

DE POR QUÉ, COMO DICEN LAS BIENAVENTURANZAS, SÓLO EL AMOR NOS HACE FELICES

Toni Comín

Para Chalo, amigo, maestro y hermano, que nos ha sabido descubrir, a mí y a tantos, que, quienes optan por los pobres, están chalados, pero que lo están porque comparten la locura de Dios, que es el amor.

Preciosos los que optan por los pobres, porque transparentan el proyecto de Dios para este mundo.

Hermosos como pocos los que tienen hambre y sed de justicia porque, al buscarla, se saciarán de una belleza escondida, superior a toda belleza creada.

Bellísimos los misericordiosos porque están alcanzando la belleza misma de Dios.

Resplandecientes, absolutamente resplandecientes los que padecen persecución por la justicia, porque os aseguro que ni el genio de Mozart, ni la paleta de Velázquez, ni Salomón en toda su gloria, han logrado revestir lo humano de acordes y de esplendores tan brillantes. Por eso os digo simplemente: contempladlos y quedaréis radiantes y entonces me hallaréis a Mi aunque no lo sepáis.

José I. González Faus, "Las Bellaventuranzas" (fragmento)

1. ¿POR DÓNDE IBA A ENTRAR DIOS EN MUNDO SINO A TRAVÉS DEL HOMBRE?

1.1. Dice Thomas Merton: "Como más perfecta es la fe, más oscura se vuelve. Como más nos acercamos a Dios, menos diluida está nuestra fe en la media luz de las imágenes creadas y los conceptos".¹ Las pági-

nas que siguen son el discurso de este tipo de fe que, imperfecta, necesita diluirse en la “media luz” de los conceptos.

¿Cuáles son los conceptos para referirnos a Dios —el Dios del que hablaba Jesús— que menos chocan con las coordenadas éticas y culturales del hombre y la mujer del siglo XXI? Este hombre y esta mujer, a pesar de todas las postmodernidades, saben que su tesoro moral sigue reposando en las “grandes” conquistas de la modernidad: la libertad, los derechos humanos y la justicia social, la igualdad y la fraternidad, la democracia y la ciudadanía. ¿Podemos referirnos a Dios con nombres que resulten incompatibles con este tesoro moral del hombre de hoy? Más bien no.

Hay nombres de Dios que pueden parecer especialmente comprensibles a nuestra cultura post-ilustrada. Pensemos en dos de ellos: Dios como Amor, y Dios como Libertad. Hoy, a Dios sólo lo podemos concebir como absoluto —como omnipotente— en la medida en que lo concebimos como Amor y como Libertad. Y aún más: a Dios sólo lo podemos concebir como Amor en la medida en que lo concebimos como Libertad; y sólo lo podemos concebir como Libertad en la medida en que lo concebimos como Amor. La experiencia humana en la que podemos basar todas estas analogías es la siguiente: el amor sólo es posible por medio de la libertad; la libertad sólo se cumple en el amor.

1.2. Si Dios es la Libertad absoluta, entonces el mundo físico —la naturaleza, la materia— **no deja de mostrarse**, de algún modo, **como lo opuesto o lo contrario de Dios**. Porque el mundo físico está regido por la necesidad, por las leyes de la naturaleza. Si Dios existe, y la naturaleza también existe, entonces sólo podemos concebir la creación como una retirada de Dios. ¿Para qué se retira Dios? Precisamente para permitir la existencia de “su contrario”, esto es, el mundo. ¿Por qué se retira? Porque es amor. Por esto está dispuesto al sacrificio de “dejar espacio” para que la realidad, tal y como la conocemos, sometida al espacio y el tiempo, que son la negación más radical de la libertad, sea. Si Dios ha creado, si se ha retirado para que fuera posible la emergencia de lo limitado, es porque el amor desea la alteridad.

Si pensamos a Dios como Libertad, debemos concebir la creación, pues, tal como nos la describe Simone Weil: “La creación es por parte de Dios no un acto de expansión de sí, sino de contracción, de renuncia. Dios y todas las criaturas, esto es menos que Dios solo. Dios ha aceptado esta disminución. Ha vaciado de sí una parte del ser. (...) Dios ha permitido la existencia de otras cosas fuera de él, que valen infinitamente menos que él. Por el acto creador se ha negado a sí mismo (...).”²

Dios se ha retirado por amor, y así ha aparecido el mundo. Las leyes de la naturaleza nos explican cómo es el mundo, es decir, nos explican por qué el mundo es como es. Pero no nos explican por qué el mundo es. El mundo, la naturaleza, el universo no tiene razón suficiente de su existencia. “¿Por qué el mundo y no más bien la nada?” dice la interrogación clásica de Leibniz. La respuesta a esta pregunta está, por definición, velada a la razón humana, que no puede ni podrá responderla nunca. Sólo una Libertad absoluta podría dar razón suficiente de sí. Pero la materia es limitada, es finita, está circunscrita por el espacio y tiempo. Y nada limitado responde al porqué de su existencia.

1.3. La existencia de la naturaleza –de la realidad– es un dato incuestionable. Pero el porqué de esta existencia es un misterio. **La causa ontológica de la naturaleza es, pues, una causa ausente.** Ante esto, desde la fe lo único que se puede afirmar es que si esta causa se ha ausentado, lo ha hecho por amor. Esta ausencia era la condición para la existencia de la naturaleza. Esto nos pone en una situación paradójica. Por un lado, la causa ontológica de la naturaleza es Dios; por el otro, Dios es la causa en la medida en que se retira, en que se ausenta. En la naturaleza parece que Dios está, pero al mismo tiempo “no sabe, no contesta”. La naturaleza, pues, al mismo tiempo oculta y manifiesta la divinidad de Dios, su esencia amorosa.

La naturaleza está regida por las leyes de la necesidad. Sin embargo, cuando nos miramos la naturaleza desde el punto de vista de la fe, entonces “aquello que parecía necesidad aparece como obediencia”³, obediencia a la voluntad de Dios, es decir, a su amor. La naturaleza, sugiere Weil, al dejarse regir por las leyes de la necesidad no hace sino cumplir la voluntad de Dios: “Dios hace existir el universo, y acepta no mandar en Él, pero deja reinar en su lugar (...) la necesidad mecánica ligada a la materia (...)”⁴ ¿No es de esto de lo que hablaba el Dante en su verso final: “L’amor che muove il sole e le altre stelle”?

La belleza del universo, sigue Weil, no hace otra cosa que poner de manifiesto este vínculo. Por medio de la belleza, la sumisión estricta de la materia a las leyes de la necesidad aparece a nuestros ojos como obediencia del universo a la voluntad amorosa de Dios. “La belleza del mundo es la sonrisa de ternura del Cristo para nosotros a través de la materia”⁵. La belleza del universo transparenta su origen divino. En la belleza, la necesidad natural aparece como un reflejo de la Libertad divina.

Cuando vemos la naturaleza como una realidad bella, estamos suspendiendo su condición temporal y espacial. La materia remite, entonces, a su origen infinito. La belleza, pues, nos pone ante una dialéctica

magnífica: la necesidad remite a la libertad, lo finito remite a su infinitud, pero esta vocación de infinitud será una vocación imposible de cumplir por parte de la materia misma. "Parece que [la belleza] sea ella misma una promesa y no un bien. Pero sólo se da a sí misma, no da nunca nada más."⁶

En la belleza, la naturaleza promete su origen divino, pero no lo puede dar. En la materia, Dios sólo nos puede sonreír, pero no puede reinos ahí plenamente. Porque la materia siempre será, de algún modo, lo opuesto de Dios. La necesidad de la naturaleza, lo opuesto a la Libertad divina. Puesto que la condición de la existencia del universo es, justamente, la retirada de Dios y su sustitución por las leyes de la necesidad.

Así, sólo en tanto que Ausente puede la naturaleza "revelar" a Dios. La belleza no es otra cosa que la evocación de esta ausencia; por esto dice Weil que es sólo como una promesa. Una promesa es una realidad todavía por cumplir, una realidad ausente. El amor de Dios se presenta en la materia en forma de ausencia. Por lo tanto, por medio de la materia, ni que sea a través de su belleza, no puede *entrar* Dios en el mundo. No puede hacerse presente.

1.4. Sin embargo, **hay en el mundo creado**, en el mundo sometido al espacio y el tiempo y regido por la necesidad, **una realidad que va más allá de la materia**. Esta realidad es el ser humano. Un ser que tiene conciencia de sí mismo –un ser con autoconciencia, como decían los idealistas alemanes– y que, en consecuencia, tiene conciencia de que es un ser sometido al espacio y el tiempo. Un ser, pues, con capacidad para anticipar el futuro y, por lo tanto, con capacidad para distanciarse del transcurrir natural del tiempo. Un ser, en fin, que sabe que es finito, limitado, mortal.

Así, paradójicamente, el hecho de que el hombre se sepa material le permite no ser sólo un trozo de materia más, sino elevarse por encima o más allá de la materia. Al descubrir y reconocer su condición natural por medio de la conciencia, el hombre de alguna manera ya se ha distanciado de esta condición. El ojo que mira es distinto de aquello que ve. Si el hombre se enfrenta a su materialidad, su mortalidad, igual como un ojo observa un objeto, entonces ¿desde dónde mira el hombre? Desde la conciencia. Esta, pues, nos convierte en algo que de alguna manera puede distinguirse de la mera sumisión al espacio y al tiempo.

Este "algo distinto" es lo que llamamos libertad. Así, la libertad es la otra cara de la conciencia: conciencia y libertad son una misma cosa.

Porque tenemos conciencia hemos roto el vínculo que nos ataba de modo exclusivo a la naturaleza; gracias a la conciencia trascendemos el espacio y el tiempo, y por esto decimos que somos "libres". En realidad, no es que la libertad nos permita trascender por completo los límites del espacio y el tiempo. Afirmar algo así sería negar las evidencias. Lo que hace la libertad es proporcionarnos cierta disposición, cierta vocación a trascenderlos. Nos es que la libertad nos haga infinitos, pero nos convierte en seres con vocación de infinitud.

La conciencia, pues, provoca en el ser humano un doble movimiento en cierta medida contradictorio: por ella, descubre el hombre su condición natural, mortal; gracias a ella, se le abre la aspiración a trascender esta condición. El precio indispensable para aspirar superar la finitud es ser conscientes de ella: una ventaja que se alcanza al precio de una desventaja. Esta es la dialéctica de la conciencia: a la vez una caída y un ascenso. Y es esta dialéctica la que abre el espacio para la libertad. Somos, pues, seres partidos. Seres materiales, sometidos a los límites férreos del espacio y del tiempo, y seres libres, involuntariamente dispuestos a elevarnos por encima de la necesidad natural.

Es esta libertad la que hace al hombre parecido a Dios. En realidad, habría que decir que todos los seres de la naturaleza están poseídos por el amor: también los animales, también los árboles, también las piedras. Pero entonces habrá que precisar: el amor de la materia es mecánico, inconsciente; el amor de los animales es instintivo. En ambos casos, es un amor que se expresa por necesidad. Sólo el hombre ama desde la libertad. El hombre puede amar o no amar. Y sólo cuando se ejerce desde la libertad, el amor alcanza toda su profundidad; sólo entonces es comparable al Amor de Dios.

Si el hombre es libre, hemos dicho, es porque puede anticipar su propia muerte; porque la conciencia se define por la capacidad para despegarse, para distanciarse del presente. Cuando decimos que el hombre es el único ser capaz de amar desde la libertad, decimos, por lo tanto, que es el único con capacidad de amar desde —a pesar— de su conciencia de mortalidad. Esto es lo que hace al hombre distinto al resto de seres de la naturaleza. Y esto es lo que hace el amor humano más grande, parecido al divino.

1.5. A la libertad humana le ocurre lo contrario que a la naturaleza. La naturaleza no podría recibir a Dios sin desaparecer, porque la materia no puede soltarse de sus determinaciones espacio-temporales que la constituyen sin dejar de ser lo que es. Y Dios es aquello que trasciende toda limitación espacial y temporal. En cambio la libertad humana viene

a ser como un trozo de potencial infinitud enclavado en medio de la realidad finita. La libertad humana sí podría acoger a Dios sin dejar de ser ella misma porque una libertad puede recibir a otra.

La libertad humana es la rendija a través de la cual puede entrar Dios en el mundo. El receptáculo que acepta lo “otro” sin aniquilarse. Porque esto es lo propio de la libertad: la capacidad para identificarse con algo “otro” respecto de sí, y hacerlo desde sí misma. Dos libertades pueden fundirse sin negarse, sin eliminarse la una a la otra. Dos piedras, dos árboles, dos cuerpos no podrían. No puede haber dos objetos distintos en el mismo lugar, o en el mismo momento. Dos cuerpos tienen que elegir o bien la separación, o bien la aniquilación del uno por el otro —o de ambos mutuamente—. La “unidad de dos distintos” sólo puede darse fuera del espacio y del tiempo. Y esta es, precisamente, la esencia de la libertad: estar, en cierto modo, por encima de las determinaciones espacio-temporales. Por esto dos libertades tienen la posibilidad de identificarse sin destruirse.

Esta “identificación” con lo “otro”, con la “alteridad”, esto es lo que comúnmente llamamos “amor”. Lo propio del amor es la unión de los distintos, sin que el uno anule al otro. Por esto ya avanzábamos al principio que el amor sólo se puede ejercer desde la libertad. La libertad es la capacidad para amar. Y por esto anunciábamos también que la libertad sólo se cumple en el amor. Porque la libertad es una potencialidad, que se le abre al ser humano en el momento en que se distancia de la materia: la posibilidad de unirse a otras cosas distintas de sí. Pero esta potencia sólo se lleva a cabo por medio del amor. Cuando la libertad opta por la unidad, entonces decimos que ama.

Por esto podemos decir que la libertad sólo se realiza como tal libertad en el amor, porque en la unión es donde la libertad realiza eso propio de ella, esa potencia que la caracteriza como tal libertad. Por esto, no tiene ante sí dos opciones: optar por el amor o rechazarlo. La paradoja de la libertad es que tiene la opción de realizarse a sí misma, por medio del amor, o la opción de autonegarse, si lo rechaza. El hombre es libre, no para amar a no amar, para hacer el bien o el mal, sino, más radicalmente, para ser libre o para dejar de serlo. La libertad sólo puede o bien ser lo que es, o bien renunciar a sí misma. En el rechazo del amor la libertad se destruye a sí misma, porque incumple su vocación, que es la unión con “lo otro”.

1.6. Dios es la Libertad absoluta, y sólo la libertad humana puede acogerla plenamente en su seno. **Sólo una libertad es capaz de cobijar otra libertad.** Sólo por medio del amor podemos recibir otro amor: en el

amor, dos libertades se funden, dos alteridades se encuentran sin por ello dejar de ser lo que son. Sólo el vacío de toda materia es capaz de realizar esta operación que consiste en recibir lo otro en uno mismo. Así, por medio de la libertad humana, Dios puede entrar en el mundo: el ser humano es la ventana a través de la cual Dios podía asomar la cabeza aquí en la creación.

La libertad humana es completamente paradójica: es como un espacio de infinitud en medio de la finitud de la materia. A diferencia de la Libertad de Dios, que está completamente ausente del mundo material, la libertad humana se levanta en medio mismo de este mundo. Esta libertad, a la vez que la trasciende, está como atada, como clavada a la naturaleza. Es una libertad creada, que emerge de en medio de la materia, a la cual niega y supera, y al mismo tiempo asienta sus pies en ella.

Gracias a este carácter curioso de la libertad humana, se puede dar algo que, a todas luces, debería parecernos un milagro asombroso: la posibilidad de que Dios se haga presente en medio del mundo. Porque la libertad, al mismo tiempo que trasciende el mundo no está fuera del mundo sino que, simplemente, lo pone en estado de apertura. Y es por esta apertura, por esta rendija, por donde se cuele Dios, si ese ser libre que es el hombre lo permite. Así, a través de la libertad, un mundo material en el que Dios sólo se manifestaba en forma de ausencia, pasa a tener la posibilidad de recibir a Dios en forma de presencia.

De esto mismo habla Weil cuando dice: “Por esta dimensión maravillosa [la orientación del alma hacia Dios], el alma puede, sin dejar el lugar y el instante en que se encuentra el cuerpo al cual está ligada, atravesar la totalidad del espacio y el tiempo y llegar a la presencia misma de Dios”⁷. Al estar unida a la naturaleza, a la vez que trascendiéndola, la libertad se convierte en el puente que une la materia, que es aquella dimensión del mundo de la cual Dios está completamente ausente, por voluntad propia, con Dios mismo. ¿Por dónde podía entrar Dios en el mundo? Por medio de la parte “divina” —esto es, libre— del mundo: el ser humano, mitad materia, mitad libertad, medio dios, medio animal. Pero... ¡y claro!: ¿por dónde iba a entrar Dios en el mundo sino a través del hombre?, ¿por dónde iba a entrar el Amor, sino a través de otro amor?

Así, mientras que la naturaleza manifiesta la voluntad amorosa de Dios, pero sólo en forma de ausencia, la libertad humana puede permitir la presencia de Dios mismo en tanto que tal. Si la libertad humana es capaz de unirse a la Libertad divina, entonces quien se revela en esta libertad es Dios mismo. Dios se manifiesta ahí en tanto que Dios. Esta es la diferencia entre la naturaleza y la libertad: en la naturaleza Dios se su-

giere, por medio de la belleza, en tanto que Ausente; en la libertad Dios se revela plenamente como Presencia. Como dice J.I.G.F.: “La naturaleza puede ser *sugerencia* de Dios, pero la *revelación* de Dios está en la historia”⁸. Sólo por medio del amor del hombre podía entrar el amor de Dios plenamente en el mundo o, más precisamente, en la historia.

La historia es la realidad espacio-temporal contemplada desde el punto de vista de la libertad, de la misma manera que la naturaleza es esta misma realidad contemplada desde el punto de vista de la necesidad. La Libertad de Dios no podría revelarse en la naturaleza sin anularla. Cuando Dios se hace presente en la libertad del hombre no la suspende, no la elimina: la condición para la existencia de la libertad no es la ausencia de Dios. Dios se puede hacer presente en el hombre sin suprimir su libertad, porque la esencia de la libertad es precisamente la capacidad para fundirse con otra libertad sin desaparecer. Lo que la libertad alcanza por medio del amor. Así, cuando el hombre ama a Dios entonces es Dios mismo el que se hace presente en la historia. De ahí que sea la historia el lugar de la revelación de Dios como Dios mismo.

1.7. La libertad humana se cumple a sí misma en el amor. Sin embargo, la libertad y el amor no son lo mismo. **La libertad puede optar o no por la unión, puede elegir amar o no amar.** Dios, en cambio, sí elige el amor permanentemente. Esta es la otra diferencia entre la libertad humana y la libertad divina. La primera diferencia ya la dijimos: la libertad humana está medio atada a la naturaleza, mientras que la de Dios reina sobre la naturaleza a través de la ausencia, es decir, no depende de ella. La segunda es ésta: mientras que la libertad humana no siempre opta por el amor, la Libertad divina siempre lo hace hasta el punto que en Dios Libertad y Amor son una sola y misma cosa.

Dios nos ama permanentemente porque *es* amor. Y este amor libre y permanente está esperando que el hombre responda con amor a este amor suyo. El que ama espera ser amado. Está clara la voluntad de Dios en lo que el hombre se refiere: quiere que el hombre le ame. Pero como sólo se puede amar desde la libertad, Dios espera que sea el hombre el que decida, libremente, amarle. El que ama espera ser pagado con la misma respuesta; pero de la misma manera que el amor ofrecido es libre, el amor que se aguarda sólo se puede esperar en el respeto de la libertad del otro.

Es cierto que la libertad humana se destaca de la **materia**, pero esto no supone que al dejar de cumplir las leyes de la necesidad, la libertad pase a cumplir automáticamente la voluntad de Dios, esto es, la *ley* del amor. Si así fuera, ya no sería libertad. Por esto, la libertad humana, en

tanto que posibilidad, hay que pensarla en sus dos caras: es *siempre* posibilidad de unión, y sólo *a veces* esta posibilidad opta por el amor. Por un lado, es *siempre* una autonomía relativa respecto de la naturaleza, que le abre la posibilidad de la identificación con lo “otro”; pero esta unión no es necesaria, ni está garantizada, sino que es sólo posible y, por esto, sólo *a veces* la libertad se decide a amar.

Queremos decir con eso que, por el hecho de estar por encima del espacio y el tiempo, la libertad humana no está unida automáticamente a la Libertad divina. La libertad se aleja de la necesidad natural, pero de entrada se queda sola, sin ninguna ley que la pueda orientar ni determinar. Por esto dirá Weil que de la misma manera que Dios se ha ausentado de la naturaleza y ha puesto en su lugar las leyes mecánicas de la necesidad, se ha ausentado también del ser humano y ha puesto en su lugar la libertad: “Dios hace existir el universo y renuncia a mandar en él (...) y deja reinar en su lugar (...) la autonomía esencial de las personas pensantes.”⁹

Así, la diferencia entre la materia y la libertad es que la primera tiene una sola opción, cumplir las leyes mecánicas de la naturaleza, mientras que la libertad tiene dos: amar o no amar. Con su única opción, la naturaleza está siempre en armonía con el amor divino: sólo con obedecer las leyes de la naturaleza la materia cumple ya la voluntad de Dios. Sin embargo, la libertad puede cumplir o no cumplir la voluntad divina: el acuerdo de la libertad con Dios no se produce automáticamente. Pero esta diferencia—este riesgo que la libertad conlleva y que la naturaleza evita—es el precio necesario de la otra: en la naturaleza Dios sólo puede manifestarse como el ausente—la belleza siempre está preñada de nostalgia—, mientras que en la libertad humana Dios se revela a sí mismo como el presente.

Juntemos ambas diferencias: la materia siempre cumple la voluntad de Dios, pero sólo puede manifestarlo como ausente; la libertad humana puede cumplir o no cumplir aquella voluntad, pero si la cumple, si opta por la unión con Dios, entonces Dios se hace presente en el mundo. Dicho más cortamente: hay un acuerdo *necesario* de la materia con Dios que “revela” su ausencia; hay un acuerdo *posible* de la libertad humana con Dios que revela su presencia.

Así, el precio de revelar a Dios en la historia, de que Dios se hiciera presente tal y como es, como Amor y como Libertad, era abrir la posibilidad de que esta revelación no se produjera en absoluto. El precio era la libertad humana, y que esta libertad frustrara por completo toda revelación. La naturaleza es una “revelación” garantizada, pero por esto mis-

mo es sólo una “media revelación”, una sugerencia o una sonrisa de Dios. Es la historia la que abre el espacio para la revelación “entera” de Dios, para su risa completa. Pero a cambio de que esta revelación no disponga de garantía alguna. No sería Dios si no asumiera este riesgo.

Para entrar en la historia, pues, Dios tenía que pagar un precio muy alto: tenía que aceptar la posibilidad de quedar fuera de la historia. Para entrar *del todo* en la historia, debía correr el riesgo de ser expulsado *del todo* de ella; para revelarse en el mundo, permitir la posibilidad de no revelarse en absoluto. Porque la libertad humana tiene este poder. Es cierto que la naturaleza no puede revelar por completo a Dios, pero en cualquier caso no puede rechazarlo. Y es muy distinta la ausencia del rechazo. La ausencia es libremente querida por Dios. El rechazo no. Y sin embargo, Dios lo acepta. Porque la única alternativa a este rechazo sería suspender la libertad humana. Y entonces ¿por dónde iba a entrar Dios en el mundo? Tampoco sin libertad podría Dios entrar.

Dios, por lo tanto, debía aceptar que su entrada en el mundo no dependiera de Él. Porque Dios es Amor, y el Amor sólo puede manifestarse en el mundo a través de otro amor, y no hay amor sin libertad. Dios, en efecto, ha puesto su revelación en nuestras manos, porque así lo ha querido, porque así lo requería su esencia amorosa.

1.8. Dios crea el mundo para que exista algo “otro” respecto de sí. Pero, una vez el mundo existe en su alteridad, Dios desea que el mundo, por medio de la libertad humana, vuelva a Dios. Si Dios es amor, lo lógico es que quiera entrar en el mundo, mejor dicho, que quiera que el mundo participe de su propia plenitud amorosa. Cuando decimos que Dios desea que le amemos, que el amor espera ser respondido con amor, no estamos diciendo sino esto: que Dios desea que devolvamos el mundo a él. Escribe Weil: “[al retirarse para permitir la existencia de la creación] Dios se ha negado a favor nuestro para darnos la posibilidad de negarnos por él. Esta respuesta, este eco, que está en nuestra mano rechazar, es la única justificación posible de la locura de amor del acto creador.”¹⁰

La condición que se ha tenido que poner Dios a sí mismo para poder entrar en la historia –que, en tanto que realidad espacio-temporal, es lo opuesto de Él– es que el hombre decida amarle. Esto está claro. Cuando el hombre utiliza su libertad para unirse a Dios y no para rechazarlo, entonces Dios se revela: en el amor del hombre por Dios se revela el amor de Dios por el hombre. Las historias de amor siempre son historias de dos libertades, que se unen entre sí por medio de una entrega recíproca. Sin embargo, es lógico que Dios pueda amar al hombre finito con su

Amor infinito; es lógico que la Libertad divina pueda acoger la libertad humana. Pero ¿y el movimiento recíproco? ¿Cómo la libertad humana, una libertad finita, pueda acoger en su seno una Libertad infinita? ¿Cómo el hombre, con su amor limitado, podría amar un Amor ilimitado como el de Dios?

Responde Weil: “Sólo Dios es capaz de amar a Dios”¹¹. Pero entonces, ¿cómo el hombre, que no es Dios, puede amar a Dios? “Lo único que nosotros podemos hacer –sigue la escritora– es renunciar a nuestros sentimientos propios para dejar paso a este amor en nuestra alma. Esto significa negarse a sí mismo. Sólo para este consentimiento hemos sido creados.”¹² Así, lo que no está en nuestras manos, está en las suyas. Sólo Dios puede hacer que la libertad humana se decida por amar a Dios. Pero ¿que es Dios sino una propuesta dirigida al hombre para que éste opte por él? El amor de Dios es permanente y, por esto mismo, esta propuesta se mantiene abierta para el hombre permanentemente.

Sólo Dios puede amar a Dios. Por esto mismo, Dios nos ofrece el amor con que se ama a sí mismo para que lo amemos. Se ofrece, pues, a sí mismo. Si Dios es amor, la máxima muestra de este amor es hacerse disponible él mismo para el hombre. ¿Qué mejor podía ofrecer Dios al hombre que su propia vida divina? En Dios, pues, no hay diferencia entre amarse a sí mismo y ofrecer este amor al hombre; entre amarse y amar a los otros. Amarse a sí mismo es amar a los otros para que éstos, con este amor recibido, puedan amarlo a él; y amar a los otros es dar el amor con que se ama, puesto que esto es lo más grande de lo que dispone Dios.

Este amor con que se ama es ÉL mismo. El que ama desea dar todo lo que tiene. Y ¿qué otra cosa mayor que a sí mismo podría ofrecer Dios a los hombres? Es así que, al ofrecerse a sí mismo, algo que está en su propia naturaleza, consigue el milagro de que le podamos amar.

1.9. Dios, pues, nos ha amado necesariamente antes de que nosotros pudiéramos amarle a él. Su amor viene primero: ahí siempre disponible, esperando permanentemente. **La libertad de Dios es una libertad que siempre ama.** Lo único que puede hacer el hombre es responder, con su amor humano, al amor divino; y amar humanamente quiere decir “dejarse tomar” por Dios. Amar a Dios con su mismo amor.

Cuando acogemos a Dios, entonces es Dios quien hace *su voluntad* a través de *nuestra libertad*. Nos convertimos en instrumentos del amor divino. Como Dios es amor, su voluntad es la unidad de toda la realidad con él. Por esto, cuando la libertad humana se deja guiar por el amor de

Dios y se convierte en instrumento suyo, su misión no es otra que la de devolver el mundo a Dios. Pero entonces, puesto que cuando nos dejamos tomar por Dios estamos ya unidos a él, entonces al dejarnos tomar por Dios no es tanto que nos convirtamos en instrumentos de la voluntad de Dios, sino que, en este "tomarnos", su libertad ya está plenamente cumplida, y el mundo plenamente devuelto.

La respuesta amorosa del hombre a Dios no puede ser otra cosa que un abandono en Su amor. Un acto de confianza, "dejando mi cuidado entre las azucenas olvidado". Es así como la libertad del hombre es capaz de acoger, de unirse, de fundirse con la libertad amante de Dios: dejando que sea Dios quien la tome y le haga participar de este su Amor por sí mismo. Por esto podrá llegar a afirmar Thomas Merton: "Toda verdadera libertad nos viene como un don sobrenatural de Dios, como una participación de su libertad esencial (...) La otra libertad, la llamada libertad de nuestra naturaleza que es indiferencia respecto de buenas o malas elecciones, no es nada más que una capacidad, una potencialidad en espera de su cumplimiento por la gracia y la voluntad y el amor sobrenaturales de Dios".¹³

Por lo tanto, cuando la libertad acoge a Dios, no hace tanto un acto de elevación como de desistimiento, de renuncia: deja de ofrecer resistencia. El amor de Dios está ahí afuera, esperando, y si no nos oponemos a él, viene y nos toma. "Por encima de la infinitud del espacio y del tiempo —escribe Weil—, el amor infinitamente más infinito de Dios viene y nos toma. Llega justo a su hora. Tenemos la posibilidad de aceptarlo o rechazarlo".¹⁴ La libertad humana en realidad no puede negar a Dios, puede sólo resistirse a él.

Pero, entonces, queda todavía una pregunta por responder: ¿por qué la libertad a veces rechaza a Dios?, ¿por qué la libertad a veces renuncia al amor, si ésta es su vocación propia? Seguramente, se trate de una pregunta sin respuesta. Pero se puede decir una palabra sobre ella, y es la siguiente: el amor, el dejarse tomar, entraña un riesgo. El desistimiento, el abandono, el dejarse tomar, no son como los actos de la razón, actos de conocimiento objetivos. Son actos del corazón, es decir, más bien se parecen a una apuesta.

El amor no sabe, sino que confía. "Señor, Señor, ¿por qué me has abandonado?": el alba de la fe siempre se levanta en la noche de la razón. El amor confía, aun cuando no tiene razones objetivas para hacerlo. Esto es lo propio del amor: la unión, sí, pero la unión por medio del riesgo. La fe no tiene la consistencia de la certeza científica, sino más bien la precariedad de quien se aventura y la vulnerabilidad de la esperanza, esa

hermana pequeña que se levanta todas las mañanas sin hacer ruido, como dijera Péguy. Los testigos de la resurrección de Jesús no estaban afirmando una verdad científica, no proclamaban una certeza que provenía de la razón, sino una certeza que provenía del amor, del amor recibido de Dios.

2. PERO ¿QUÉ LE PASA AL HOMBRE CUANDO RECIBE A DIOS?

2.1. A aquellos hombres que se dejan tomar por la Libertad de Dios, es decir, que dejan que a través de su libertad se transparente el amor de Dios, a estos hombres les ocurre algo. No se comportan de cualquier manera, sino de una manera concreta. Son los que la tradición ha llamado a veces “hijos de Dios”, comparando el amor de Dios por el hombre con el de un padre para con un hijo. **Todos los seres humanos somos potencialmente “hijos de Dios”,** pero no todos usamos nuestra libertad para *dejarnos tomar*. Es decir, no en todos la filiación se realiza. De la misma manera, no todos somos “hijos de Dios” con la misma intensidad ni con la misma plenitud. El *dejarse tomar*, por decirlo de alguna manera, va por grados. Es una experiencia de una plenitud infinita y no todos los hombres alcanzan el mismo punto en este camino sin fin. La cercanía a Dios es una cercanía nunca definitiva, insondable, una tarea “para la que la vida entera no basta”, en palabras de Charles de Foucauld.

Dios, pues, no se revela a todos los hombres, ni se revela a todos los hombres de la misma manera. Jesús, según cuentan los Evangelios, es el ejemplo de aquél que se dejó tomar por completo, es decir, que entregó enteramente su libertad al amor que es Dios. Su intimidad con Dios fue tal, según cuentan los Evangelios, que tanto su vida como su muerte no fueron otra cosa que esta pura y mera entrega de su libertad a la Libertad insondable del “padre”. Por este motivo, en Jesús, el amor con que Dios se ama a sí mismo se pudo revelar de manera completa en medio de la historia humana: Dios se pudo manifestar ahí como aquél que hace participar hasta las últimas consecuencias de su amor eterno a aquellos que son capaces de amarle, es decir, como aquél que resucita a quienes se dejan amar por Él.

La resurrección debe querer decir que cuando una libertad se deja tomar, Dios la incorpora por completo en su Libertad. Recordemos: sólo por medio del amor de Dios pueden los hombres amar a Dios. Así, hasta

que un hombre no se dejara tomar por completo y amara a Dios con el mismo amor con que Dios se ama, Dios no podía revelarse completamente a los hombres. Jesús es ese hombre. Por eso es en Jesús que Dios reveló el destino de resurrección que tiene reservado a quienes quieran amarle.

Digámoslo de otra manera, quizás no muy ortodoxa, pero quizás más comprensible. El amor de Jesús por Dios fue tan grande, que Dios tenía que *inventar* alguna cosa para estar a la altura de este amor. Y eso fue lo que hizo: *inventó* la resurrección. Resucitó a su amado. Pero ¿por qué el amor de Jesús por Dios era tan grande? Porque se trataba del amor mismo de Dios. Por esto, para estar a la altura del amor que Dios se tiene a sí mismo, Dios tuvo que inventar algo, la resurrección, es decir, la participación en la vida eterna.

Por medio de Jesús, pues, se reveló en toda su potencia cuál es la naturaleza de la vida divina. Porque la resurrección no es sino esto: la entrada de los hombres en la vida de Dios. Dios no podía revelar en toda su potencia la naturaleza de esta vida divina hasta que “otro” con capacidad de amar —es decir, otro ser libre como él— estuviera dispuesto a recibirla. Porque la vida de Dios es la vida del amor, y el amor sólo da todos sus frutos en el encuentro entre dos libertades. Así, para que el amor de Dios se pudiera manifestar completamente en la historia era necesaria la intervención de la libertad humana. Era necesario alguien en quien Dios pudiera derramar por completo su amor, alguien dispuesto a dejarse llenar por este amor. Ese alguien, según cuentan los Evangelios, fue Jesús.

Entonces, y sólo entonces, el amor de Dios —que está reencontrándose permanentemente a sí mismo— podía revelar a los hombres qué es lo que sucede cuando se produce este reencuentro. Sólo entonces los hombres podían conocer qué pasa cuando Dios ama a Dios. Entonces, y sólo entonces, el amor de Dios, reencontrado consigo mismo por primera vez a través de la historia, esto es, a través de una libertad humana, podía manifestarse completamente en la historia. Sólo entonces ese amor podía librar a los hombres todas sus promesas. Porque sólo por medio de este reencuentro, hecho a través del mundo, el amor de Dios podía cumplir el designio que tenía para el mundo. Antes, en lo que el mundo se refiere, era, por así decirlo, un amor “en espera”.

Esta manifestación completa de la promesa Dios es la resurrección. Por esto, incluso podríamos decir que fue por medio de Jesús que Dios pudo reencontrarse definitivamente a Sí mismo. Porque ¿cómo podría estar Dios completo mientras el mundo que ha él engendrado por amor no le haya sido devuelto? Jesús consiguió que Dios tuviera que inventar

algo que, por decirlo de alguna manera, ya estaba en sus planes desde el principio, la resurrección; pero esta resurrección estaba a la espera de que un hombre, entregando por completo su libertad a la Libertad de Dios, se lo permitiera.

2.2. Así, se entiende un poco mejor esa cosa extraña que asegura la tradición: que es por medio de Jesús que resucitamos, esto es, que **la resurrección de los hombres es una participación en la resurrección de Jesús**. Jesús, al *activar* la resurrección, al revelar de manera definitiva el amor de Dios, la ha como volcado al mundo, en forma de oferta y promesa de Dios para el resto de los seres humanos. Si se piensa bien cuál es la lógica del amor, que es la lógica del encuentro, es normal que sea así. La resurrección no podía ser otra cosa que el fruto de un encuentro de un hombre con Dios, esto es, la inclusión de un hombre en el amor con que Dios se ama. Y este encuentro es el de Jesús con Dios, el del Padre con el Hijo, que es nombre que damos al amor de Dios por el que Jesús se dejó tomar y con el que amó a Dios mismo.

Por esto, dice el cristianismo, Jesús es el ejemplo de qué le sucede a uno cuando se deja tomar por Dios. Por esto, la santidad, que es participar en la vida de Dios, es parecerse a Jesús. Jesús es el santo por antonomasia. Es, por así decirlo, como el canon o el paradigma de una experiencia universal que Dios ha reservado para todos y cada uno de los seres humanos. Se entiende, pues, que los Evangelios digan de Jesús que es “el camino”.

A posteriori se puede deducir, como hacemos aquí, que la resurrección era la consecuencia necesaria del encuentro de Dios consigo mismo a través de un hombre. Se puede deducir así, de manera abstracta, qué le pasa a un hombre cuando se deja tomar por Dios. Pero seguramente esa sea la manera más fea de hablar del asunto —aunque sirva para hacer comprender que el asunto tiene su lógica—. Históricamente —¡por suerte!— las cosas fueron al revés: una gente vio a Jesús, vio lo que hacía, vio su vida y vio su muerte, y, una vez muerto, entendió —creyó— que aquello que había hecho lo había hecho porque había sido tomado por Dios. Y junto a esto, de manera inmediata, entendió que Dios lo había resucitado.

Esa gente entendió al mismo tiempo y de un solo golpe, por un lado, que Jesús había actuado de aquella manera porque en él se manifestaba la libertad misma de Dios, y, por el otro, que Jesús vivía ya para siempre eternamente con Dios. Entendió que aquél que vive “en” Dios, muere también “en” él; que quien se deja asumir por Dios en la vida, también es asumido por Dios después de la muerte. Pero lo entendió, no con una

convicción nacida de la razón, sino del amor, de un amor que proviene de Dios mismo.

2.3. ¿Qué le sucede en la vida al hombre que, como Jesús, se deja tomar por Dios? Le suceden tres cosas, las tres cosas de las que hablan las Bienaventuranzas: que es feliz; que se deja poseer por el espíritu de fraternidad hacia los otros hombres; y que es capaz de asumir el sufrimiento que de esta fraternidad se deriva, sin por ello perder su felicidad. Y las tres cosas le suceden simultáneamente. Pero vayamos por partes.

Sólo en Dios podemos ser felices. Dios, cuando lo amamos, nos hace participar de todos sus dones, y sólo estos dones pueden satisfacer verdaderamente el anhelo de felicidad de los hombres. ¿Por qué? Porque la felicidad es ser lo que se es.

La libertad humana es una libertad mundana, situada en medio del espacio y el tiempo; y esto le permite ser una libertad “otra” respecto de Dios. Al mismo tiempo toda libertad tiene vocación de absoluto, puesto que esto es lo que la constituye como tal libertad; pero su circunscripción espacio-temporal le impide cumplir esta vocación por sí misma. Para poder ser “otra” respecto de Dios, la libertad humana tenía, pues, que ser una libertad incompleta. Sucede, pues, que esta libertad sólo puede llegar a cumplir su vocación por medio de la Libertad de Dios, que sí es absoluta, porque no está limitada por el mundo material.

Sin embargo, la libertad humana es capaz de entregarse a la de Dios, y entonces esta libertad incompleta queda completada por medio del encuentro con la Libertad completa de Dios. Se produce así el milagro de que el “otro” de Dios sea un “otro” completo; el milagro de que lo “otro” de Dios, sin dejar de ser “otro”, participe de la vida de Dios. Así, sólo en esa libertad absoluta de Dios la libertad humana puede ser lo que está destinada a ser. Y así, sólo en Dios, el hombre, que se define por su condición de ser libre, puede ser feliz.

Sin embargo, esta felicidad, aun siendo la única posible, no deja de ser paradójica. Porque ¿podemos realmente decir que la libertad humana es tomada por la Libertad de Dios “de una vez por todas”? En absoluto. El dejarse tomar, ya lo hemos dicho, es una tarea inacabable. Los santos y los místicos vienen a ser los que más se han acercado al “de una vez por todas”. Y ¿acaso no son éstos los principales testimonios de la fragilidad de la experiencia de Dios, y del dolor que de ahí se deriva? ¿Quiénes, como los santos y los místicos, nos hablan de la distancia insuperable de Dios respecto del hombre, que más duele cuanto más se acerca el hombre a Dios? La distancia se va haciendo más dolorosa cuanto más se

acorta; ésta es la dinámica del deseo. Pero es por medio de este dolor que Dios y su plenitud se hacen presentes al hombre. Es sólo “a través” de este dolor que el hombre puede hacer la experiencia de qué cosa sea auténticamente la felicidad.

2.4. Cuando el hombre ama a Dios, está poseído también por el espíritu de fraternidad hacia todos los demás hombres. En Dios no hay diferencia entre amarse a sí mismo y amar al mundo. Por esto, el hombre que ama a Dios participa necesariamente del amor de Dios por sí mismo, por todo y por todos, por el mundo y por los hombres. La filiación va de la mano de la fraternidad, hasta el punto de poder afirmar que son una sola y la misma cosa.

Así, la incondicionalidad del amor de los hombres por Dios remite a la incondicionalidad del amor de los hombres por el resto de los hombres. Se remiten la una a la otra mutuamente, no porque sean la una condición de la otra, sino porque son dos expresiones simultáneas de lo mismo. Es por medio del amor a Dios que podemos amar a todos los hombres; es por medio del amor a los hombres que podemos amar a Dios. No se trata de amar el mundo y a los hombres *para que* Dios nos ame, sino que de amarlos *porque* Dios nos ama. Como dice J.I.G.F.: “(...) el hombre no es amado por Dios porque valga y obre bien, sino que vale y obra bien porque es amado por Dios”.¹⁵ La religión no es una compra, un contrato, un chantaje; no es ni siquiera un esfuerzo unilateral por parte del hombre; es más bien una experiencia de gratuidad, una alianza basada en la confianza.

De todo lo dicho hasta aquí se deriva una conclusión importante: la fraternidad es la forma como se concreta la unión del mundo con su Creador, la devolución de la historia a Dios. Por medio del amor a Dios, dijimos, el mundo es devuelto a Dios, puesto que la voluntad amorosa de Dios es una voluntad de unidad de todo con él. Hemos dicho también que el amor a Dios es, inmediata y necesariamente, amor al resto de los hombres, que entonces pasan a ser como “hermanos” de aquél que ama a Dios. Así, la fraternidad universal viene a ser como la *prueba* de que el mundo está “en” Dios.

De entre la realidad creada, sólo la realidad humana, la historia, al ser una realidad libre, tiene la posibilidad de no estar en Dios; la naturaleza, recordémoslo, está siempre en Dios aunque sea por medio de la ausencia, como la belleza no cesa de recordarnos. La fraternidad es la forma que tiene la realidad humana –la historia– de regresar a Dios.

2.5. La consecuencia de la fraternidad es la justicia: “cada cual según sus posibilidades, a cada cual según sus necesidades”. Esta es la ética que se deriva de la fraternidad: la ética de la familia. Por esto se dice que la justicia tiene que ver con la filiación: porque la justicia es una consecuencia de la fraternidad, y la fraternidad brota de la filiación. Es esto mismo, la justicia, lo que la modernidad intentó construir a partir de los “derechos”.

Sin embargo, como sabemos, no siempre utiliza el hombre su libertad para amar gratuitamente –valga la redundancia– a sus congéneres y a la naturaleza, que también es parte de la creación. A menudo los hombres renuncian a la fraternidad y por esto el mundo está asolado por la injusticia. En un mundo sin fraternidad, la diferencia entre fuertes y débiles se convierte rápidamente en una diferencia entre víctimas y verdugos; los pobres son esas víctimas. Son los débiles en un mundo sin justicia. La sociedad es un juego: si hubiera fraternidad, las diferencias entre fuertes y débiles no impedirían las reglas del juego fueran las reglas de la igualdad.

Así, el que ama a los hombres luchará por la justicia allí donde el mundo carezca de ella; el “hijo de Dios” intentará restituir la fraternidad allí donde ésta falta. Puesto que los pobres son la consecuencia de la falta de fraternidad, puesto que es un mundo alejado de Dios el que genera pobres, quien quiere devolver el mundo a Dios se pone del lado de los pobres. Comparte su sufrimiento, porque esa es la única manera de amarlos. Si los pobres son la consecuencia del olvido de Dios en la historia humana, la liberación de los pobres de su pobreza es la restitución de Dios en esta misma historia. Por esto los pobres, las víctimas, son los preferidos de Dios y, en consecuencia, los preferidos de sus “hijos de Dios”. La ternura de Dios es asimétrica, porque somos los hombres mismos quienes nos hemos dispuesto ante Dios asimétricamente.

Además, en un mundo donde las relaciones humanas son relaciones sociales complejas, la falta de fraternidad no se limita a los actos individuales, sino que cristaliza en estructuras sociales –políticas, económicas o culturales–, que son las que motivan o sostienen la falta de fraternidad concreta de los actos concretos. Las estructuras tienen como el poder de reproducir de manera automática la falta de fraternidad: son como una fábrica de anti-fraternidad en serie, que arroja víctimas cada día. Por esto, quien lucha por la liberación de los pobres no lucha sólo por cada pobre individualmente, sino por la transformación de las estructuras que los generan. El “hijo de Dios” no lucha sólo contra actos de anti-fraternidad concretos, sino que trabaja para transformar todas aquellas estructuras sociales basadas en la anti-fraternidad. Lucha contra el

pecado mismo convertido en estructura, porque ¿acaso el “pecado” no es el olvido o el rechazo de Dios? ¿Y no es un rechazo de Dios una estructura social que impide la fraternidad, que es el designio de Dios para los hombres?

Así, el “hijo de Dios” trabajará para construir estructuras que permitan la fraternidad. Ciertamente es que la fraternidad no la pueden garantizar las estructuras por sí mismas, puesto que el amor no puede depender nunca de mecanismos automáticos, sino sólo de la libertad humana. Como dice J.I.G.F., “la gracia no es estructural sino comunitaria”. Pero sí hay estructuras que impiden la fraternidad. El amor de Dios y el amor entre los hombres no se concreta en estructuras, pero su contrario, que es el pecado, sí.

2.6. La experiencia de Dios pasa necesariamente por el compromiso con las víctimas. Escribió Mounier: “Aunque intentemos trabajar por la verdad y la justicia, no estaremos totalmente al lado de Cristo mientras no tengamos roce con estos marginados a través de un trabajo común, al menos de vez en cuando.” No hay encuentro con Dios si no se está dispuesto a amar al resto de los hombres y a asumir los conflictos que de este amor se derivan. No hay encuentro con Dios sin lucha por la liberación de los pobres y no se está dispuesto a pagar el precio que de ella se deriva. Sólo somos capaces de amar gratuitamente a los pobres cuando hemos encontrado el amor de Dios. Pero sólo podemos amar a Dios si somos capaces de amar a los pobres. La lucha por la justicia se *purifica* en la fe en Dios; pero la fe en Dios se *verifica* en la lucha por la justicia.

Por otro lado, el compromiso con la fraternidad no empieza sólo como una lucha contra las estructuras, sino también como una lucha contra uno mismo. La lejanía de Dios arraiga fácilmente en el corazón de cada uno de nosotros. De hecho, nuestro conformismo con las injusticias del mundo es ya una medida de este alejamiento. Por lo tanto, el acercamiento a Dios abre dos frentes: contra uno mismo y contra las estructuras, contra el pecado de fuera y contra el de dentro.

Sucede, sin embargo, que la conversión de una persona puede avanzar más rápida que la conversión del mundo. Así, los “hijos de Dios”, cuando hayan avanzado ya un buen trecho en su camino de conversión, seguirán en conflicto con el mundo una vez hayan ganado ya la batalla contra sí mismos. Intentarán convertir el mundo una vez ya estén ellos en manos de Dios. Pero, en verdad, el único modo de convertir el mundo es justamente la conversión de uno mismo. Sin embargo, es inevitable que un hombre convertido entre en conflicto con un mundo sin conver-

tir. Por esto, el conflicto con el mundo pasa a ser la manera de convertirlo, justamente porque es la consecuencia de la conversión de uno mismo.

Los "hijos de Dios", pues, nunca se conforman con un mundo que ha desechado la fraternidad que Dios quiere para la humanidad. Por lo tanto, resistirse a la falta de fraternidad quiere decir entrar en una situación de conflicto con el mundo. El que participa del amor de Dios no rehuye el conflicto, porque rehuirlo significaría renunciar a Dios mismo. Fraternidad y conflicto no son incompatibles, sino más bien lo contrario: no se puede caminar por la senda de la fraternidad en un mundo injusto sin asumir el conflicto que enfrenta al "hijo de Dios" con la injusticia.

En otras palabras, quien quiere recuperar la voluntad de Dios en un mundo olvidado de Dios, inevitablemente entra en conflicto con el mundo. Un mundo que ha rechazado al "padre", rechazará a también a sus "hijos". Si el mundo ha echado a Dios, echará también a aquellos que se han dejado tomar por Él. Las libertades que no se dejan tomar por Dios expulsarán a las libertades que sí se han dejado tomar. En el rechazo de los "hijos de Dios", el hombre no hace sino ratificar su rechazo previo de Dios mismo.

2.7. En todo conflicto, hay sufrimiento. No nos referimos al dolor místico del que hablábamos al principio de este segundo capítulo, el dolor por medio del cual se nos manifestaba la felicidad misma de Dios. Este dolor místico se deriva de la limitación inherente a nuestra libertad para participar plenamente en la vida divina. El sufrimiento que se deriva del conflicto es aquél que el mundo y los hombres que han expulsado a Dios descargan contra el "hijo de Dios", contra "el justo".

Para el "hijo de Dios", es un sufrimiento aceptado, aunque no deseado. Lo acepta sólo como el precio a pagar por mantenerse fiel al amor de Dios. Porque la libertad que se encuentra ante un mundo que rechaza a Dios sólo tiene dos opciones: mantenerse fiel a Dios o mantenerse fiel al mundo injusto. Si se mantiene fiel a Dios, obtendrá felicidad por parte de Dios y sufrimiento por parte del mundo. Si se mantiene fiel al mundo, obtendrá la "felicidad" del mundo; pero por aspirar a la "felicidad" del mundo, se habrá quedado sin la felicidad de Dios. Y ¿quién sino Dios puede darle al hombre su verdadera felicidad? Sin duda, en un mundo que se ha alejado de Dios, el amor a Dios va de la mano del "sufrimiento que viene del mundo", pero también va de la mano de la "felicidad que viene de Dios".

Así, sólo en el amor —el amor de Dios— somos felices, aun cuando el amor implique sufrimientos, que a veces ni siquiera seríamos capaces de imaginar de antemano. Ésta es la paradoja de las Bienaventuranzas; ésta es la gran lección espiritual y moral de la existencia humana. Una lección que se resume brevemente y que dice: Cuando el hombre entra en contacto con el amor de Dios, cuando se *deja* tomar, le ocurren tres cosas, todas a la vez: que es feliz; que ama a los otros hombres como a “hermanos”; y que es capaz de enfrentarse a lo que en nosotros mismos y en los otros destruye la fraternidad, y capaz de aceptar toda la cantidad de sufrimiento que de este enfrentamiento se derive.

“Felices los perseguidos por causa de la justicia”. Una frase simple, pero en la que suceden muchas cosas. ¿Cuáles? Tres cosas suceden ahí: alguien, algunos, han optado por la causa de la justicia; y han sido capaces de pagar el precio de persecución que esta opción implicaba; y, sin embargo, son felices. ¿Por qué? “Porque de ellos es el Reino de los Cielos”. Esto es: porque viven en Dios, porque han conocido su amor. Y es de este conocimiento que fluyen, como consecuencias inexorables, todas estas cosas, estas tres cosas, de las que habla la frase.

Ésta es la paradoja del amor de Dios: “Alegraos y celebrad cuando os insulten, os persigan y os calumnien; porque en el cielo vuestro salario será abundante” (Mt, 5, 10). Quizás, y con permiso de los evangelistas, deberíamos por una vez decir la frase al revés, aunque con ello indudablemente la estropeemos, y no un poco sino mucho. Quizás deberíamos decir: “Aquellos que han encontrado el Reino de los Cielos, éstos optan por la justicia, y son perseguidos por ello, pero a pesar de todo esto, o —dicho provocativamente— precisamente por todo esto, ellos son quienes conocen la verdadera felicidad.”

La locura del amor de Dios: ésta es la barbaridad de la que nos hablan las Bienaventuranzas. Que seremos felices aun cuando seamos perseguidos. O, exagerando: que, seguramente, sólo los perseguidos serán felices. Porque la persecución es la prueba de que han optado por las víctimas y se han enfrentado a los verdugos. Y esta opción es la prueba de que han encontrado a Dios. Sólo ellos serán felices, aun cuando nunca sepan que aquél al que han encontrado es Dios. Ellos serán “saciados”, “consolados”, “compadecidos”, ellos “heredarán la tierra”, ellos “verán a Dios”, ellos “serán llamados los hijos de Dios”, “de ellos es el reino de los Cielos” (Mt 5, 3-20).

Eso es lo que tanto le cuesta entender al hombre de hoy: que la felicidad no excluye el sufrimiento, sino más bien implica uno muy determinado, aquél que se deriva del compromiso con la justicia. No entiende

que a medida que el hombre es más capaz de asumir este sufrimiento, su felicidad se va convirtiendo en su más profunda, más plena, más perenne, su más secreta compañía. Porque se trata de la compañía misma de Dios.

3. FINAL

3.1. Es necesario que el mundo reconozca la “paternidad” de Dios para que en él reine la justicia. Sin embargo, y aunque pueda parecer contradictorio, esto no supone en absoluto que sea necesario que todos los hombres reconozcan explícitamente, confesionalmente, esta “paternidad” de Dios –este Dios que por medio de Jesús se reencontró a sí mismo y gracias a esto pudo entregar su promesa de resurrección a la humanidad–. El reconocimiento de la “paternidad” sólo se produce en el corazón, pero no en la mente ni en las palabras. Se trata de un dejarse guiar por el amor de Dios, y este dejarse guiar se hace por medio del amor y no por medio de ningún concepto.

Aclarar esta aparente contradicción es bien sencillo. Todo acto de fraternidad gratuito –valga la redundancia– participa del amor de Dios por los hombres, independientemente de que esto se sepa o no por parte de quien lo hace. Lo que decimos no es más que una consecuencia lógica e inevitable del carácter gratuito del amor: no hacemos el bien para que Dios nos ame, sino que hacemos el bien gratuitamente, incondicionalmente, por el bien mismo. Y a partir de ahí, reconocemos que en este “hacer el bien de manera incondicional”, ahí está la presencia de Dios; y por esto decimos que, cuando hacemos el bien, es porque Dios nos ama.

Dios, pues, es la fuente de todo bien. Todo acto desinteresado de justicia viene de Dios. Pero el bien, precisamente porque es incondicional, es bueno independientemente de la manera como se argumente. Como escribió Weil: “En el amor verdadero, no somos nosotros quien queremos a los desdichados en Dios, sino Dios en nosotros quien ama a los desdichados”. Sin embargo, no es en absoluto necesario que lo sepamos. ¿Qué añadiría el saberlo?

Muchas veces no sólo no añadiría, sino que restaría. Vayamos a Mateo 25. Dice el evangelista: los que estaban con el “hermano más pequeño” y no sabían que con esto estaban con Dios, éstos son los que verdaderamente estaban con Dios. Porque de estos sí sabemos seguro que su amor era incondicional, precisamente porque ignoraban que amando

a un “hermano más pequeño” amaban a Dios. Porque sólo el amor incondicional hacia los hermanos nos permite participar en el amor de Dios, es decir, reconocer su paternidad –con el corazón, que, repetimos, es la única manera de reconocerla–. Quienes ayudaron al que tenía frío, hambre, sed, quienes se solidarizaron con el forastero, el preso y el enfermo, estos estaban en Dios a pesar de ignorarlo. Y no por saberlo hubieran participado más –ni menos– de Su amor.

Puede, pues, que sea justo al revés. Puede suceder que, a menudo, la condición para participar en el amor de Dios sea justamente ignorar que lo estamos haciendo. Quienes, cuando aman a los pobres, son conscientes de que con esto aman a Dios, de éstos no hay tanta garantía de que estén en Dios, porque podría ser que amaran a los pobres no por los pobres mismos, sino como un medio para amar a Dios. Y esto no sería verdadero amor, porque el amor es siempre incondicional.

Citemos a Weil una última vez: “Así como hay momentos en que hay que pensar en Dios olvidando sin excepción todas las criaturas, hay momentos en que al mirar las criaturas no hace falta pensar explícitamente en el Creador. En este momento, la presencia de Dios en nosotros tiene por condición un secreto tan profundo, que tiene que ser incluso un secreto para nosotros. Hay momentos en que pensar en Dios nos aleja de él. El pudor es la condición de la unión nupcial.”¹⁶

Así, no se trata de extender la fe explícita. De lo que se trata es de extender la fraternidad entre los hombres, puesto que ésta es la voluntad de Dios. Dios quiere que lo amemos a él, pero quiere sobre todo este amor se concrete en amor a los hombres. Es cierto que la fraternidad necesita una roca. Y Dios es esta roca. Si esta roca quiere ser explícita, que lo sea. Pero, si está oculta y la fraternidad emerge de ella sin saberlo, ¿para qué queremos añadir cosas que Dios no dijo, a la voluntad de Dios? Nunca dijo Dios: confesad que creéis en mí, sino simplemente amadme y amaros: “Un *único* mandamiento os doy: amaos los unos a los otros como yo os he amado”.

El problema, por lo tanto, no son aquellos que ignoran a Dios de palabra, pero que están con los pobres por fraternidad, sin reconocer explícitamente en sus opciones la paternidad de Dios, es decir, el origen divino de su amor gratuito. El problema son, en todo caso, quienes se confiesan del Dios de Jesús y no están al lado los pobres ni trabajan por la transformación de las estructuras que contradicen la fraternidad.

3.2. Muchos son los que se preguntan, algunos con angustia, otros con escepticismo, algunos con desesperación, otros simplemente pre-

guntan de oficio. ¿Dónde está Dios?, ¿dónde está Dios? Ésta sigue siendo una pregunta del hombre de hoy. La pregunta del loco de Nietzsche. En la belleza de los “justos”, de los que optan por los pobres a cambio de nada: ahí está Dios. Porque la belleza de la bondad de los justos es la belleza misma de la bondad de Dios. “Preciosos los que optan por los pobres, porque transparentan el proyecto de Dios para este mundo.”¹⁷ Quienes se preguntan por Dios, ahí tienen la respuesta.

Notas

1. Merton, Th.; *Llavor de contemplació*, Ariel 1959, p. 84, (la traducción es nuestra).
2. Weil, S.; *En espera de Déu*, Edicions 62, 1965, p.113 (la traducción es nuestra).
3. Weil, S.; *Id.*, p.100.
4. Weil, S.; *Id.*, p.123.
5. Weil, S.; *Id.*, p.123.
6. Weil, S.; *Id.*, p.130.
7. Weil, S.; *Id.*, p.106.
8. González Faus, J.I.; “Reino de Dios, fe y justicia”, en *Misión Joven*, p.13.
9. Weil, S.; *Id.*, p.123.
10. Weil, S.; *Id.*, p.113.
11. Weil, S.; *Id.*, p.104.
12. Weil, S.; *Id.*, p.104.
13. Merton, Th.; *Id.*, p.133-134.
14. Weil, S.; *Id.*, p.104.
15. González Faus, J.I.; *Id.*, p.12.
16. Weil, S.; *Id.*, p.117.
17. J.I. González Faus; “Las Bellaventuranzas” (ver cita inicial).