario, cuando, del mismo modo que el mar se retira de la playa Dios se aparta y el hombre ya no goza de la actualidad de la experiencia de Dios aunque esta le ha dejado marcado en su más íntimo centro, cuando puede recordar pero no provocar la experiencia participativa de vida con Dios, cuando la experiencia de Dios se convierte en fe³⁹. Esto no es sino una analogía de la misma experiencia creatural donde la toma de conciencia de la criatura coincide con la experiencia de no encontrar un fundamento manejable. La experiencia de Dios se hace densa precisamente en esta ausencia de una presencia fundante en nosotros mismos donde Él se manifiesta como lo diverso, lo inasible, en la espera de ese fundamento que consume el anhelo de ese amor que el creyente ha tocado fugazmente en el tacto con su ser más íntimo, con su hondura más radical⁴⁰.

A veces sube la marea y las aguas de Dios nos empapan en un contacto fugaz al contacto con la vanidad del mundo, sin embargo sostenido, o al contacto denso con cualquier realidad del mundo que muestra un reflejo tan verdadero de Dios como imposible de pronunciar⁴¹. Y así vamos caminando en su presencia bajo su ausencia. Otras veces, por el contrario, la tierra que pisamos se seca y caminamos sedientos bebiendo arena como si fuera agua en espejismos de este mundo olvidando que este desierto de Dios que es el mundo es siempre una invitación al amor (Os 2, 14).

³⁹ A. Bloom, *La experiencia...*, 7-8.

⁴⁰ En este sentido afirma P. Tillich: “Si percibimos a Dios como el ausente ya tenemos un saber de él; tenemos una vivencia de su *no-estar-con-nosotros*, algo así como percibimos un sitio vacío dejado por alguien que era de los nuestros y nos ha abandonado... Es posible que el ausente retorne y recobre el sitio que le pertenecía”, citado por O. González de Cardedal, *Meditación teológica...*, 160. En forma positiva, pero sin perder su abismal distancia, lo describe Teilhard de Chardin: “Así, pues, acaso por vez primera en mi vida (¡yo, que se supone medito todos los días!), tomé una lámpara y abandonando la zona, en apariencia clara, de mis ocupaciones y de mis relaciones cotidianas, bajé a lo más íntimo de mí mismo, al abismo profundo de donde percibo, confusamente, que emana mi poder de acción. Ahora bien, a medida que me alejaba de las evidencias convencionales que iluminan superficialmente la vida social, me di cuenta de que me escapaba de mí mismo. A cada peldaño que descendía, se descubría en mí *otro personaje, al que no podía denominar exactamente, y que ya no me obedecía*. Y cuando hube de detener mi exploración, porque *me faltaba suelo bajo los pies, me hallé sobre un abismo sin fondo, del que surgía, viniendo yo no sé de dónde*, el chorro que me atrevo a llamar ‘mi’ vida”, en *El medio divino*, Madrid 2008, 43 (los subrayados son nuestros).

⁴¹ San Juan de la Cruz lo expresa bellamente en su *Cántico Espiritual*: “Y todos cuantos vagan,/ de ti me van mil gracias refiriendo./ Y todos más me llagan,/ y déjame muriendo/ un no sé qué que quedan balbuciendo”.

En medio de este itinerario hay dos espacios en los que la herida de la fe es confortada. La liturgia y la vida comunitaria. En la primera aparecemos recogidos por la confesión de fe de la Iglesia, de tal manera que podemos escuchar las palabras de Cristo que atraviesan esta distancia imposible de acortar entre Dios y el hombre para unirnos a sí. Verdad esta que ninguna metafísica podrá nunca aclarar del todo y que solo se escribe en el corazón de los sencillos (Mt 5, 8). Es la eucaristía el verdadero *éxtasis* creyente en el mundo.

En la segunda este espacio de sequedad última de la vida que nadie puede saciar con las aguas de esta vida (Jn 4, 13) se muestra envuelto por signos de gracia que reflejan el lugar donde siempre tendremos un puesto, más aún, que se hacen testimonio de que Dios mismo, que abre el corazón de los otros a mi vida, es Él mismo un corazón abierto a mi vida⁴². Esta vida en comunidad es especialmente importante que se defina por la acogida a los más pobres, pues es entonces reflejo de la universalidad con la que Dios crea y salva y de la fe en Él más allá de los apegos a este mundo que somos en primer lugar nosotros mismos.

Liturgia y vida en común, oración y misericordia, fe y amor... he aquí el lugar donde la herida con que Dios ha marcado el mundo se puede descubrir como impulso hacia Él y se puede soportar mientras Él, en su amor que lo sostiene todo, no lo *sea todo en todos* (1Co 15, 28).

Publicado en *Almogaren* 51 (2012) 19-44.

⁴² Como comentamos, Eva frente a Adán es en cierta medida sacramento de Dios mismo, como deja bien claro la afirmación de la sacramentalidad del matrimonio o la simbología esponsal de la relación de Cristo con la Iglesia.