

ENCUENTRO PERSONAL CON DIOS

Por F. PEREZ RUIZ, S.J. (Tokyo)

En un largo artículo escrito para la revista holandesa *Tijdschrift voor Theologie* y publicado después en Alemania como libro con el título de *Encuentro personal con Dios*¹ se ha enfrentado el conocido teólogo del Vaticano II E. Schillebeeckx con problemas fundamentales que por su importancia y actualidad merecen especial consideración. Discute en él algunas de las tesis fundamentales del libro de Robinson, *Honest to God*. Aparte del valor que tiene por ser una respuesta a ese libro, tiene un valor en sí mismo, independiente de esa razón circunstancial. Como el libro de Robinson es una expresión especialmente aguda de problemas ampliamente sentidos en el mundo actual, la respuesta de Sch. es importante para todo el que, habiendo leído o no a Robinson, está de hecho en contacto, o puede llegar fácilmente a estarlo, con los problemas de que trata. Pero conviene notar que la intención del autor se dirige directamente a los cristianos y trata de poner en claro la manera verdaderamente auténtica de vivir el cristianismo. Por eso sería injusto e inútil tratar de ver cómo responde a las diversas dificultades de los incrédulos o ateos. Ese no es el fin del libro y su autor se ha encargado de decirnoslo con toda claridad.

Esto supuesto, el problema fundamental de este libro es la recta interpretación de la caridad, en la que consiste el elemento más fundamental de toda vida religiosa y en particular de toda vida cristiana. ¿Tiene esa caridad una dimensión vertical o se agota en su dimensión horizontal? En otra palabras, ¿qué posibilidad, sentido y valor tiene el trato personal con Dios? Como es sabido, la caridad al prójimo y la sinceridad se ven recalçadas hoy de un modo especial. Para esa insistencia en el valor positivo de la caridad sincera al prójimo Sch. no tiene sino la más cálida aprobación. Incluso en sus formas unilateralmente cerradas tiene especial cuidado de reconocer una expresión del "deseo de ver en la Iglesia de Cristo una comunidad de amor" (94) y eso le hace mirarlas con esperanza a pesar de sus claras desviaciones doctrinales en otros puntos. Pero eso no le hace ciego a esas desviaciones doctrinales, que en ocasiones tocan los puntos más fundamentales del cristianismo y de la vida cristiana. Por eso su actitud gene-

¹ E. Schillebeeckx, *Personale Begegnung mit Gott, Eine Antwort an John A. T. Robinson*, Mainz (Matthias Grünewald Verlag), 1964, 94 pp.

ral frente a Robinson y tendencias semejantes es una actitud matizada con dos elementos esenciales. Por una parte trata de poner al descubierto la unilateralidad de esas tendencias, que al proponer una verdad parcial como si fuera la totalidad del mensaje cristiano privan al cristianismo de su contenido más profundo; pero al mismo tiempo ve una promesa en la autenticidad y sinceridad con que se propone esta nueva verdad parcial cristiana (22-23).

Frente a los que insisten demasiado unilateralmente en que la única posibilidad de experimentar la existencia de Dios y de realizar la comunidad con El es el encuentro con los otros, y en que la cohumanidad es nuestro modo de encontrarnos con Dios, la respuesta de Sch. es matizada pero firme y clara. Por una parte reconoce y recalca también él por su parte el valor de la concepción de "Dios como tercero trascendente en las relaciones interhumanas", de Jesús como el "hombre para los otros" y de la cohumanidad como terreno sacramental para la realización de nuestra comunidad con Dios. Pero para la recta valoración de estos puntos analiza y pone al descubierto "la dimensión «vertical» o la «profundidad» de la trascendencia humana", insiste en el significado esencialmente religioso de la prueba de Dios, condena la teología meramente funcional para la que Dios es el tercero trascendente pero no una Persona trascendente y que es en último término agnóstica respecto de la independencia ontológica de Dios, recalca la necesidad de una nueva valoración de Dios, al que hay que reconocer no sólo como condición trascendente de las relaciones interhumanas sino como valor, en sí y por sí mismo digno de amor, y llama la atención sobre la contradicción que hay entre llamar a Dios amor y negar que sea un ser personal. En conexión con estos problemas nota con razón, que "el que Dios supere toda representación humana y todos los conceptos humanos y por lo mismo tengamos nosotros necesidad de negar una tras otra todas nuestras representaciones no puede significar que nuestro conocimiento de Dios sea una pura negación de nuestras representaciones humanas y por lo mismo agnóstico" (35). Y eso mismo vale expresamente de la personalidad de Dios, pues "afirmar que Dios es un ser personal —y no sólo un «sentido profundo de nuestra existencia»—, aunque de una manera totalmente distinta del ser persona como nosotros lo experimentamos, no equivale a una negación de la personalidad de Dios" (35).

El análisis de la existencia personal del hombre lleva a la conclusión, destructora de todo "horizontalismo" cerrado, de que "Dios es más que el simple fundamento ontológico absoluto de nuestra existencia, y esto lo sabemos precisamente a partir de nuestra propia existencia terrena y por consiguiente de nuestra conciencia fundada de este fundamento ontológico, que ciertamente es absoluto en pleno sentido" (39-40). A pesar de su corporeidad, que lo liga a la realidad

intramundana, en su libertad y en su carácter de persona se manifiesta el hombre como llamamiento al encuentro personal con Dios o a la intersubjetividad inmediata con El. Al exponer estos datos, que descubre el análisis del ser personal del hombre, tiene Sch. buen cuidado de notar que este deseo natural (*desiderium naturale*) de Dios no significa derecho alguno a la gracia (40). Esta es puro don de Dios y supera las exigencias del ser del hombre, aunque es al mismo tiempo la más íntima realización del hombre (*die innigste Erfüllung des Menschen*) (56).

Sch. parece identificar de hecho encuentro personal con Dios y gracia sobrenatural. Como consecuencia no admite que el hombre por el hecho de serlo esté capacitado para la realización del encuentro personal con Dios y dice que ese encuentro no es necesario para el último sentido de *nuestro ser humano* sino sólo para que ese ser humano sea definitivamente un ser *personalmente* lleno de sentido (un *endgültig persönlich sinnvoll zu sein*) y que el ser humano no puede por sí exigir ese sentido personal. En todo ello ve una expresión de que el hombre no encuentra en sí mismo determinación alguna definitiva (56).

En este punto creo que sería más exacto no identificar sin más encuentro personal con Dios y gracia sobrenatural. Los mismos análisis de Sch. parecen indicar con suficiente claridad que el mismo ser natural del hombre está orientado a un encuentro personal con Dios mismo. Naturalmente un encuentro personal no es algo que se pueda forzar mecánica o físicamente. Siempre dependerá en la forma, grado y circunstancias de la libre voluntad de la otra parte. Y eso vale a fortiori respecto del encuentro con Dios. Pero eso no excluye el que la posibilidad *naturalmente realizable* de un cierto encuentro con Dios se incluya ya en el mismo ser del hombre en cuanto tal, mientras que la manera de encuentro estrictamente sobrenatural sea ciertamente la más elevada realización del hombre, pero *naturalmente* irrealizable y sólo posible por don *sobrenatural* de Dios. Sin perder de vista la diferencia radical que existe entre las relaciones intersubjetivas meramente humanas y el caso totalmente especial de la relación intersubjetiva con Dios, la consideración atenta de las relaciones humanas puede dar alguna luz.

Aun entre hombres la relación intersubjetiva siempre depende de mil maneras de la libre respuesta de la otra parte. Con todo, se puede decir que por el simple hecho de ser hombre se tiene derecho a ser tratado como hombre y eso significa que se tiene derecho a un cierto grado de intersubjetividad. Por medios físicos no se puede forzar a nadie a reconocer y conceder de hecho esa intersubjetividad, pero sin culpa nadie puede negarse libremente a hacerlo. La situación es completamente distinta cuando se trata de una intersubjetividad total-

mente especial, como puede serlo una amistad íntima ya sea entre simples amigos ya en orden a la vida matrimonial. En estos casos es evidente que el simple ser hombre no da derecho a exigir esa *especial amistad íntima* y que la otra parte puede no concederla sin por eso incurrir en culpa alguna. Más aún, respecto de la especial intimidad no sólo no hay derecho a exigirla, sino que hay obligación de respetar la libertad ajena y no hacerlo sería no tratar al otro como persona y por lo mismo hacerse positivamente indigno de esa intimidad que se pretende conseguir. Por eso ser admitido a la intimidad de una amistad especial es un don que se recibe y no un simple derecho que se ve reconocido.

Con la debida distancia y siempre en un sentido análogo, parece que se puede decir que en la misma creación del hombre se incluye ya naturalmente una expresión de la voluntad que tiene Dios de tratarlo como hombre llamándolo a un cierto grado de relación personal con El. En concreto, la adoración personal de Dios mismo, la oración de súplica y la voz de la conciencia como voz de Dios, son elementos esenciales en el mismo ser natural del hombre e incluyen, en su realización humana, un cierto grado de intersubjetividad con Dios. En cambio lo que no se incluye ni se puede incluir naturalmente en el ser del hombre es el derecho a esa intersubjetividad totalmente especial que trae consigo el don sobrenatural de la filiación divina. Eso es un don totalmente libre, muy por encima del don natural del ser humano, aunque por otra parte sea la más elevada e íntima realización de su orientación natural a Dios. Esa orientación sirve de base a la posibilidad del don y en alguna manera lo está deseando como su última perfección, pero lejos de exigirlo como un derecho, obliga al hombre a respetar incondicionalmente la absoluta libertad de Dios en concederle a quien quiera, como quiera y cuando quiera.

Por eso, respecto de esta intersubjetividad sobrenatural con Dios, vale plenamente la observación que hace Sch. sobre la ambigüedad de "la afirmación de que *ser cristiano* es auténtico *ser hombre*. Ya que esa intimidad con Dios es por esencia algo precisamente no humano sino sobrehumano. Nos hace hijos de Dios. Naturalmente encuentra precisamente ahí nuestro ser humano su más elevada plenitud de sentido; el ser cristiano no es una manera de ser inhumana sino un llenarse internamente de sentido nuestro ser humano de una manera *trascendente*, a saber, de una manera divina" (56-57).

Sobre el sentido preciso que puede tener la "sacramentalidad general de la cohumanidad", cuyo fundamento bíblico se encuentra por ejemplo en Mt. 25, 35-36 y 45, no nos es posible extendernos ahora, pero al menos convendrá notar un par de puntos que Sch. recalca con razón. Sólo en un encuentro histórico con Cristo o con la cristianidad es posible comprender en su sentido propio la sacramentalidad de

la cohumanidad, que es la sacramentalidad de una comunidad de personas creadas con una ordenación a Cristo (77-78 y n. 37), "que es la persona que como «hombre para nosotros» ha aceptado la oferta de amor del Padre" (73). No conviene por eso olvidar nunca que "la última palabra no la tiene la cohumanidad, sino que la tiene la cohumanidad con Cristo, conscientemente realizada, y en ella la intersubjetividad con el Dios vivo" (82). Por eso no hay más remedio que oponerse decididamente a la tendencia a independizar esa sacramentalidad de la cohumanidad desligándola de Cristo, a cuya humanidad debe su valor sacramental (93).

También convendrá recoger algunas observaciones importantes que hace Sch. sobre el silencio y la oración y sobre los diversos modos de vivir con Dios. Reconociendo expresamente el valor y la importancia del "orar en contacto con los hombres", defiende Sch. como elemento esencial de la vida cristiana el silencio y la oración a solas con Dios en Cristo. Antropológicamente tiene el silencio una función al servicio del trato social: el silencio es necesario para hacer humano el trato entre los hombres. Pero aparte de eso tiene el silencio con Dios un valor por sí mismo y no sólo como función de nuestro trato con los hombres. Es el estar en silencio con Dios, precisamente porque Dios es Dios (83). "Orar mientras se trata con los hombres, «contemplativus in actione», es una realidad profundamente cristiana, pero si he de ser franco —escribe Sch.—, es un simple engaño si a ese orar no preceden momentos de *estar con Dios* sin hacer nada". Es lo que nos ha enseñado Cristo, que es el único que nos puede enseñar qué significa propiamente ser "un hombre para los demás" (85). Se dan ciertamente diversos modos de vivir con Dios y hay diversidad de tipos en el modo de ser cristiano. Hay quienes pueden realizar el crecimiento de su trato íntimo con Dios ante todo en formas sagradas, otros en cambio más bien en el mundo concreto de la vida. Pero eso son sólo diversas formas de acentos y se convierten en falsas realizaciones cuando el otro acento se ve totalmente suprimido (88).

Sobre el valor de las pruebas de Dios y su relación con el problema fundamental de su estudio escribe Sch. unas observaciones que merecen ser traducidas a la letra: "En mi opinión el *fundamento* sobre el que en la misma realización humana se pueden ligar en una unidad viviente horizontalidad y verticalidad, está precisamente en el momento teístico de nuestra orientación *natural* a lo perfectamente Absoluto, y este momento se hace temáticamente consciente en las así llamadas pruebas de Dios. Por eso me parece a mí que también es una clara manifestación de la unilateralidad de esa exclusiva horizontalización del cristianismo que se da en la tendencia Robinson la afirmación continuamente repetida de que es imposible una prueba natural de Dios. Precisamente porque el fideísmo separa radicalmente de Dios la realidad intramun-

dana, a la larga lo intramundano o se convierte en algo «ateo» o se ve fundido con lo religioso, y entonces tenemos —aunque con un nuevo embalaje— la imagen típica del «siglo XVIII»: ateísmo, al menos en la forma de agnosticismo, o una «religiosidad mundana» en una horizontalización absoluta, como ya la propuso Feuerbach” (88-89).

Como hemos podido ver, los reparos que hay que hacer a la tendencia al horizontalismo cerrado como interpretación auténtica del cristianismo son muy graves. Con todo, quisiéramos terminar, como también lo hace Sch., con una nota de esperanza. La sinceridad y autenticidad en la práctica sin reservas de la caridad al prójimo pueden incluir una implícita superación de lo que tiene de negativamente cerrado esa tendencia, y el deseo de ver en la Iglesia de Cristo una verdadera comunidad de amor es lo que últimamente les mueve (94). La solución verdadera habrá que buscarla en la síntesis viva de la doble dimensión de la vida cristiana, la “horizontal” y la “vertical”, y esa síntesis aprovechará los valores positivos de la tendencia Robinson sin caer en su terrible unilateralidad.

BOLETINES BIBLIOGRAFICOS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

R. Delfino, C. Benzi y M. A. Fiorito

A. Maxsein con su obra *Filosofía del corazón (La esencia de la personalidad en Agustín)*¹ nos da un importante aporte para un mayor conocimiento del máximo genio cristiano. El tema elegido es fundamental en la antropología agustiniana y, podemos agregar, en toda antropología, pues se refiere a la especial relevancia del corazón, en su sentido agustiniano, para la existencia personal del hombre. Centro existencial de unidad y de expansión unifica el ser y la vida humana, y al mismo tiempo la expresa en sus manifestaciones más propias, de tal modo que por y a partir de él cobra realidad y sentido la personalidad del espíritu encarnado. En un estudio introductorio se nos presentan las líneas y afirmaciones básicas de una filosofía del corazón. La primera parte considera al nombre-cordial en el desarrollo de su estructura esencial, y presenta el papel del corazón en los tres asuntos más generales de lo personal: estructura, dinámica y orden. La segunda, dedicada al conocimiento, muestra su influencia en el desarrollo de las energías cognoscitivas, en la experiencia, conocimiento e iluminación de la persona. La tercera expone lo social y al corazón como factor de comunicación y encuentro personal. Un libro recomendable no sólo a los filósofos y teólogos, pues, como bien lo muestran los capítulos de la obra, los psicólogos, pedagogos también pueden encontrar un rico material de sugerencias y enseñanzas. Bien sabido es que las afirmaciones agustinianas sobre el alma, su estructura, el inconciente, etc... hablan a la mentalidad antigua, como a la moderna. Las notas son numerosísimas y una buena bibliografía.

Nos ha llegado la obra de M. Seckler, *La salvación y la historia*², traducción francesa cuyo original alemán ya habíamos comentado elogiosamente, subrayando algunos aspectos originales de su interpretación histórico-crítica (cfr. *Stromata-Ciencia y Fe*, 21 [1965], pp. 534-535). Los tres primeros capítulos, preliminares respecto de este estudio concreto, son un buen panorama introductorio respecto de otros estudios contemporáneos acerca de Santo Tomás y su estilo intelectual: detalles de su método, y su visión del hombre y del mundo en relación con la estructura de la Suma

¹ A. Maxsein, *Philosophia cordis*, Müller, Salzburg, 1966, 440 págs.

² M. Seckler, *Le Salut et l'Histoire*, Du Cerf, Paris, 1967, 256 págs.