



¿Y SI DIOS NO FUERA PERFECTO?

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD SIMPÁTICA

José Laguna

Índice:

1. Dime con qué Dios andas y te diré como rezas y vives
2. Sed perfectos como Dios es ¿Perfecto?
3. Practicad la justicia como Dios es justo
4. Jesús y la herejía de su acción
5. Hacia un método simpático
6. Contemplativos en la acción por la justicia

Notas

Cuestionario para el diálogo

José Laguna, teólogo y músico. En la actualidad trabaja como educador en la *Asociación Semilla* para la integración social del joven. Es colaborador de *Cristianisme i Justícia*.

El presente Cuaderno es provocativo. Algunos lo consideran parcial, desmedido en su contraposición entre lo que el autor llama la espiritualidad espacial (que denuncia como evasiva) y la espiritualidad simpática (con la que el autor simpatiza).

Vivimos, *socialmente*, tiempos débiles (ligeros, si traducimos literalmente *light* de tantas bebidas globales). Y *eclisialmente*, tenemos el peligro de volver a talantes espiritualistas de hondura discutible, y que pretenden olvidar la “vuelta al mundo” que provocó el Pentecostés del Vaticano II. Metz ha denunciado el peligro de crearse un “dios a la carta” o una “religión a la carta”, como una de las grandes tentaciones del momento.

La tesis (Dios es paz interior, salvación, vida para el hombre) nos cuesta poco de aceptar, aunque sepamos que el hombre es un ser que puede hacerse desgraciado buscando su felicidad. La antítesis (Dios no siempre es cómodo, Jesús no trae la paz sino la discordia, su Vida pasa a través de aparentes muertes...) nos cuesta mucho más de entender. El objetivo será siempre la integración de las dos posturas, o de los dos “talantes” extremos. Y una espiritualidad para la lucha por la justicia necesita absolutamente esta integración. Pero para ello, puede ser bueno que a veces nos recuerden la antítesis aunque eso haya de hacerse de manera pro-vocativa (palabra de raíces muy similares a las de la palabra pro-fética). Y la voz de los profetas nunca ha sido cómoda.

Que la incomodidad que estas páginas puedan provocar a algunos ayude a ajustar todo aquello que anda desajustado en nuestra búsqueda de Dios, y que nos ayude a verificar que esta búsqueda nos lleva –con la misma pasión– a la búsqueda de los hermanos más injustamente tratados.

Por su parte *Cristianisme i Justícia* desearía que el lector situara este Cuaderno en el horizonte de tres Cuadernos recientes, el del “diálogo interreligioso” (n. 97), el del “Tercer milenio como desafío a la Iglesia” (n. 91) y “La espiritualidad del Servidor” (n. 96 cap. 6). Los tres analizan también la inquietud del actual Cuaderno y tratan de resolverla en diálogo con el “mundo” y con las “religiones”.

Cristianisme i Justícia
octubre 2000

1. DIME CON QUÉ DIOS ANDAS Y TE DIRÉ COMO REZAS Y VIVES

“Póngase en una posición cómoda. Relájese. Trate de poner su mente en blanco. Aleje todas las tensiones y vaya pacificando su interior. Déjese inundar por la paz de Dios. Siéntase acogido y descanse en Su regazo...”.

Con demasiada frecuencia los métodos de oración que pueblan las estanterías de las librerías religiosas se limitan a la enseñanza de técnicas corporales y psicológicas de pacificación y unificación interiores, obviando la mínima reflexión teológica sobre el Absoluto al que se dirige dicha oración.

Detrás de esta reducción de la espiritualidad a un mero problema “técnico” está la convicción de que los orantes pertenecientes a una misma tradición religiosa comparten una única comprensión de Dios; ¿acaso no lo nombran todos del mismo modo?

La intuición que anima estas líneas parte de la sospecha de que aún coincidiendo en el mismo vocabulario para referirnos a la divinidad, puede ocurrir que en el sótano de nuestras creencias más profundas estemos nombrando y adorando a dioses diferentes. Esta pregunta por la calidad de nuestro lenguaje teológico no dejaría de ser una cuestión superflua si no creyésemos que una errónea comprensión del Dios en El que creemos tiene consecuencias desastrosas no sólo para nuestros modos de orar sino también para nuestra manera de vivir y, en último término, en nuestro compromiso cristiano con la suerte de los más desfavorecidos: dime con qué Dios andas...

Los métodos oracionales no son neutros, todos presuponen una precomprensión de la divinidad; es más, no pocas veces el dios al que se reza responde a una proyección inconsciente del propio modo de orar. Así por ejemplo, los sistemas de inspiración oriental no sólo nos aportan sus valiosas técnicas de relajación profunda, silencio del corazón, armonía, desasimiento de la realidad, etc., sino toda una cosmovisión religiosa que incluye la afirmación de un Dios desasido de la realidad, garante de la armonía, silencioso y situado más allá de toda sensibilidad.

No cuestionamos los beneficios que la sabiduría oriental aporta a nuestra estresada cultura, ni su innegable revalorización de aspectos más pasivos y receptivos de la experiencia espiritual que, aunque presentes en nuestras grandes escuelas místicas, habían sido sepultados bajo el hielo de una religión excesivamente doctrinal y moralista. Ahora bien, admitiendo todos estos aspectos positivos debemos preguntarnos por el “rostro del dios oriental” para no caer en espiritualidades perversas que pueden consagrar la permanencia de estructuras sociales injustas. No tenemos nada que objetar a la búsqueda de la armonía interior como medio para relacionarse con un Absoluto

“armonioso”, la espiritualidad cristiana admite sin excesivos problemas la “armonía” como un atributo de Dios. Sin embargo, cuando en culturas como la hindú ésta armonía cósmicosocial supone la inmutabilidad tanto del orden natural como del social, se puede acabar legitimando el sangrante sistema de castas como una plasmación terrena de la armonía divina. Es en estos casos donde la reflexión teológica en su sentido más estricto de “discurso sobre Dios” adquiere su verdadera dimensión.

La teología no es un juego especulativo para espíritus ociosos sino una responsabilidad exigida por los millones de “intocables” que, desde todo el planeta, se preguntan por qué si en el mundo cada vez son más los hombres y mujeres que se preocupan por alimentar la dimensión espiritual de sus vidas, su suerte de desheredados no parece cambiar.

Sólo preguntándonos por los fundamentos teológicos de nuestra espiritualidad podemos evitar los peligros de místicas desencarnadas que alienan a los individuos introduciéndolos en paraísos de cartón piedra y convierten nuestras oraciones en una ofensa para aquellos hermanos para los que el sobrevivir día a día constituye su mayor aventura.

2. SED PERFECTOS COMO DIOS ES ¿PERFECTO?

El evangelista Mateo lo dice claramente: “Sed perfectos como vuestro Padre del cielo es perfecto” (Mt 5,48), en ésta frase se condensa la meta de toda espiritualidad que no es otra que la de hacerse afines con el Absoluto al que se ora.

Pero, ¿en qué consiste la Perfección divina?, y ¿por qué nuestro empeño en cuestionar dicha perfección? Vayamos por partes.

Al encerrar el imperativo mateano entre signos de interrogación no queremos contradecir lo evidente y negar la “perfección” como esencial a la divinidad. Todo el mundo estaría de acuerdo en atribuir a Dios las cualidades de la perfección, la omnipotencia, el orden o la inmutabilidad.

Nuestra pregunta no busca tanto cuestionar la naturaleza divina sino llamar la atención sobre nuestro uso espontáneo del lenguaje religioso: ¿qué entendemos por perfección?, ¿qué imágenes proyectamos sobre Dios cuando lo nombramos como Perfecto? De qué entendamos por “perfección” va a depender no sólo una mayor precisión lingüística en nuestro afán por nombrar al Innombrable, sino que tendrá también unas consecuencias éticas; para ser perfectos como nuestro Padre del cielo, conviene aclararse a que tipo de perfección nos estamos refiriendo.

En la pregunta teológica sobre la perfección de Dios, el hombre y la mujer religiosos esperan encontrar una respuesta que les ayude a orientar sus vidas.

La primera aproximación a la definición mateana de la Perfección vendrá determinada por la delimitación del contexto en que lo usa el evangelista. De todos es conocido el carácter gestáltico del lenguaje, no comprendemos las palabras como elementos aislados sino siempre pertenecientes a un universo simbólico que les da sentido y coherencia.

El cortejo de palabras que en los primeros párrafos han acompañado a la “perfección”: “omnipotencia”, “orden”, “inmutabilidad”, crearon un campo semántico que orientaba la significación de la Perfección en una determinada dirección. Sin embargo, esta orientación de sentido que hemos atribuido espontáneamente puede llevarnos a afirmar un Padre que nada tenga que ver con el rostro de Dios que muestra el evangelista.

Mateo habla de perfección divina al interior de un discurso que comienza con las bienaventuranzas, continúa con la postura de Jesús ante la ley (habéis oído que se dijo..., pues yo os digo) y culmina con el amor a los enemigos como signo de la filiación divina: “Amad a vuestros enemigos, rezad por los que os persiguen. Así seréis hijos de vuestro Padre del cielo, que hace salir su sol sobre malos y buenos y hace llover sobre justos e injustos” (5,44).

El universo simbólico que orienta el significado de la “perfección” divina mateana poco o nada tiene que ver con la solemnidad de un orden o una omnipotencia que sugieren una inmutabilidad divina ante los avatares humanos. La alegría de los desposeídos ante

la promesa de heredar la tierra, la búsqueda de paz, la persecución en la lucha por la justicia del Reino de Dios, poner la otra mejilla como respuesta a la violencia, o dar el manto al que quiere quitarte la túnica, colorean una perfección divina más cercana a la misericordia que a la omnipotencia.

En este sentido, el paralelo de Lucas define más directa y claramente la cualidad de la perfección divina: “En cambio, amad a vuestros enemigos haced el bien y prestad sin esperar nada en cambio. Así será grande vuestra recompensa y seréis hijos del Altísimo, que es generoso con ingratos y malvados. Sed misericordiosos, tal como vuestro Padre es misericordioso”.¹ (Lc 6, 35-36)

Lo decíamos más arriba, en la puesta en práctica del imperativo evangélico: “sed perfectos como vuestro Padre del cielo es Perfecto” es vital aclarar en que consiste esa perfección.

No es lo mismo discernir la vida desde el principio de “hacer lo que Dios manda”, donde la Perfección de Dios coincide con la rigidez de un código moral eterno e inmutable; o situarse bajo el “principio de Misericordia” donde la Perfección se juega en el ejercicio de la justicia que, bajo determinadas circunstancias, puede llegar a cuestionar la validez de sistemas morales ortodoxos. Dos acercamientos al Misterio de Dios que generan espiritualidades y éticas completamente distintas: dime con qué Dios andas...

2.1. DE CÓMO DIOS LLEGÓ A SER “PERFECTO”

Tumbarse en el diván del psicoanalista

¿Qué preconceptos tenemos de Dios?, ¿por qué le atribuimos espontáneamente las cualidades de la omnipotencia, el sumo Bien, la omnisciencia, la inmutabilidad o la apátheia (ausencia de pasión)?, ¿de qué fuentes se alimenta nuestro imaginario sobre el Absoluto?

Para intentar responder a estos interrogantes invito al lector/a tumbarse en el diván del psicoanalista y acompañar al cristianismo en un ejercicio de regresiones paulatinas hasta llegar a su infancia y escuchar como nombra al Padre.

Ya en sus *primeros balbuceos*, el cristianismo se vio obligado a explicar sus comportamientos ante las sospechas de las autoridades romanas, y a justificar sus creencias ante el sabio mundo griego. Serán los Padres de la Iglesia los que saliendo al encuentro de aquellos helenos que no se dedicaban a ninguna otra cosa más que a decir o a oír la última novedad (cf. Hech. 17,21) se vieron obligados a utilizar el lenguaje de sus oyentes. En su bajada al Areópago, los cristianos se encontraron con el mundo de la filosofía: “Por su parte, también algunos filósofos epicúreos y estoicos entablaban conversación con él” (Hech. 17,18).

Y en éste diálogo, cómo no sentir cierto complejo de inferioridad al presentar un Dios celoso que se tenía que recordar su condición divina para no descargar su ira contra el hombre (cf. Os 11,9), a una cultura preocupada por cuestiones tan elevadas como el Ser y el devenir; o, ante la pregunta por el Dios desconocido (cf. Hech. 17,23), ¿no era ridículamente infantil presentar a Dios como un pastor preocupado por una oveja perdida o un padre senil que sale cada tarde a esperar el regreso de un mal hijo? Con esta mezcla de ímpetu misionero y baja autoestima intelectual, el cristianismo se zambulló en un diálogo intercultural tremendamente complejo, en el que el “Dios judío” quedó pronto revestido con el pret-à-porter de los conceptos griegos.

Ya en la *apologética judía* se empezó a aplicar a Yahvé expresiones que hasta ese momento se utilizaban para referirse al absoluto filosófico; así Filón de Alejandría, utilizando un vocabulario aristotélico y estoico, dirá que Yahvé es “incircunscrible”,

“indecible” e “inabarcable”.

En el contexto cristiano muy influenciado por el medioplatonismo, *Clemente de Alejandría* al afirmar que Dios no tiene nacimiento ni corrupción, no hará otra cosa que aplicar a Dios los términos que Platón utilizaba para caracterizar las realidades inteligibles por oposición a las realidades sensibles.

En esta línea de oposición entre lo sensible y lo inteligible (de consecuencias nefastas para la espiritualidad como veremos después) *Albinos* escribe: “Dios es inefable y alcanzable solo por el espíritu, ya que el no tiene ni género, ni especie, ni diferencia”, que no es sino la aplicación casi literal a Dios de lo que Platón dice del Ser: “El Ser no tiene nacimiento ni destrucción, es invisible e imperceptible a cualquier sentido; solo el intelecto a recibido el poder contemplarlo”. Por su parte, el converso *Justino* hablará de Dios con los mismos términos que los platónicos utilizaban para designar aquello que no tiene principio ni fin².

La misma helenización que se produce con el Padre va a tener lugar con el Hijo. En una cultura más preocupada por la cosmología que por la soteriología, la misión de la segunda persona de la Trinidad será la del orden y mantenimiento de la naturaleza de las cosas creadas. El Hijo de Dios será identificado con el “Alma del mundo” de Platón.

Algunas conclusiones del diálogo intercultural

Los ejemplos propuestos hablan por sí mismos. Detengámonos ahora a entresacar algunas conclusiones del diálogo intercultural al que acabamos de asistir. La primera consecuencia se sitúa al nivel del lenguaje: la caracterización “filosófica” de Dios no supone una aséptica traducción de conceptos judíos a griegos sino la traslación a un universo cultural totalmente diferente; como hace notar J. Danielou³:

“Para un judío decir que Dios es trascendente, es decir que es inconmensurable a toda realidad creada y, por lo tanto, incomprendible por un espíritu creado; pero, al mismo tiempo, supone afirmar que su existencia puede ser conocida. Para un platónico, decir que Dios es inefable, es decir que está más allá de todas las representaciones que el espíritu puede hacerse a partir del mundo sensible; pero es afirmar también que, si el espíritu llega a desprenderse de toda representación, puede aprehender la esencia”.

El lenguaje icónico utilizado por la Biblia para dar cuenta de la existencia de Yahvé, quedará suplantado por un lenguaje digital más preocupado por delimitar la naturaleza del Ser divino.

Esta paulatina conceptualización del lenguaje tendrá sus consecuencias teológicas cuando el cristianismo, ya adulto, intente presentar de forma sistemática el contenido de la fe en los credos que cada semana proclamamos en la liturgia dominical.

Algunas preguntas

Pero no nos desviemos de nuestra búsqueda espiritual y formulémosnos algunas preguntas: el “Dios griego” que quedará caracterizado como perfecto, incircunscrible, indecible, inaprehensible, sin origen ni principio, sin nacimiento, incorruptible, inengendrado, invisible, imperceptible, etc, ¿es el mismo Dios al que Jesús llamaba “papaíto” (Abba)?, ¿qué camino espiritual conducirá hacia el Dios que acabamos de definir? y, llevando las preguntas a sus últimas consecuencias, ¿la espiritualidad resultante continúa siendo cristiana?

2.2. ESPIRITUALIDADES ESPACIALES

En la encrucijada de una teología que confunde al Absoluto filosófico con el Dios judeocristiano y una antropología platónica para la que el alma humana es una casa con dos pisos (la razón arriba y las emociones abajo) se gestará un camino espiritual de acceso a Dios determinado por el menosprecio estoico de toda emoción. Clemente de Alejandría dirá que estar enteramente liberado de la pasión equivale a ser casi como Dios, que es impassible. El hombre y la mujer perfectos están por encima de todo afecto: coraje, lágrimas, alegría, ira, envidia o amor por la criatura⁴.

Si la “perfección” de Dios se sitúa del lado de la impassibilidad, de la no perturbabilidad y del orden, el hombre y la mujer religiosos se esforzarán en dominar los sentimientos que le nublan la razón, y su tarea moral suprema estará guiada por la consecución de la ataraxia (imperturbabilidad mental), la apátheia (ausencia de sentimiento y pasión) y la autárkeia (independencia, autosuficiencia).

La historia que, en la mentalidad bíblica, es el lugar por excelencia de la revelación de Yahveh, dejará paso a caminos interiores que buscan evadirse del tiempo como condición de posibilidad de un contacto místico con Dios. A estas espiritualidades que se elevan sobre la “pecaminosa naturaleza” humana para relacionarse con un Absoluto atemporal y ahistórico es a lo que he dado en denominar “espiritualidades espaciales”.

Una espiritualidad que postula la superación de la condición humana

Dionisio Areopagita

Pero volvamos a tumbar al cristianismo en el diván para rastrear el origen de éstas espiritualidades. Esta vez la regresión nos llevará hasta el “primer teólogo sistemático”: Dionisio el Areopagita. Pseudo-Dionisio dará la razón a nuestro refrán: “Dime cómo es tu Dios y te diré cómo rezas y vives”, cuando después de reconocer la imposibilidad de hablar de un Dios trascendente, por encima de toda esencia acabe proponiendo una espiritualidad marcada por la superación de la condición humana. Pero dejemos que sea él mismo quien tome la palabra. En el capítulo primero: *Los nombres divinos*, de La Teología Mística, nos encontramos con la “teología apofática” según la cual no es posible afirmar nada sobre Dios:

“Pues, del mismo modo que los inteligibles no pueden ser aprehendidos ni contemplados por los sensibles, del mismo modo que los objetos simples y no modelados escapan a todo lo que tiene forma y contorno, y como nadie que esté revestido con la figura de cuerpo no puede tocar lo incorporeal ni esquematizar lo infigurable, según este razonamiento verídico, toda esencia está trascendida por el Indefinido suresencial, como toda la inteligencia por la Unidad que está más allá de la inteligencia, y ninguna razón discursiva puede discurrir sobre el Uno que desborda todo discurso, ni ninguna palabra puede expresar al Bien que esta por encima de toda palabra”.

La teología apofática no sólo se enfrenta al problema de la inadecuación del lenguaje en su afán por conceptualizar al Absoluto, sino que en la medida que sitúa a Dios más allá de toda esencia, pensamiento o sensibilidad, pone los fundamentos de una espiritualidad que postula la superación de nuestra condición humana; Pseudo-Dionisio es tremendamente coherente en su propuesta mística:

“Tal es mi oración por ti querido Timoteo. Ejercítate sin cesar en las contemplaciones místicas, abandona las sensaciones, renuncia a las operaciones intelectuales, arroja todo eso que pertenece a lo sensible y a lo inteligible, desposéete totalmente del no-ser y del

ser, y elévate así, tanto como puedas, hasta unírte en la ignorancia con Aquel que está más allá de todo saber”.

Este camino de ascenso hasta un Dios totalmente ajeno al mundo será un topos común para toda la mística posterior. No insistiremos sobre el marcado talante neoplatónico de éstas sendas, ni entraremos a analizar las consecuencias eclesiológicas que conllevan la puesta en segundo plano –cuando no la negación explícita– de las mediaciones eclesiales para “relacionarse” con Dios, únicamente queremos resaltar la gran dificultad que tienen estas espiritualidades para introducir en sus sistemas la dimensión temporal/históricas.

Maestro Eckhart

Así, uno de los grandes representantes de la mística especulativa alemana del s. XIII como es el Maestro Eckhart llegará a decir que:

“El tiempo es quien impide que nos alcance la luz. No hay mayor obstáculo hacia Dios que el tiempo. Y no sólo lo temporal, no sólo las cosas temporales, sino también las afecciones temporales; y no sólo las afecciones temporales, sino la infección y la peste del tiempo”⁵.

New Age

Aunque sin llegar a los extremos heréticos del Maestro Eckart, creo que no me equivoco al afirmar que estamos en una época de peligrosas “espiritualidades espaciales”. La New Age con sus energías divinas y sus “Cristos cósmicos”⁶, la proliferación de litúrgicas esteticistas, la sobredimensión de los momentos contemplativos desligados de toda acción o la privatización de las prácticas religiosas, no sólo condenan al cristianismo al ámbito de la interioridad, “agnostizando” nuestra vida cotidiana, sino que acaban por desfigurar el rostro del Dios de Jesús para el que la historia es el único ámbito posible de encuentro con el hombre.

Al final de los tiempos el test de calidad de nuestra oración no vendrá determinado por nuestras consolaciones espirituales, ni por nuestro aguerrido estoicismo en la superación de toda sensibilidad, sino –paradójicamente– por el vaso de agua dado al sediento, la comida ofrecida al hambriento, la acogida tributada al extranjero, el vestido donado al desnudo o las visitas a los enfermos y presos, porque “todo lo que hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, me lo hicisteis a Mí” (Mt 25,31ss). Si el fin último de la mística es la unión con Dios, aquí estamos ante la presencia de un texto místico: “... a Mí me lo hicisteis”; sin embargo, el camino propuesto está a años luz de un “intimismo espacial”, y disuena con los discursos comunes sobre el acceso a Dios a través del “silencio del corazón”.

La oración que quiera llamarse cristiana afirma no sólo la necesidad de un momento contemplativo explícito donde se ponen en juego las dimensiones más pasivas de la experiencia espiritual, sino también la de una acción dirigida a encarnar el Reino de Dios en estructuras sociales. La falta de uno de estos dos momentos convierten a la oración en un ejercicio narcisista y herético. Pero no adelantemos acontecimientos y abramos la ventana para que el aire de la historia refresque nuestra espiritualidad.

3. PRACTICAD LA JUSTICIA COMO DIOS ES JUSTO

“Yo soy el Dios de tu padre, el Dios de Abraham de Isaac y el Dios de Jacob” (Ex 3,6). Como muy bien hace notar el rabino Abraham J. Heschel⁷, la expresión “Dios de Abraham de Isaac y de Jacob” es semánticamente diferente de una expresión como “Dios de verdad, de bondad y de belleza”; Abraham, Isaac y Jacob no son principios a comprender, sino existencias a perpetuar.

Yahveh es el Dios de la Alianza. En su comprensión hay una preeminencia teológica de los acontecimientos sobre el “logos”.

Yahveh es “El clemente y misericordioso, paciente y abundoso en indulgencia y verdad, que conserva la indulgencia hasta la milésima generación, que perdona la iniquidad, el crimen y el pecado, pero dejarlo no lo deja impune, antes castiga la iniquidad de los padres sobre los hijos, y sobre los hijos de los hijos, y sobre los hijos de los hijos hasta la tercera y hasta la cuarta generación!” (Ex 34,6-7), “Yahveh tiene por nombre “Celoso”: un “el Celoso es” (Ex 34,14).

Yahveh, Dios de la Presencia, no de la esencia

Para la mentalidad bíblica la reflexión sobre Dios no parte de premisas filosóficas abstractas sino de una experiencia histórica de liberación: “Y cuando te pregunte mañana tu hijo, diciendo: “¿Qué significa esto?”, ¡le dirás!: “Con mano fuerte nos sacó Yahveh de Egipto, de la casa de esclavitud” (Ex 13,14). Yahveh es un Dios de la Presencia y no de la esencia.

La revelación de Yahveh no es una des-velación (quitar velos que ocultan el fondo de la realidad y que quede patente tal cual es), sino una relación que se advierte. La verdad griega es a-letheia, desaparición de lo oculto, aparición de lo objetivo fuera y enfrente de nosotros. La verdad hebrea, de la misma raíz que amén, es una relación subjetiva, una aceptación de que Dios sustenta para nosotros esa realidad, y le advertimos en acción tal cual obra, no tal cual es⁸.

Referirse a Yahveh con términos “tan humanos” como clemencia, misericordia o paciencia, no supone una antropologización de Dios desde un lenguaje pre-lógico con poca capacidad de abstracción sino la sola manera de referirse a un Dios que ha tomado la iniciativa en su relación con el hombre. Ninguna de las palabras empleadas para referirse a Dios “fija” el contenido de la divinidad; la santidad de Yahveh, su trascendencia, será siempre afirmada. La prohibición de construir imágenes que Lo representen o el temor a pronunciar su Nombre (YHW) en vano (Ex 20, 3ss.) son expresiones de un Dios situado más allá de todo pensamiento. Pero, al contrario de lo que veíamos en las espiritualidades espaciales, esta afirmación de la trascendencia de Dios postula al mismo tiempo la posibilidad de relacionarse con Él en la acción histórica.

La paradoja del Dios del Sinaí

La teofanía del Sinaí es un claro reflejo de la paradoja de un Dios al mismo tiempo trascendente y comprometido con el hombre. Allá la “esencia” de Dios permanece oculta en la nube, el fuego y el humo. Yahveh mismo avisa del peligro que supondría para el pueblo y los sacerdotes el intento de acercarse a Él: “¡Ea, baja, y luego sube acompañado de Aarón. Pero los sacerdotes y el pueblo no irrumpen tratando de subir hacia Yahveh, no sea que abra brecha entre ellos!” (Ex 19,24).

Sin embargo, mientras su esencia se esconde su Palabra es pronunciada; una Palabra que comprometerá al pueblo: “Fue, pues, Moisés y convocó a los ancianos del pueblo y expuso ante ellos todas estas palabras que Yahveh había mandado. El pueblo entero contestó a una y dijo: “Cuanto ha dicho Yahveh haremos” (Ex 19,7-8).

Un Dios trascendente en su “esencia” y cercano en su actuación (Palabra hecha historia) hace impensable una experiencia mística que tenga por objeto “morar en Dios”, insinuar tal posibilidad es rozar la blasfemia: “No podrás ver mi faz, pues el hombre no puede verme y vivir” (Ex 33,20).

Desde una perspectiva psicoanalítica el hecho de que Dios diga una Palabra introduce al individuo en una relación de alteridad, constituyendo una comunidad y una historia relacional a edificar. Por contraposición a las religiones de la madre que añoran un estado primario fusional en el que desaparece toda relación con la realidad, o al menos no existiría correspondencia entre lo que el sujeto vive al interior de sí mismo y lo que acontece en el exterior⁹. La Palabra de Dios hace al creyente un sujeto históricamente responsable. La oración, lejos de sacarlo de la realidad para llevarlo a una regresión infantil, lo lanza a la búsqueda de Dios en los avatares de la vida.

3.1. DIOS APASIONADO

La Perfección divina proclamada por el evangelista Mateo adquiere su verdadera dimensión dentro de un campo semántico en el que Dios queda arropado por la clemencia, la misericordia, el perdón y los celos.

Abraham J. Heschel englobará todos estos términos relacionales dentro de la categoría del pathos. Referirse al Dios bíblico como el Dios del pathos supone negar la impasibilidad de Dios frente a la acción histórica del hombre, en clara oposición a divinidades autosuficientes y apáticas. Al Dios de Abraham, Isaac y Jacob, le afecta la historia:

“los eventos y las acciones humanas despiertan en Él alegría o tristeza, placer o ira. No se lo concibe como juzgando al mundo y estando separado de él. Él reacciona de una manera íntima y subjetiva, y por tanto determina el valor de los acontecimientos. Como es evidente desde el punto de vista bíblico, las obras del hombre pueden conmoverlo, afectarlo y contentarlo”¹⁰.

Esta noción de un Dios apasionado que puede ser afectado íntimamente generará espiritualidades capaces de integrar las dimensiones emotivas despreciadas por los caminos neoplatónicos vistos anteriormente, al tiempo que exigirá una acción a favor de la justicia divina como medio para participar en el pathos de Dios.

La “pasión” divina no se corresponde con un sentimiento irracional de pérdida de control ante cualquier acontecimiento. El pathos divino hace referencia a la implicación de Dios en aquellas situaciones donde se pone en juego la suerte de los más

desfavorecidos, aquellas acciones donde la justicia queda en entredicho. Dios se conmueve cuando escucha el gemido de los hijos de Israel que, con un grito nacido de la servidumbre, clamaron a Yahveh que “escuchó su lamento y se acordó de su alianza con Abraham, con Isaac y con Jacob”.

Yahveh promete “habitar” en el santuario si Su pueblo mejora su proceder y sus acciones, si practica la justicia entre unos y otros; si al extranjero, el huérfano y la viuda no oprimen; entonces “habitaré con vosotros en este lugar, en el país que di a vuestros padres, por los siglos de los siglos” (Jr 7, 5-7). El destino de Dios está tan íntimamente ligado a la suerte de los desheredados que una acción en contra de ellos supone una profanación de su Nombre: “Por tres crímenes de Israel y aun por cuatro no lo revocaré; por haber vendido al justo por dinero y al pobre a cambio de un par de sandalias; que pisotean contra el polvo de la tierra la cabeza de los débiles y desvían la ruta de los humildes, y un hombre y su padre se llegan a la misma muchacha, profanando de esta suerte mi santo Nombre” (Am 2, 6-7).

3.2. ESPIRITUALIDAD SIMPÁTICA Y JUSTICIA

Si al Dios “esencia sobre toda esencia” se llegaba a través de la superación de nuestra condición humana desde una espiritualidad apática, al Dios del pathos se accederá desde una relación de simpatía.

La simpatía como camino espiritual supone situarse en sintonía con el pathos de Dios. Un pequeño rodeo por el mundo de la música puede iluminar el contenido de lo que entendemos por “simpatía”: en teoría musical se dice que una cuerda es “simpática” cuando vibra no porque se la ha tocado directamente, sino como consecuencia de la vibración de otra cuerda próxima afinada al mismo tono. La analogía es clara: el Dios del pathos “vibra” con los acontecimientos históricos y la espiritualidad simpática supone situarse entre los dos polos (Dios-historia) para vibrar al mismo “tono” que Dios. El elemento situacional Dios-historia, es determinante para la oración. Lejos de pedir una huida del mundo, la espiritualidad simpática exige una acción determinada. Al orante no se le pide un aislamiento de la realidad que le facilite la escucha pacífica de Dios; no es este el tipo de sintonía que propone la experiencia simpática, su fin es participar del éxtasis de Dios en la historia. Conocer a Dios es participar de su Vida, de su “vibración”, y esto supone situarse en los lugares donde el grito del hombre sube hacia Dios y Él se compadece (Ex 22,20-26) . El profeta Jeremías es muy claro al hablar del conocimiento de Dios:

¡Ay de quien edifica su casa sin justicia,
piso a piso, inicualemente;
hace trabajar de balde a su prójimo
sin pagarle el salario.
Piensa: Me construiré una casa espaciosa
Con salones aireados, abriré ventanas,
La revestiré de cedro, la pintaré de bermellón.
¿Piensas que eres rey porque compites en cedros?
Si tu padre comió y bebió y le fue bien,
Es porque practicó la justicia y el derecho;
Hizo justicia a pobres e indigentes,
Y eso sí que es conocerme –oráculo del Señor–. (Jer 22, 13-16)

Actuar según el derecho y la justicia es conocer a Dios. Una acción que no surge de un imperativo categórico o de la mera indignación ética, lo que la convertiría en un loable acto moral, sino de la “sintonía” con un Dios justo y misericordioso, lo que la convierte en una acción mística. El pathos divino siempre está relacionado con una justicia tocada de misericordia (jesed). Dios no es un juez impassible que aplica ciega y rígidamente una justicia equitativa (misphat); Dios es justo (tzedaká)¹¹ y por eso Su justicia es siempre parcial a favor del necesitado. La justicia divina mira más la misericordia que la legalidad.

La justicia y el derecho se convierten en los catalizadores de toda lectura en profundidad de la realidad. Esta insistencia en el pathos de Dios no niega otras dimensiones “divinas” como puedan ser la omnipotencia o la omnisciencia, sin embargo sí afirmamos que la “Perfección” de Dios que vamos buscando va a venir determinada por la presencia o no de la pasión de Dios en la historia.

Así por ejemplo, la definición de Dios como Creador desarraigada del pathos divino por Su creación, podría ser aplicada sin ningún problema a “la primera naturaleza inteligible” platónica o al “motor inmóvil” aristotélico. No negamos la verdad de la afirmación “Dios Creador”, negamos la validez de su abstracción. Situamos al mismo nivel la omnipotencia de la capacidad creadora de Dios y su “omnipreocupación” por la obra creada. El mismo Dios que al principio creó los cielos y la tierra (Gén 1,1.), es el que se pasea por el paraíso a la brisa de la tarde (Gén 3,8), y el que se arrepiente cordialmente de su obra ante la malicia del hombre. Es el conjunto de la acción creadora y no la potencia del primer minuto creador la que revela el rostro “completo” de Dios. Lo verdaderamente asombroso no es el paso de la nada al Ser, sino que ya desde el primer momento Dios actúa a favor del hombre.

Concluyendo

De lo anteriormente dicho podemos concluir que una oración que se basara en una contemplación admirativa ante la belleza y armonía del universo, se quedaría a medio a medio camino si no vislumbra que la fidelidad (èMuNaH) que mantiene a raya las aguas del mar y asegura los cimientos de la tierra (cf. Prov 8,26-30) es la misma que funda la estabilidad de la Alianza (cf. Sal 89, 2-5) y la que permite proclamar la misericordia del Señor (cf. Sal 33,5). Creación y Liberación son dos caras inseparables de la misma moneda. La espiritualidad no es un camino de crecimiento personal, es un desafío histórico. El hombre y la mujer espirituales se sitúan en la encrucijada entre Dios y la historia; su fin será articular su actuación en la Acción de Dios. Hay que sospechar de toda espiritualidad que niegue uno de los dos polos.

Una oración que exija la huida del mundo afirma una divinidad distinta al Dios de Jesús. En el otro extremo, no toda acción por la justicia es automáticamente una “acción simpática”. Para poder hablar de “acción mística” ésta debe insertarse en la Justicia divina a favor de los marginados. Dicho con crudeza: hacer depender la oración de la capacidad de aislamiento, silencio interior u olvido del mundo, lleva a nombrar como experiencias de Dios a simples consolaciones estéticas, iluminaciones intelectuales o euforias inconscientes. Lo repetimos nuevamente: hay oraciones que constituyen una verdadera alienación personal y una ofensa contra nuestros hermanos más “pequeños”.

4. JESÚS Y LA HEREJÍA DE SU ACCIÓN

Jesús fue un judío doctrinalmente ortodoxo aunque con unas acciones claramente heréticas.

Su predicación y oración no suponían ninguna novedad doctrinal con respecto a los discursos religiosos dominantes en su época. Los escribas, fariseos y saduceos coincidían con él en la afirmación de un Dios clemente, justo o bueno. Por otro lado, la misión de Jesús va a ser entendida y vivida en clave profética y, por tanto, su insistencia en la inseparabilidad entre el culto a Dios y la justicia para con los hombres no difería de los discursos de los profetas veterotestamentarios.

Lo específico de la espiritualidad de Jesús no hay que buscarlo sólo en la originalidad y profundidad de su relación con el Abba, ni en su coherencia entre contemplación y acción, sino en su propuesta de implicar a Dios en las acciones humanas concretas; ésta fue la piedra de escándalo que le llevó a la muerte en cruz.

Para explicar la novedad que, sobre la concepción de Dios, supone la actuación de Jesús, Christian Duquoc¹² utiliza el ejemplo de la curación del hombre de la mano paralizada (Mc 3,1-6). Si el debate se hubiese mantenido a un nivel doctrinal (¿se puede hacer bien o hacer mal en sábado, salvar una vida o matar?) la respuesta habría sido unánime: “Yahveh es misericordioso”. Sin embargo, los fariseos guardan silencio porque solidarizarse con la curación concreta realizada por Jesús supondría ir en contra de la santificación del día del sábado (Cf. Éx 20,8) con el consiguiente desmoronamiento del orden religioso y social.

En el momento en que la Ley se pone en entredicho se cuestiona radicalmente las legitimaciones de la diferencia de clases y del mismo estado judío. Esta perspectiva de la Ley como cimiento socio-religioso, no debería estar ausente de nuestra lectura de los milagros de Jesús y de su cercanía a los marginados¹³. Los milagros no son importantes en cuanto supuesta ruptura de las leyes de la naturaleza, sino en cuanto ruptura de las leyes cosmomorales que legitiman el sufrimiento al convertirlo en merecido castigo. Pero las actuaciones de Jesús no sólo minaban un ordenamiento social con sus mecanismos de exclusión –acciones que lo situaban como un hereje cultural–, sino que suponían una verdadera herejía religiosa. Cuestionar la Ley era cuestionar a Yahveh mismo. Israel era el pueblo consagrado a Yahveh por medio de la Alianza. Cumplir los mandatos del Decálogo era entrar “en comunión” con Él y ser colmados de bendiciones (Dt. 7,7-15). Jesús, al proclamar la superioridad del hombre sobre el sábado, al curar

enfermos, comer con publicanos, dejarse tocar por prostitutas o perdonar pecadores, estaba comprometiendo a Dios en todos estos actos.

El conocimiento de Dios que descubrimos a través de Jesús pasa por la acción

Que Jesús invoque a Dios Padre no es algo extraño a la mentalidad judía. Su originalidad radica¹⁴ en que lo invoque en situaciones donde no duda en transgredir las leyes de la religión sinagoga, tradicionalmente consideradas como expresión de la voluntad de Dios

Defender el honor de Dios fuera del campo donde se ejerce en bien o mal, en felicidad o infelicidad, es un ejercicio de teología abstracta, pero si el Dios proclamado no libera históricamente, ese Dios no puede identificarse al Dios de Abraham, Isaac y Jacob.

La acción histórica en favor de los excluidos es esencial para una espiritualidad que se llame cristiana, y no puede ser sustituida por “experiencias interiores” por más intensas y consoladoras que sean. Si el peligro del teólogo aficionado es el de buscar en los evangelios afirmaciones dogmáticas sobre Dios, el riesgo del “espiritualista” es traducir los acontecimientos históricos en “camino interior” que convierten en “esencia” unos relatos que siempre responden a una “economía” de la revelación.

Así nuestra pregunta por la “perfección divina” será contestada con una propuesta ascético-espiritual que ignora la justicia implícita a la perfección divina. Como ejemplo de esta traslación al espacio interior de experiencias espirituales que, sin negar el momento contemplativo, exigen un correlato histórico, citamos las “bienaventuranzas del silencio” que San Efrén dirige a los monjes hesycastas:

“Bienaventurado aquel cuyo corazón está lleno de paz...

"Bienaventurado aquel que permaneció tranquilo en el silencio.

"Bienaventurado aquel que fue quieto y manso.

"Bienaventurado aquel que permaneció solitario en casa”¹⁵.

Frente al teólogo y al espiritualista, Jesús no discute sobre la perfección “en sí” de Dios, sino que muestra con sus acciones que la “perfección” de Dios no es entendible fuera del efecto liberador que ella produce (evangelizar a los pobres, liberar a los cautivos, dar la vista a los ciegos). Proclamar que Dios es perfecto no tiene ningún sentido, si no se precisa cual es la función que juega su perfección¹⁶.

4.1. LA ORACIÓN DE JESÚS

La oración del cristiano tiene por modelo la de Jesús y ésta, como acabamos de ver, no se entiende sin relación a un acontecer histórico que lo llevará a la muerte en cruz. Jesús no fue un “místico espacial”, su enseñanza no fue un camino esotérico para morar al interior de Dios; pensamiento inconcebible para un judío observante como él. Por otro lado, separar sus momentos oracionales (“se retiró de nuevo al monte él solo”, Jn 6,15b) de su actividad histórica (“... Jesús, conociendo que iban a llevárselo para hacerlo rey”, Jn 6,15), como si fueran dos esferas perfectamente aislables ante las cuales el cristiano opta según su “sensibilidad” más contemplativa o más activa, es ignorar la dinámica de la oración de Jesús. No negamos los momentos contemplativos en la vida de Jesús, los evangelios testimonian sus muchas oraciones. Sin embargo, el fin y contenidos últimos de ellas no son alcanzar una relación íntima con Dios, sino la búsqueda de Su Voluntad

en función de la actualización del Reino de Dios¹⁷. Así, por ejemplo, la oración del huerto –síntesis de toda oración cristiana–: “Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz. Sólo que no se haga mi voluntad sino la tuya” (Lc 22,42), no puede ser leída exclusivamente como la explicitación de una relación privilegiada entre Dios y Jesús, sino como el culmen de una actuación histórica que dejándose guiar por el Espíritu le ha llevado a las puertas de una muerte en cruz.

Pretender participar de la “unión con Dios” obviando las implicaciones histórico/personales que supone la práctica de Su Voluntad, es negar la cruz. Cruz que no puede entenderse desde una perspectiva de ascética personal, ni como un incidente o misterio puntual que proyecta místicamente su efectividad sobre las relaciones del hombre con Dios; sino como la consecuencia inevitable de un camino espiritual que pasa por la solidaridad con los últimos.

Control de calidad de la oración

Un criterio esencial para verificar la calidad de nuestra oración, es si ésta anticipa históricamente el “Reino de Dios”, si produce una actualización real de la Palabra de Dios: “Los ciegos recobran la vista, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, a los pobres se les predica el Evangelio” (Mt 11, 4-5). Ya lo hemos dicho, la gran tentación del espiritualismo es la de “espacializar” el evangelio mediante lecturas alegóricas que traducen en términos de interioridad experiencias históricas narradas teológicamente. Dios trinitario y Reino de Dios son los dos polos entre los que se sitúa toda oración cristiana; y el Reino no puede reducirse al ámbito de la interioridad. Cuando el creyente reza “venga a nosotros tu Reino” no pide “vengan a mí tus consolaciones espirituales”, sino que dolido por el sufrimiento de los condenados por el anti-Reino (pecado estructural), espera un mundo nuevo para todos. Esta “tensión escatológica” es esencial a la mística de la acción.

Para el “místico espacial” el misterio pascual de la muerte y Resurrección de Cristo supone una situación-límite en el tiempo de la cual puede participar plenamente: “Pero Dios, que es rico en misericordia, por la caridad inmensa con que nos amó, aun estando nosotros muertos por las ofensas nos llevó a la vida con Cristo (por gracia habéis sido salvados), y nos resucitó con él, y nos sentó con él en los cielos, en Cristo Jesús” (Ef 2,4-6).

Para esta concepción teológica, nuestra pretensión de hacer depender el acceso a Dios de la acción por la justicia y el derecho, supone una judaización del cristianismo, una vuelta al Antiguo Testamento, ya que tras la Resurrección la cortina del Templo se rasgó en dos (cf. Mc 15,38), abriendo para el hombre la posibilidad de una relación directa con la Trinidad. Será el “apóstol” Pablo el primero en ponernos en guardia contra estas concepciones “a lo corintio”, según las cuales vivimos ya plenamente los últimos tiempos, y lo hará recordando la norma de la caridad y la cruz de Cristo: “Si hablo en lenguas, las de los hombres y la de los ángeles, pero no tengo caridad, soy de bronce que resuena o címbalo que retumba” (1Cor 13,1). “Y yo, al llegar a vosotros, hermanos, no llegué anunciándoos el misterio de Dios con el prestigio de la elocuencia o la sabiduría, pues no me propuse saber entre vosotros algo que no fuera Jesucristo, y éste crucificado” (1Cor 2,1-2).

La Resurrección no debe “espacializarse” desvinculándola del proceso histórico: Encarnación - Cruz - Resurrección. La Encarnación, por su parte, no agota su significado en el misterio de un Dios hecho hombre, ni puede reducirse a una necesidad cosmológica que trata de asumir toda la naturaleza humana en vista de una redención universal (cf. 1Tim 6; 2Pe 1,4), sino que manifiesta el culmen de la pasión de Dios por el hombre. La fe cristiana se ve abocada a reconocer a Dios en la pasión de Jesucristo y

a descubrir la pasión en Dios, es decir, a entender el sufrimiento de Cristo como el sufrimiento del Dios apasionado¹⁸.

El Reino de Dios aún no está entre nosotros

El contemplativo en la acción de Dios, vive la tensión escatológica del “ya pero todavía no” paulinos (salvados en esperanza). Una visión realista del mundo, le refleja dolorosamente que el Reino de Dios aún no está entre nosotros. Su oración tendrá como contenido la petición de unos “nuevos cielos” y “una nueva tierra” (cfr. Is 65,17) para todos los hombres. La acción mística en cuanto inserta en la Acción de Dios tendrá por objetivo la actualización del Reino, es decir, hacer real aquí y ahora la deslegitimación (obtenida ya, por la cruz de Cristo) de un orden social que echa sobre los hombres cargas insostenibles. Sólo así el cristianismo será una Buena Noticia para los crucificados de nuestra sociedad concreta.

Esto no supone reducir la Salvación obtenida por Jesús a dimensiones socioeconómicas y políticas dejando de lado aspectos fundamentales como el mal individual, apertura a un más allá de la muerte, etc; sin embargo, la oración cristiana incluye como contenido prioritario (opción fundamental) la liberación de los últimos¹⁹. En una sociedad en la que tres cuartas partes de la humanidad vive en la miseria y en la que las guerras son el “pan nuestro de cada día”, presentar una experiencia espiritual individual de plenitud y felicidad absolutas, no sólo la convierte en una acción ofensivamente insolidaria, sino en una oración anticristiana.

No es de extrañar que en una sociedad caracterizada por la instalación en el presente, donde el futuro lejos de vivirse como lugar de promesa se percibe como amenazador²⁰, encuentren cómodo asiento prácticas religiosas intimistas y místicas descomprometidas.

5. HACIA UN MÉTODO SIMPÁTICO

Una vez descritos los fundamentos teológicos que justifican la afirmación de un Dios apasionado y su correspondencia en la acción simpática del hombre, queremos exponer algunos elementos que deberían estar presentes en cualquier método de oración que se autodenomine cristiano.

Póngase en una posición incómoda

Comenzábamos nuestra reflexión cuestionando los métodos de espiritualidad que reducían la oración al aprendizaje de técnicas de relajación y pacificación interiores. Como botón de muestra no resisto la tentación de transcribir el índice de un best seller de oración encontrado en una librería religiosa:

1. En el umbral de la Oración Profunda; 2. Pacificación del nivel corporal; 3. Pacificación del nivel sentimental-emocional; 4. Pacificación del nivel intelectual; 5. La imaginación en la Oración Profunda; 6. El uso de la imaginación orante; 7. La “Oración de Jesús”; 8. La práctica de la “Oración de Jesús”; 9. Meditación profunda de un símbolo; 10. Meditación Profunda de un Icono.

A riesgo de realizar una crítica descontextualizada, sospecho que la oración propuesta en este libro está más cerca de las “espiritualidades espaciales” que de las “históricas”; en cualquier caso, es asombrosa la ausencia de cualquier referencia al compromiso histórico, y cuando éste aparece lo hace bajo la forma de una consecuencia derivada de la armonía personal lograda en el momento contemplativo.

La espiritualidad simpática no absolutiza el silencio interior o la búsqueda de armonía como medios para el encuentro pacífico y pacificador con Dios. Sin negar las necesarias mediaciones “técnicas” que nos abren a las dimensiones pasivas de toda experiencia religiosa, la simpatía exige un desplazamiento geográfico real hacia los márgenes de la sociedad.

A partir de Jesús y su pedagogía kenótica (“tened entre vosotros la misma actitud del Mesías Jesús: Él, a pesar de su condición divina, no se aferró a su categoría de Dios; al contrario, se despojó de su rango y tomó la condición de esclavo, haciéndose uno de tantos”, Flp 2,5-7) el desierto, como lugar por antonomasia de combate espiritual y encuentro con Dios, no puede identificarse alegóricamente con un lugar interior de vaciamiento y soledad, sino como la salida fuera de las murallas de la ciudad para encontrarnos con el Dios crucificado que murió fuera del campamento (cf. Heb 13,12-14), allí donde habitan los demonios de la pobreza, la exclusión y la violencia²¹.

La marginación es el desierto de la historia donde debe situarse el orante que quiera encontrarse con el Dios de Jesús. Reconocer nuestra lejanía de los lugares sufrientes donde acontece la Salvación, pedir perdón por nuestras acomodaciones personales e institucionales, y ponernos en marcha real y no sólo intencionalmente hacia los

márgenes de nuestra sociedad son requisitos previos de la oración cristiana. El Abba siempre des-centra.

Entra en tu cuarto y echa la llave

La insistencia en la acción no niega la necesidad de los momentos formales de oración. Sea que nuestro rezo tome la forma de oración vocal, meditación o contemplación, necesitamos entrar en el cuarto, echar la llave y rezarle a nuestro Padre que está en lo escondido (Mt 6,6). Sin este encuentro personal con un Dios que nombra a cada uno de forma original y acogedora, nuestros descentramientos geográficos y nuestras acciones en favor de los más necesitados serán acciones buenas pero no místicas.

Sólo quien recibe como don la contemplación de unos nuevos cielos y una nueva tierra (Is 65,17) tendrá unos ojos capaces de adivinar la llegada paciente del Reino de Dios entre los escombros de la historia, allí donde otros sólo ven pobreza e ineficacia.

Sólo unos oídos acostumbrados a escuchar a Dios en el susurro de la brisa oirán el lento brotar de un árbol capaz de dar cobijo a aves de todas las especies (Mc 4,30-32), allí donde otros sólo oyen gritos de sufrimiento y desesperación.

Sólo una boca que haya gustado la dulzura de la Palabra de Dios (Ez 3,1-4) podrá anunciar una tierra que mana leche y miel (Ex. 3,8) , allí donde otros sólo pronuncian desencanto y blasfemia.

Sólo un olfato que se haya dejado impregnar por el perfume de nardo (Jn 12,3) será capaz de reconocer el “buen olor de Cristo” detrás del salitre de la miseria y la pólvora de las guerras.

Sólo quien se sabe en las manos de Dios (Is 49,16), será capaz de tocar a los leprosos, para así –dejándose contaminar–, celebrar la Salvación desde la com-pasión (= padecer con) que genera comunidad y no desde el poder que siempre implica desigualdad.

6. CONTEMPLATIVOS EN LA ACCIÓN POR LA JUSTICIA DEL REINO DE DIOS

Terminamos nuestro recorrido intentando una formulación capaz de sintetizar en una frase lo nuclear de nuestra propuesta de espiritualidad simpática: “Contemplativos en la acción por la justicia del Reino de Dios”. La ampliación del eslogan ignaciano: “contemplativos en la acción” con el añadido de: “por la justicia del Reino de Dios” no es un capricho barroco de embellecimiento lingüístico, sino la necesidad de cualificar a qué tipo de acción nos estamos refiriendo. Lo decíamos más arriba, no toda acción es susceptible de convertirse en materia de contemplación cristiana; para que sea tal debe inscribirse dentro del pathos histórico del Dios de Jesús, del que la puesta en práctica del derecho y la justicia constituyen una referencia inexcusable.

Los modelos clásicos de síntesis entre contemplación y acción, parten de una supremacía del momento contemplativo sobre la acción. Es en la oración donde se produciría el verdadero encuentro con Dios, y la acción no será sino un segundo momento que intenta llevar a la práctica aquello que previamente ha sido contemplado “en su plenitud”. Frente a este modelo, la contemplación en la acción por la justicia del Reino de Dios afirma que el hacer cristiano es un presupuesto esencial de la oración, y no sólo una exigencia ética derivada de una fe ya constituida²².

Nuestra acción nos llevará a preguntarnos por la “perfección” divina. Desde nuestro compromiso creyente por la instauración de la justicia se nos irá revelando el rostro de un Dios siempre nuevo, más allá de nuestras previsiones, miedos y autosuficiencias. La espiritualidad simpática es un riesgo y una pasión, el riesgo de salir al desierto para luchar contra los demonios que deshumanizan al hombre y la pasión de encontrarse con un Dios que, haciéndose el enconradizo, nos protege con su nube, nos alimenta con su Palabra y nos regala el maná del pan compartido.

Ojalá que aquellos que han sido expulsados a transitar por los márgenes de nuestras sociedades opulentas se alegren de encontrarse en su camino a hombres y mujeres de Dios, personas de oración y de toneladas de compromiso y misericordia.

NOTAS

1. En toda la literatura veterotestamentaria jamás se aplica a Dios el adjetivo de *teleios* (=perfecto) o el sinónimo *amómos* (=sin defecto), pero si se dice de Él que es oiktirmón (=misericordioso, compasivo), cf. Ex 34,6; Dt 4,31; Jl 2,13; Jon 4,2; Sal 86,15; 103,8; 145,8. El lenguaje bíblico aplica la perfección (*tamim*) a “Su obra” (Dt 32,4), “Su senda” (2Sam 22,31) y a la Torá (Sal 19,7), nunca a Yahveh.
2. Para estos y otros ejemplos de helenización del mensaje cristiano cfr. Jean Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique (aux IIe et IIIe siècles)*, Desclée, Paris 1961, pp. 304-307.
3. J. Daniélou, *ibid*, p. 309.
4. Cf. Abraham J. Heschel, *Los Profetas, T.II Concepciones históricas y teológicas*, Paidós, Argentina, 1963, pp. 1172-1177.
5. Cf. Alain de Libera, *La mystique rhénane, d’Albert le Grand à Maître Eckhart*, Seuil, París 1994.
6. Cf. Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ*, Harper Collins Publishers, Inc., New York, 1998.
7. Cf. Abraham J. Heschel, *Dios en búsqueda del hombre*, p. 215.
8. Cf. Gregorio Ruiz, *Recuperar la palabra bíblica*, Sal Terrae, mayo 1982, p. 373.
9. Cf. Tony Anatrella, *Psychologie des religions de la mère, la tentation fusionnelle en Kristus, Le Nouvel Age, Sortir de la confusion*, n. 164, pp. 128-131.
10. Abraham J. Heschel, *Los profetas*, o.c. p.119
11. La *misphat* se relaciona con la equidad en la aplicación de la ley, la *tzedaká* se refiere al hombre justo. En el hebreo tardío *tzedaká* sera asociado a *jesed* (misericordia). Cf. Jer 9,29; Sal 36,11.
12. Christian Duquoc, *Dieu différent, Essai sur la symbolique trinitaire*, Cerf, Paris 1978.
13. Cf. Walter Brueggemann, *La imaginación profética*, Sal Terrae, Santander 1986: “Jesús no tenía reparo alguno en comer con los marginados (Mc 2, 15-7), lo cual era una amenaza para la moralidad fundamental de la sociedad. Los marginados eran el producto de un ordenamiento legal que determinaba lo que era aceptable o inaceptable, lo que era puro o impuro, lo que era bueno o malo. Pasar por alto la barrera entre lo bueno y lo malo significaba que, a la hora de practicar la misericordia, el mal tenía tanto derecho como el bien y, consiguientemente, se eliminaba todo tipo de distinciones significativas”. p. 101.
14. Cf. Christian Duquoc *ibid*, p. 57-58.
15. García M. Colomba, *El Monacato primitivo*, t. II, BAC, Madrid, 1974, 328.
16. Cf. Duquoc, *ibidem*, p. 50.
17. Jon Sobrino, *La oración de Jesús y del cristiano*, Paulinas, Bogotá, 1986, “La experiencia de Dios que tiene Jesús se puede resumir entonces objetivamente en la tradición del “reino de Dios”. Ese reino de Dios es la alteridad última de Jesús; en cuanto reino, apunta al amor real e histórico como forma de ser, amor en el que se da una comunión del individuo con los demás hombres, y de éstos con el origen y futuro de ellos mismos, es decir, con Dios; en cuanto es reino de Dios, apunta a la última profundidad del Reino” (...) “El sacrificio del yo formulado en la oración de diversas maneras, como confianza, como aceptación de la voluntad de Dios, no es un sacrificio meramente intencional, sino que es la expresión del sacrificio real del yo en la vida”. pp. 53-54.
18. Cf. Jürgen Moltmann, *La pasión de Cristo y el dolor de Dios*, Carthagesia 8 (1992) 641-665, condensado por Tomás Company en *Selecciones de Teología* 129 (1994) Vol. 33.
19. Juan Luis Segundo, *Libertad y Liberación, en Mysterium Liberationis*, Trotta, Madrid, 199. “Ahora bien, ¿no es *liberación* un concepto sociopolítico moderno, ajeno al campo teológico? Por de pronto, poco importaría que lo fuera si su contenido expresara, aunque fuera de otra manera exigencias paralelas a las que se encuentran en el evangelio, es decir, en cualquiera de las formas normativas del mensaje cristiano. Pero, para sorpresa de muchos cristianos mal informados, liberación es una palabra central de la proclamación evangélica. Forma, junto con salvación, los términos cardinales para expresar la acción divina y, en el Nuevo Testamento, especialmente la misión de Jesús, la finalidad de su vida, acción y mensaje.” p. 378.
20. Cf. Joaquín García Roca, *Constelaciones de los Jóvenes, síntomas, oportunidades, eclipses*, CiJ,

Barcelona, Diciembre 1994, n. 62, pp. 12-16, “Según la Encuesta Europea de Valores, el 37% de los jóvenes europeos considera que el futuro empeorará las cosas, el 36% cree que seguirá igual, y sólo el 10% cree que mejorará. El futuro, en consecuencia, ha dejado de vincularse a la esperanza de un tiempo mejor, y el presente pierde su condición de tránsito hacia algo que será espléndido. En Francia, el INSEE indica que sólo un 7% de los jóvenes entre 15-25 años espera encontrar empleo adecuado; el 93% restante tiene miedo. La incertidumbre de no saber qué será de ellos mañana se ha convertido en santo y seña de una generación” p. 12.

21. Cf. Benjamín González Buelta, *Bajar al encuentro de Dios, Vida de oración entre los pobres*, Sal Terrae, Santander 1998, p. 13.

22. Cf. Jon Sobrino o.c., pp 70-82.

CUESTIONARIO PARA EL DIÁLOGO

A medida que se avanza en la lectura del cuaderno uno va entrando en la manera novedosa de tratar el tema y en la provocación de algunas de sus expresiones. Fácilmente el lector va formulando preguntas y tal vez le aparece una cierta inquietud que se ilumina al final de la lectura. He aquí algunos de estos interrogantes e inquietudes.

1. ¿Con qué Dios andas? “Puede ocurrir que en el sótano de nuestras creencias más profundas estemos adorando a dioses diferentes” (pág. 7).

— *¿Has entrado en el sótano de tus creencias?*

2. “La acción histórica a favor de los excluidos es esencial para una espiritualidad que se llame cristiana, y no puede ser sustituida por experiencias interiores por más intensas y consoladoras que sean.” (pág. 23)

— *¿Qué crítica puede hacer este texto a modos de orar que hoy están tomando de nuevo fuerza entre grupos de cristianos?*

3. Todos llevamos en nuestro interior un “místico espacial” que a veces se refugia en lo más recóndito, y a la vez un “guerrillero ilusionado” que lucha por resolver los problemas de este mundo, tan poco parecido al Reino...

— *Reflexiona en qué momentos predomina más en ti, uno u otro... Mira también como se refleja en la Comunidad a la que perteneces, en la Iglesia...*

4. El cuaderno nos ha llevado desde una situación cómoda, (la del diván), a una situación incómoda, de escisión y a veces de ruptura. Desde aquí se nos invita a entrar en nuestro interior y echar la llave. Lee despacio la pág. 25.

— *¿Qué te ha aportado esta lectura? ¿Una nueva espiritualidad? ¿Mayor hondura creyente? ¿Compromiso con los hermanos?*

— *¿Qué condiciones te parece que debemos buscar para ser contemplativos en la acción?*

— *¿Con qué Dios quieres andar?*