

CONGRESO AMERICANO Y CARIBEÑO DE TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD V
Centenario del Nacimiento de Santa Teresa: Mística y profecía Santiago de Chile,
4-5 de Septiembre de 2015

“ESPIRITUALIDAD HOY: BÚSQUEDAS, CAMINOS, REALIZACIONES”

**PONENTE: Dr. Antonio Bentué,
Prof. Titular de Facultad de Teología de Universidad Católica (Chile)**

1. ¿Religión o espiritualidad?

El enunciado del tema que me asignaron es ya significativo. No me piden una reflexión sobre la “religión” hoy, sino sobre la “Espiritualidad”. Y ello es fundamental, particularmente en la teología mística cristiana. La religión surge al interior de la cultura y participa de la ambigüedad propia de toda cultura. Ambigüedad que radica en que todas las acciones y creaciones humanas están condicionadas por la estructura “egocéntrica” del ser humano, como tributo hereditario del mundo animal del cual procede en la escala evolutiva. Todo lo que hacemos está marcado por el “narcisismo” inherente a nuestro psiquismo, que es la pretensión de “omnipotencia del deseo”, que lleva a Freud a considerar la religión como la “neurosis colectiva” de la humanidad¹; es decir, un comportamiento por medio del cual el ser humano pretende lograr sus intereses, frustrados en la vía inmediata, postergándolos estratégicamente por medio de la proyección religiosa. A su modo, también Marx considera la religión como proyección de los intereses egocéntricos y así, según él, “la religión dominante es la religión de la clase dominante”, inoculando en el pueblo esa misma religión que le permite reprimir ahora sus deseos postergándolos para su realización plena en un Más Allá: “la religión es, así, el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un

¹ FREUD, S. “El porvenir de una ilusión”, en Obras Completas, Madrid, vol. II (1968) 95.

corazón sin corazón, es el *espíritu de una situación carente de espíritu*. Es el *opio del pueblo*².

2. Evolución cultural y crisis de la religión.

Al preguntarse sobre el *porqué* de la realidad que lo rodea y lo constituye, el ser humano proyectó en “poderes sobrenaturales” la explicación causal de los fenómenos que observaba, y cuanto más sorprendentes eran éstos, más poderosas debían ser las causas “sobrenaturales”, buenas o malas, que los producían. La categoría cultural para englobar esas causalidades sobrenaturales es la del *Mito*, la “explicación mítica de los hechos mundanos”. Y la proyección explicativa de los hechos, en tales poderes sobrenaturales, conllevaba el “temor” frente a ellos o el deseo de hacérselos favorables. De esta manera, el hombre proyectó también la pretensión de poder acceder a esos poderes, o incluso de lograr controlarlos automáticamente, gracias a comportamientos “rituales” elaborados por el hombre, comportamientos que determinaron el otro aspecto cultural de la religión: el *Rito*, particularmente en su versión “mágica”³. Tal cosmovisión “religiosa”, que ve el mundo como escenario producido por “causas sobrenaturales”, constituye lo que podríamos denominar la “cultura pre-moderna” o “mítico-ritual-mágica”⁴.

A partir del siglo XII, por influencia de las versiones de obras de Aristóteles, del griego al árabe y, luego del árabe al latín, se puso en crisis el pensamiento previo occidental neoplatónico del tipo deductivo o idealista, al rechazar las “ideas innatas” y fundar las ideas universales en la observación de lo concreto a través de los sentidos (epistemología “inductiva”). Así fue surgiendo la “modernidad” basada en la observación sensorial (positiva) de los fenómenos, para inducir de ahí las correctas ideas válidas universalmente. Y las “causas sobrenaturales”, antes postuladas, fueron progresivamente substituidas por las “causas naturales”

² KARL MARX, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, en Karl Marx “Sobre la religión”, Salamanca, Ed. Sígueme (1979) 94.

³ Cf. FRAZER, J. “La rama dorada. Magia y religión”,(en versión castellana, México, Ed. Fondo de cultura económica (1974, 5^a ed).

⁴ Cf. MALINOWSKI,B. “Magia, ciencia religión”, Barcelona, Ed. Ariel, 1974.

descubiertas con una correcta observación, ayudada con medios tecnológicos que ampliaban la capacidad de observación sensorial. De esta manera, la cosmovisión “mítico-ritual”, propia de la pre-modernidad, fue cambiando hacia una cosmovisión “científico-técnica” en el sentido moderno de esos términos. Nuestro mundo moderno fue dejando así en mal pie la verdad de la religión recibida, al secularizar las causalidades sobrenaturales, expresadas míticamente, por las causas naturales descubiertas por las ciencias, así como cambiando los recursos rituales de acceso al mundo sobrenatural por el dominio de la tecnología como correcta aplicación de la ciencia. Y así la religión, y la fe identificada con ella, se vio enfrentada a un proceso creciente de “secularización desmitificadora”, denominado también de “desacralización”. A ello se ha ido sumando el progresivo descrédito de las instituciones religiosas, debido a múltiples escándalos, por falta de transparencia, donde las abundantes formas religiosas exteriores, incluso multitudinarias, no correspondían a verdaderas transformaciones del corazón en la relación con los intereses mundanos de placer, poder y riqueza. Y así las “iglesias” pudieron perder su sentido originario que es la de “convocar” (*ek-clesia*) a la relación comunitaria y no al *poder* sagrado de sus miembros. Como lo expresa el teólogo griego Christós Yannarás: “El acontecimiento de la Iglesia está formado de aquella libertad capaz de convertir la naturaleza (mecanismos de poder por ‘selección natural’) en *relación* de alteridad”... Por lo mismo “la herejía es la alienación del acontecimiento de Iglesia en formas rígidas de consagración institucional del miedo a la libertad...la tergiversación de la diakonía (servicio) en poder. De la Iglesia, en religión”⁵. La modernidad secularizada se encontró, sin embargo, con que el problema principal que intentaban responder las religiones, quedaba sin respuesta también en la modernidad científico-técnica. En efecto, las cuestiones principales planteadas a la conciencia humana por la realidad son ante todo las de la propia existencia humana en su triple dimensión problemática: el riesgo de la nada final de todo ek-sistente (“yo” en cuanto yo dejaré de ser yo, como ocurre con todo “tú”), el riesgo de la inconsistencia de todo lo que se vive

⁵ YANNARÁS, Christós “*Contro la religione*”, Magnano, Ed. Quiqajon (2012) 75 y 77.

(“*La insopportable levedad -'light'- del ser*⁶”), y el riesgo de que la convivencia esté fatalmente marcada por el “egocentrismo” que rige, en su base natural, toda convivencia de los seres vivos (“selección natural”). A ese triple problema quería responder fundamentalmente el anuncio religioso que, particularmente en la genialidad cristiana, se centra precisamente en la Esperanza de Inmortalidad (*Pascua*: Dios muere para que el hombre viva), Vida divina (*Encarnación*: Dios se hace hombre para que el hombre pueda ser hijo de Dios), y la *compasión* propia del Espíritu divino, por la que Dios hace suyo, en Jesucristo, el papel de víctima del poder para darnos su Espíritu de gratuidad compasiva, sin referencia egocéntrica (*Pentecostés*).

Pues bien, con la “muerte de Dios”⁷, proclamada por la modernidad, quedan aniquiladas esas respuestas, carentes de fundamento “religioso”. Y son substituidas, secularizándolas, por las tres grandes utopías de la modernidad: La utopía de la raza o la nación propia, como criterio de la “inmortalidad de sus miembros”, la utopía del “desarrollo” que, gracias al poder de la ciencia y la técnica, permitirá lograr una “vida plena y consistente”, y finalmente la utopía “socialista” que permite augurar un futuro de igualdad de todos, superando así la ley del egocentrismo selvático que produce la inequidad.

Sin embargo, desde el siglo XIX, y sobre todo en el siglo XX, esas tres utopías han entrado en crisis debido a la porfiada experiencia, respectivamente de las masacres de muerte producidas por culpa de la absolutización de la utopía de la raza y la nación, así como de la progresiva dificultad para “respirar” y transitar pacíficamente en el planeta, saturado de anhídrido carbónico, de cemento y de armas letales, todo ello por culpa del “desarrollo científico-técnico”; y finalmente hemos vivido la decepción respecto a la utopía socialista y de la capitalista, debido a las “hormonas egocéntricas” que seguían motivando esos grandes discursos, hasta transparentarse en la caída del muro de Berlín y de las bolsas norteamericanas, europeas y también chilenas (Penta, SQM, CAval...). Y ya nadie se fía de las utopías. Surge así un ambiente cultural nuevo, el “post-

⁶ KUNDERA, Milan, “Barcelona, Ed. Tusquets, 1984.

⁷ NIETZSCHE, Fr. “*La Gaya ciencia*”, Obras completas, vol. III.

moderno”, que no está “ni ahí” con las utopías modernas y tampoco con las “escatologías” religiosas tradicionales. De esta manera, la “post-modernidad” es la consecuencia cultural de la “muerte de Dios” y de sus sucedáneos “utópicos”. Quedamos sin el “pan” de la religión tradicional y sin el “pedazo” de las utopías. Pero el problema de nuestra cultura postmoderna radica, no sólo en la escandalosa mala distribución de los bienes, heredada de la modernidad, que permite la hambruna de las grandes mayorías frente a la excesiva saciedad de los pocos grupos “desarrollados”, sino que tiene su raíz principal en los “vacíos de sentido” en que estamos sumidos y que puede llevarnos a desesperar de ese sentido, o a buscar desesperadamente una salida⁸. Y, como consecuencia, nos encontramos en una crisis radical del fundamento “ético” para motivar las decisiones libres, más allá del mero “voluntarismo” relativo a la “voluntad de poder” de cada cual. Es lo que llamamos el “relativismo” ético⁹.

3. En “búsqueda” de Dios

Los obispos católicos que participaron del Concilio Vaticano II, en plena modernidad (1962-1965), fueron ya capaces de prever la crisis que se venía encima y anticiparon las orientaciones que deberían replantearse. Y así, en la notable Constitución *Gaudium et Spes* sobre la nueva relación exigida hoy entre Iglesia y mundo, expresaban: “Se puede pensar con toda razón que el porvenir de la humanidad está en manos de quienes sepan dar a las generaciones venideras razones para vivir y razones para esperar” (GS 31). No han faltado “teólogos de la postmodernidad”, que gestaron la nueva categoría de la “post-religión”¹⁰. Son capaces de ofrecer recetas, más o menos elaboradas, de cómo superar esa crisis de la religión iniciada con la modernidad y agudizada en la así llamada “postmodernidad”¹¹. Pero todo apunta a que la “salida” no está por el lado de

⁸ VATTIMO G., uno de los principales teóricos de la “post-modernidad”, ha descrito muy bien esta situación en su obra *“El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica de la cultura post-moderna”*, Barcelona, 1986.

⁹ SABATER, Fernando *“Ética como amor propio”*, Madrid, Ed. Mondadori, 1988.

¹⁰ Aun cuando ese enunciado aparece incluso vinculado a movimientos musicales autodenominados como de “post-religión”, en Internet.

¹¹ Por citar algunos típicos norteamericanos, cf. El obispo anglicano SHELBY SPONG, John *“Why Christianity must change or Die”* (*a Bishop speaks to believers in Exile*”, 1999), que recuerda el ya

recuperar el poder de la “religión”, sino en una “teología de la relatividad” fundada basada en una “espiritualidad” de auténtica búsqueda de Dios y no del poder de las propias imágenes o sistemas religiosos, siempre tendientes a hacerse funcionales a los propios intereses, según la aguda crítica de los maestros modernos de la sospecha: Nietzsche, Marx y Freud.

Pero ¿en qué consiste la espiritualidad, de la cual la misma religión puede carecer, tal como lo formulaba Marx al denunciar precisamente “la religión como corazón sin corazón y espíritu carente de espíritu”?

El mundo es sensorial y el ser humano, formando parte de él, se conecta con la realidad sólo a través de los sentidos. Es desde esa esa experiencia que elaboramos todas nuestras ideas (no hay ideas innatas), proyectándolas luego en dioses a la propia imagen y semejanza. Ahí radica la ambigüedad de toda religión, que forma parte de la proyección cultural, con su propia evolución. Pero no todo, ni lo principal, se juega en las ideas más o menos inteligentes que podamos construir y proyectar a partir de la experiencia siempre condicionada por el mundo sensorial. El ser humano se caracteriza por la experiencia de propia de cada uno, que denominamos “conciencia” personal. Es en esa “toma de conciencia” donde surge la posibilidad de decisiones libres, motivadas precisamente por aquello de lo que uno ha “tomado conciencia”. Sin “toma de conciencia” no hay propiamente acto libre alguno, sino reflejos condicionados por el “principio de placer” que rehúye, por lo mismo, el dolor. Y así la conciencia abierta experimenta “luz” capaz de motivar y dar coraje al sujeto para decidir en la línea de esa misma toma de conciencia, sin “hacerse trampa” a uno mismo. La Biblia denomina “corazón” a esa experiencia, la cual no se identifica con la inteligencia, que puede objetivarse fijándose en el disco duro de un computador, sino que es la experiencia constitutiva del sujeto, el cual, dentro del mundo objetivo que nos rodea, es el único que tiene conciencia de que es, o sea que “ek-siste” y permite asimismo que el mundo entre en su ámbito, como “ob-jeto” de su propia ek-sistencia. Y es ahí

antiguo best seller del otro obispo John ROBINSON “*Honest to God*”; puede verse también CHILTON PEARCE, Joseph “*The death of religion and the rebirth of the Spirit, a return to the intelligence of the heart*”, 2007.

donde se juega la “espiritualidad” humana. En términos bíblicos, esa es la “Nueva Alianza”, la auténtica espiritualidad, que puede superar la ambigüedad propia de la “religión” como comportamiento cultural posible ajeno a la conciencia. Como lo expresaba el profeta Jeremías: “Vendrán días en que Yo pactaré con el pueblo una nueva Alianza. No será como esa alianza (religiosa) que pacté con sus padres, cuando los tomé de la mano, sacándolos de Egipto. Ellos quebraron mi Alianza, siendo Yo el Señor de ellos. Esto declara Yahvé: Cuando llegue el tiempo, yo pactaré con Israel esta otra Alianza: Pondré mi Ley en su interior, la escribiré en sus corazones y así Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo” (Jr 31,31). Paralelamente, su contemporáneo Ezequiel, desde el exilio babilónico, profetizará en el mismo sentido, apelando explícitamente a la “espiritualidad”: “Derramaré sobre Ustedes agua purificadora y quedarán purificados...Les daré un corazón nuevo y pondré dentro de Ustedes un espíritu nuevo. Les sacaré del cuerpo el corazón de piedra y les pondré un corazón de carne. Infundiré mi Espíritu en Ustedes para que vivan según mis mandatos...” (Ez 36, 26-27).

A Dios nunca lo ha visto nadie, ni puede verlo creatura espacio-temporal alguna. No tenemos ojos para ver sino el mundo. El hombre puede ver a Dios sólo “por la espalda” (Ex 33, 20-23), aunque se encuentre “cara a cara” frente a El (Ex 33,11), puesto que el mundo empírico no es Dios, ni lo será nunca. Como se lo recordaba el profeta Isaías al antiguo Israel: “Tu Dios es un Dios *oculto*” (Is 45,15). Comentando este texto, el gran filósofo Pascal escribe con gran profundidad: “Así, pues, estando Dios *oculto*, ninguna religión que no nos diga que Dios está oculto es verdadera y ninguna religión que no dé razón de esto es instructiva. Eso es todo para nosotros: *Vere Tu es Deus absconditus...* Pero la naturaleza es tal que por todas partes *nos indica* (‘con indicios’) a un Dios oculto, tanto en el hombre como fuera del hombre¹². Se trata de los mismos “indicios” que tienen, como criterio fundamental de discernimiento, la misma experiencia radical que también describía Albert Schweitzer, al confesar por qué había dejado de lado sus investigaciones históricas e incluso su notable especialidad en la interpretación de las piezas de Bach al órgano, para dedicarse, ya mayor, a estudiar medicina y

¹² PASCAL, B. “Pensées”, XII y XIII.

poder así ir a ejercer como médico en el poblado africano de Lambarené (en Gabón). Decisión que, gracias a la extraordinaria obra hospitalaria ahí iniciada por él, le valdría el Premio Nóbel de la Paz: “Cualquiera que reconozca que la idea del amor es el *rayo espiritual* que nos viene del Infinito, deja de exigir a la religión un conocimiento completo de lo suprasensible. Sigue meditando en los grandes problemas para preguntarse qué significa el mal en este mundo, cómo la causa primera del ser, la voluntad creadora y la voluntad de amor están unidos en Dios, qué relación existe entre la vida espiritual y la vida material. Y cómo nuestra vida puede ser al mismo tiempo pasajera y eterna. Sin embargo es capaz de dejar estas cuestiones sin solucionar, por muy doloroso que sea renunciar a resolverlas. Si tiene conocimiento de la unión espiritual con Dios por el amor, posee todo lo necesario. El amor no muere jamás; en cambio el conocimiento desaparecerá (1C 13,8ss)”¹³. A una conclusión “relativizadora” semejante llega también el Dalai Lama, cuando expresa: “Si fueses budista, mientras procures practicar la compasión, realzar o no la figura del Buda no resulta tan importante. Como cristiano, si intentas practicar tal amor, no tendrás necesidad de poner mucho énfasis en otras cuestiones filosóficas”¹⁴.

Esa Vida del Espíritu, experimentada al dejarse interpelar “por el rayo espiritual que nos viene del infinito”, constituye también la clave del “misterio del Reino de Dios” (Mc 4,11), al que Jesús alude en su diálogo con Nicodemo: “En verdad te digo que nadie que no *nazca de arriba* puede ver el Reino de Dios”(Jn 3, 3- 5). A ese mismo “nacer de arriba” remite Pablo en su carta a la comunidad de Colosas: “Buscad las cosas *de arriba*, *donde está el Cristo*, sentado a la derecha de Dios; sentid las cosas *de arriba*, no las de la tierra. Puesto que habéis muerto y vuestra vida está *escondida* en el Cristo, en Dios. Cuando Cristo, vuestra Vida, se manifestará, entonces también vosotros seréis manifiestos con El en gloria” (Col

¹³ SCHWEITZER Albert, *De mi vida y mi pensamiento*, Barcelona, 1966.

¹⁴ DALAI LAMA, *El poder de la compasión*”, Ed. Errepar, p. 102.

3,3-4). Y esa es la misma clave de todas las parábolas del “Reino de Dios”, el que sólo puede ser *des-cubierto* naciendo de arriba¹⁵.

4. Los “indicios”

En este mundo, el ser humano sólo puede captar “indicios” de ese Dios que está siempre “oculto” (Is 45,15). Y ello gracias a la *apertura de la conciencia a la Palabra* (Is 45,19). Palabra que puede interesarlo, en muy diversas situaciones que constituyen verdaderos “signos”, tanto en la naturaleza, de la cual el hombre constituye la conciencia, como al interior de la historia pequeña y grande en que transcurre la vida temporal de cada uno (Mt 16, 3-4); en la cotidianidad del “pan de cada día” (Lc 11,3) o en la “cruz de cada día” (Lc 9,23). Es de esta manera que el Dios *oculto* “está muy cerca de ti, en la Palabra que está en tu boca y en tu corazón, para que la pongas en práctica” (Dt 30,14). En la Palabra (dichos y hechos) de Jesús, muchos vieron siempre “indicios” evidentes de esa “vida eterna”: “Señor, ¿a quién iríamos? Tu tienes Palabras de Vida eterna” (Jn 6,68). Y él mismo expresaba: “Quien escucha mi Palabra y cree que es Dios quien me ha enviado, tiene *Vida eterna*...Viene el momento, y es *ahora*, en que los muertos oirán la voz del Hijo de Dios y quienes la *hayan escuchado* (no hayan cerrado, en la vida temporal, su conciencia al impacto de la Palabra), vivirán eternamente” (Jn 5, 24; 3,16; 7, 45-49). Esa fe confiada acompaña la vida del creyente, descubriendo en sus diversas peripecias, la presencia misteriosa del Espíritu de Dios que siempre “está ahí” (=YAHVÉ) como la Realidad Transcendente en el corazón de nuestra conciencia inmanente.

A pesar, pues, de nuestra fugacidad, podemos confiar que “estamos en buenas manos” (Lc 23,46). Y podemos esperar, contra toda expectativa, que nuestra muerte será realmente la apertura a la “eternidad” propia y exclusiva de Dios, invisible durante la fugaz existencia espacio-temporal. Miramos siempre la muerte desde la vida; pero quizás la correcta perspectiva sea *mirar la vida desde la muerte*. La muerte puede, así, constituir precisamente la situación definitiva en

¹⁵ Para mayor profundización en esto remito a mi artículo BENTUÉ A., “El ‘misterio’ del Reino y su espiritualidad”, en Revista MENSAJE, n. 608, mayo 2012.

que se devela el misterio, oculto en la fugaz vida que nos ha tocado vivir. Y ser, por lo mismo, la muerte la verdad de la vida temporal. De hecho, los conceptos de *misterio* y de *verdad* son, en su propio sentido etimológico, correlativos, puesto que el término “misterio” significa “lugar” (*terion*) de los “tapados” (*müstoi*). Y proviene del culto “mistérico” de Eleusis, en que los fieles iban caminando, en procesión nocturna, con sus rostros “cubiertos” (*müstoi*), desde Atenas a Eleusis (por el “ierá odós”), hasta entrar en el “telesterion” donde, llegado el momento culminante, se sacaban el velo que les cubría el rostro para convertirse en “videntes” (*epoptai*) de la nueva Vida que “veían” emerger del Hades, re-velándoles así la “verdad” (*a-letheia*) final (*telos*) de la existencia.

Es el símbolo de todos quienes vamos caminando, a tientas (con los ojos ‘tapados’= *müstoi*), por la vida, “buscando a Dios”, hasta que, llegados a término (“telesterion”), podamos, a rostro des-cubierto, “abrir los ojos” a la Verdad (=*aletheia*). Como lo expresaba San Gregorio de Nissa: “Ver a Dios significa no saciarse nunca del deseo, y es inevitable que quien ve, por el mismo hecho de poder ver, esté siempre deseando ardientemente ver más. *Eso es realmente encontrar a Dios: buscarlo siempre, sin sentir nunca saciado el deseo*”¹⁶. Asimismo, el salmista ruega con ansiedad: “Mi alma tiene sed de Ti y mi carne te desea, cual tierra seca, sedienta y sin agua” (Ps 63,2).

Por su parte, también San Agustín, en su comentario a los salmos bíblicos, expresaba: “Tu mismo deseo es tu oración, si el deseo es continuo, la oración es continua. No en vano dijo el Apóstol ‘Orad sin cesar’... Existe otra oración interior y continua, que es el deseo. Si no quieres dejar de orar, no interrumpas el deseo” (37,10). Por eso, rogaba a Dios que le infundiera siempre ese deseo ardiente, en una notable plegaria: “Señor, Dios mío, mi única Esperanza, escúchame, que no me canse nunca de buscarte, sino que busque siempre *ardientemente* tu rostro”. Y es que a Dios nunca lo encontrará nadie en este mundo, hay que buscarlo siempre. Tal como lo decía el Padre Hurtado: “La vida nos ha sido dada para buscar a Dios. Sólo la muerte para encontrarlo”.

¹⁶ SAN AGUSTÍN, *La vida de Moisés*, Milán, ed.Simonetti, 2.239 (1984) 205.

5. EL CARÁCTER “NUMINOSO” DEL UNIVERSO

Pero esos “indicios” que provocan la búsqueda, pueden también captarse a partir de un tipo de palabra distinta, escuchada por la conciencia atenta a la dimensión “numinosa” de la misma naturaleza. La conciencia, particularmente la condicionada por la cultura “post-moderna” que es la nuestra, encuentra así nuevos “caminos” de espiritualidad. Caminos no exentos de “perplejidad”, como la planteada ya el Hamlet de Shakespeare: “Ser o no ser es la cuestión”. Es frente a esa incógnita que Heidegger prefiere optar por el riesgo angustiante del no-ser, tomando la misma angustia como “indicio” de esa Nada de fondo: “La angustia hace patente la nada... se trata de un acontecimiento posible y real -si bien ocurre raramente-, sólo por algunos momentos...Este alejarse el ente en total, que nos acosa en la angustia, nos opriime. No queda asidero ninguno. Lo único que queda y nos sobrecoge, al escapársenos el ente, es este ninguno...Como el ente en total se nos escapa, acosándonos la nada, enmudece en su presencia todo decir ‘es’...”.

Desde la radicalidad de esa conciencia del riesgo de la Nada, como contenido final de todo ente, el mismo Heidegger critica la superficialidad de una cultura “positivista” que se queda sólo en las preguntas sobre la facticidad de causa-efecto, sin ni tan sólo plantearse la cuestión más fundamental con que la misma realidad interpela a la conciencia lúcida, como es la amenaza angustiante de que todo sea por Nada, puesto que “la presunta sobriedad y superioridad de la ciencia se convierte en ridiculez si no toma en serio la Nada”¹⁷.

Sin embargo, finaliza su interrogación sobre la Metafísica existencial con un cuestionamiento, que deja sólo planteado sin ulterior respuesta: *“¿Por qué hay entes y no más bien Nada?”*¹⁸.

Interrumpe, así, su pesquisa quedándose en la perplejidad de ese interrogante final. De forma semejante a la perplejidad representada por el no menos perplejo Moisés del Éxodo; aun cuando ahí es el mismo Dios quien le

¹⁷ HEIDEGGER, M. “*¿Qué es metafísica?*”, Sevilla, Ed. X.Zubiri (2003),55.

¹⁸ Heidegger, *¿Qué es Metafísica?*, op. cit. p. 59.

insinúa la respuesta: “porque YO SOY! (=YAHVÉ)” (Ex 3,14). De esta manera, para la “espiritualidad” bíblica, es el SER y no la Nada el fundamento último de la realidad.

Tal como lo advertía el mismo Heidegger a los “positivistas” de la cultura científico-técnica moderna, en ese “reduccionismo” positivista puede haber una cuota importante de “ridiculez”. Se me ocurre ilustrar ese debate entre “positivismo” y “fenomenología existencial” con el simple ejemplo de un “tapón de corcho”. Ante ese objeto, la conciencia humana puede plantearse el “por qué” está ahí tal objeto-tapón. El análisis positivo llevaría, desde la observación del tapón, a descubrir su causa productora, que es la máquina de hacer tapones, con el corcho utilizado como insumo material. Y la explicación “positivista” reduce la explicación del tapón a ese proceso de causa-efecto. Proceso que constituye su explicación científica verdadera¹⁹. Sin embargo hay otra pregunta no planteada por la ciencia, que no tiene nada que ver con la del proceso necesario de causa-efecto; y es la pregunta por el Sentido, de cuya respuesta depende el que sea posible superar el riesgo angustiante del Absurdo como la última palabra de todo el proceso. Todos los hechos tan sutilmente elaborados y descubiertos por la ciencia, pueden ser absurdamente por nada. Es por eso que Heidegger habla de la “ridiculez” de los científicos! Sin embargo, la conciencia puede experimentar lo razonable y profundamente convincente de confiar que ese proceso, que va inductivamente de la máquina al tapón, no sea un puro proceso de hecho, “hacer tapones por hacer tapones, sin razón de ser”; sino que debe haber un fundamento que le dé Sentido, transcendiendo su mera facticidad. En el ejemplo, ese fundamento posible sería la BOTELLA. Aun cuando, para explicar la facticidad del tapón de corcho (suficientemente explicado por la máquina de hacer tapones y el corcho involucrado como materia) no se necesita botella alguna; sin embargo, es razonable postularla en la medida que sea razonable postular que esa facticidad no puede ser en definitiva “absurda”, sino que tiene que tener SENTIDO, o sea que haya una “intencionalidad” que transcienda su mera facticidad. Pues bien, quizá a Dios no haya que pensarlo en términos “causales”, como la “máquina de

¹⁹ ARISTÓTELES definía la ciencia como “el conocimiento por las causas”, *Metafísica*, I,5.

hacer tapones”, sino como BOTELLA, que funda el Sentido de la facticidad del mundo observado, más que entrar en competencia con las “causalidades” intramundanas.

Aun cuando desconocía la envergadura del cosmos, eventualmente el “multiverso”, tal como hoy pueden describirla los científicos, el salmista, sobrecojido ante la maravilla del mundo que él podía observar, expresaba entusiasmado: “¡Oh Dios! ¡Qué profundos son tus designios, qué incalculable su conjunto! Si los cuento son más que la arena y, aunque termine, *aún me quedas Tú!*” (Ps 139,17-18). Es la actitud “contemplativa” que constituye el carácter “numinoso” de la experiencia creyente²⁰. Mientras estamos en este mundo espacio-temporal, sólo tenemos “indicios” de lo eterno, susceptibles de ser captados por la conciencia abierta y desprejuiciada, al constatar los fantásticos y, a la vez, sencillos procesos de la naturaleza. El científico y agnóstico francés, Jacques Monod, Premio Nóbel de microbiología (el año 1960), describe en su obra más conocida lo que denomina el “proceso lactosa”. Se trata de un proceso tan sutil, en sus increíbles mecanismos microscópicos inconscientes, que lleva, al mismo Monod, a considerarlo como “casi milagroso”. Y, para justificar esa expresión tan ajena a un agnóstico como él, Monod remite al biólogo finlandés, Karstrom, quien se había especializado precisamente en ese “proceso”, hasta que, de repente, abandonó su investigación para ingresar como monje en un monasterio. Y el mismo Monod, sorprendido por ello, exclama: “parait-il!”²¹. Pues bien, ambos biólogos, tanto Monod como Karstrom, observaron exactamente lo mismo: el maravilloso “proceso lactosa”, que el agnóstico Monod reconoce, admirado, como “casi milagroso”. Sin embargo él se queda ahí, mientras que Karstrom, dejándose impactar por esa misma observación, se abrió a reconocer en ella el “indicio” de otra realidad (Dios como Sujeto Trascendente, fundamento de los procesos observados con tanto “asombro”); y, a partir de eso, experimentó

²⁰ Esa perspectiva es propia de la Fenomenología de la religión, uno de cuyos principales representantes es RUDOLPH OTTO, con su obra clásica “*Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*” (orig. Alemán ‘Das Heilige’, 1917); traducción castellana en Madrid, Alianza Editorial, 1985.

²¹ Cf. “*Le hasard et la nécessité*”, París, Ed. Du Seuil, 1970, nota de p. 88.

el impulso del “misterio” para “buscar su rostro” en la posible “intención” suprema que subyace en el fantástico proceso “natural”, como un llamado a buscar el Sentido de esa misma sorprendente existencia en el Ser “oculto” que la hace posible. Algo semejante experimentaba Einstein, que lo llevaba a exclamar: “Lo más admirable del universo es que sea pensable”, de manera que pueda uno descubrir lo “bien pensado” que está el universo inconsciente, antes de que haya surgido nadie para poder descubrir y tomar conciencia, “a posteriori”, de lo bien pensado que está. A no ser que Alguien, en realidad, lo haya pensado tan agudamente que, por eso, puedo yo, después, descubrir que todo está tan bien pensado... Esa “admiración” ante la realidad observada, impulsaba al mismo Einstein a ir todavía más allá, al expresar: “La experiencia más bella que puedo tener es la emoción fundamental que se encuentra en la cuna del verdadero arte y la verdadera ciencia. Quien no la conozca y no se pregunte por ello, no se maraville, está como muerto, y sus ojos están oscurecidos”²².

En realidad, el científico no crea nada en la naturaleza, sólo “descubre lo bien pensado que está todo”, de acuerdo a un ‘orden central’²³. Y, desde ahí, es capaz de “imitar” lo observado, con elaboraciones técnicas, ¡casi ridículas en comparación con aquello que la naturaleza hace espontáneamente!: “Fijaos cómo crecen los lirios del campo; no se afanan ni hilan, y sin embargo os digo que ni Salomón con todo su esplendor se vistió nunca como uno de ellos” (Mt 6, 28-29). Efectivamente, el proceso “natural” microbiológico, desplegado sin ningún espaviento en una flor de campo, es tan sutil que ninguna tecnología, por aparatoso que sea, puede comparársele. Es el sentimiento “numinoso”, que Heisenberg intentaba expresar en su respuesta sobre la ‘conciencia’ del universo, y al que remite asimismo el filósofo griego Christós Yannarás, cuando escribe: “Sólo la belleza del mundo, belleza estrechamente unida a la vertiginosa sabiduría que lo constituye en cada una de sus mínimas piezas, puede funcionar como llamado a la relación con el Principio causal personal, con el Logos y el Sentido

²² EINSTEIN, A. en una entrevista publicada por Internet.

²³ Expresión usada por el famoso físico “cuántico” HEISENBERG W., para expresar ese fundamento postulado por él como sentido razonable de la sutil realidad del mundo de la física, en sus *Diálogos sobre la física atómica*, versión castellana, Madrid, BAC, 1972, cap. 17 “Positivismo, metafísica y religión”, p.264-267.

del mundo... Y el mundo es, para nosotros, racional no sólo por la vertiginosa sabiduría de cada mínima pieza de las cosas sensibles, sino también por su carácter de *llamado a la relación*. Por la delicia con la que atrae, en sus colores, figuras, sonidos, tacto, olores: calidad de intensidad de la palabra que llama, una palabra que remite a la *alteridad existencial* de aquel que llama. La belleza del mundo remite a su Creador como una pintura remite al pintor, la música al compositor, la poesía al poeta²⁴.

En todo ello, el Dios *oculto* (Is 45,15) “mira, quizá, desde lo alto si hay alguien consciente, que (a partir de esos ‘indicios’) busque a Dios” (Ps 14,2).

6. La espiritualidad en acción encarnada

Hoy, como ayer, lo convincente para la conciencia humana atenta es la “acción” coherente con aquella supuesta toma de conciencia que la sustenta y motiva. Y digo “supuesta”, porque es ahí, en la “conciencia” donde el ser humano no puede hacerse trampa, camuflando en falsa conciencia sus acciones periféricas. No convence a nadie la excusa habitual de ciertos personajes – políticos o religiosos- que se esconden en esa “supuesta” buena conciencia, cuando después de obvias malas realizaciones con que se dañaron muchas personas, pretenden esconder su responsabilidad tras expresiones estereotipadas del “tengo mi conciencia bien tranquila”. Con la conciencia, donde radica la verdadera “espiritualidad” no se juega. Si bien es cierto que “de internis nemo iudicat” (nadie puede conocer lo que ocurre en la conciencia de otro), también es cierto, como lo confesaba San Agustín, que Dios se esconde en el “intimior intimo meo” (más íntimo a mí que mi propia conciencia).

Hemos usado y abusado de la “religión” e incluso de “farándulas religiosas”, muy apreciadas por la misma TV farandulera, las cuales entretienen y distraen, pero no cambian nada en la conciencia y la libre decisión de nadie. En cambio, el problema actual es precisamente el de la “auténticidad” fundada en esa conciencia

²⁴ YANNARÁS, CH. "Contro la Religione", op. cit. p. 258-259.

transparente, sin “hipocresías religiosas”, ni políticas, de ningún tipo. Únicamente esa autenticidad es convincente, y no el poder, ni que sea “religioso”, puesto que el poder vence, pero no convence. La verdad de la religión no puede, pues, medirse por el “poder” mundano que pueda exhibir, ni el de proyectos de “cristiandad” a lo “legionarios o Karadima”, ni tampoco al estilo del califato islamista, impuesto ferozmente por ISI en Irak. Como lo expresaban tan agudamente los antiguos romanos: “corruptio optimi, pessima” (la corrupción de lo mejor es la peor de todas”). Si, pues, la “religión” es considerada lo mejor de la cultura por su referencia a lo Transcendente, cuando esa misma religión se corrompe, usando a Dios en función de espurios intereses egocéntricos, la dignidad religiosa se perversa en “pecado contra el primer mandamiento”: “No usarás el Nombre de tu Dios por vanidad” (Ex 20,7). Eso es particularmente cierto cuando uno intenta descubrir la auténtica “espiritualidad” cristiana, el Cristianismo “original” que marcó la “espiritualidad” de Jesús, tal como lo recogen los evangelios, y que lo llevó a denunciar los falsos criterios “religiosos” del poder: “Mi Reino no es de ese mundo” (Jn 18,36). Fue por eso que increpó a sus mismos discípulos que pretendían ver su futuro con esos mismos criterios de poder: “Los reyes de las naciones se comportan como si fueran sus dueños y las oprimen haciéndose llamar sus bienhechores. Ustedes no deben ser así. Al contrario, el que quiera ser el primero debe hacerse el último y servidor de todos..., tal como Yo estoy entre Ustedes como el que sirve” (Lc 22,25-27).

En una época postmoderna como la nuestra, de crisis radical de los “grandes discursos” religiosos y políticos, crisis confirmada por todas las encuestas de opinión sobre la credibilidad de las Instituciones políticas y religiosas, el llamado a seguir un camino convincente de “espiritualidad” se juega en la “acción” más que en los grandes discursos. Es ahí, por lo demás, que siempre se ha jugado la verdadera mística. La mística de la tradición islámica, como fue la de los Sufíes medievales, cuando expresaban: “Si alguien quiere llegar a Dios debe buscarlo en el corazón de los hombres... Llevar la alegría a un solo corazón es mejor que

construir muchos santuarios para adorar a Dios en ellos”²⁵. O también: “La justicia y la equidad y no la religión o el ateísmo, es lo que se necesita para la protección del Estado”²⁶.

En la tradición cristiana de la mística más clásica, la monástica, esa perspectiva toma también una fuerza insospechada que determina las grandes reformas del Cristianismo para corregir el riesgo de poder propio de la “Cristiandad” iniciada por el Decreto imperial de Tesalónica, año 380. Con ese Decreto, Teodosio quiso utilizar la fuerza del cristianismo martirial previo, en función del poder imperial absoluto. Y fue ahí que se produjo la reacción del primer monaquismo cristiano, en su forma más radical, la de los “Padres del Desierto” que, en el mismo siglo IV, se retiraron a la soledad para vivir ahí según la espiritualidad propiamente cristiana de las Bienaventuranzas. Sin embargo, el riesgo “ascético” pudo amenazar también la experiencia fundamental cristiana, que es la “gratuidad” del Reino de Dios (su Gracia), cayendo en formas de autocomplacencia “puritana” (“pelagianismo”). Por eso, el gran gestor de la “espiritualidad” monástica cristiana en Occidente, San Benito, quiso proponer en su Regla del siglo VI, una “espiritualidad” propia de la tradición benedictina, como una contemplación de la Palabra que toque el corazón, sin hipocresías religiosas de ningún tipo: “Escucha, hijo, los preceptos del maestro e inclina el oído de tu corazón para acoger libremente la admonición del padre...” (Prólogo de la Regla). Esa misma propuesta de auténtica “espiritualidad” llevó a San Benito a dejar de lado las formas monásticas de ermitaños y de “giróvagos”, puesto que podían camuflarse intereses “puritanos” o de hipócrita “comodidad” revestida de religiosidad (Regla cap.1)²⁷. Para evitarlo, Benito prefiere centrarse en un proyecto de “espiritualidad” claramente cristiano, vivido para ello en comunidad (cenobitas), con un abad que evite el “anarquismo” y hermanos cercanos a quienes amar, puesto que una contemplación ajena al amor al prójimo sería

²⁵ Sufi ABU SAID ibn ABÍ, citado en Félix Pareja, “*La religiosidad musulmana*”, Madrid, BAC (1975) 401.

²⁶ Sufi JAKIM JAMI, en Idrish Shah, “*El camino del sufí*”, Barcelona, Ed. Paidós (1978) 118.

²⁷ Más tarde un cristiano como Péguy expresaba ese riesgo con una agudeza irónica no exenta de posible verdad: “Porque no aman a nadie, dicen que aman a Dios”.

“gnóstica”, puesto que “nadie puede amar a Dios a quien no ve, si no ama al hermano a quien ve” (1Jn 4,20). Y para que no sean comunidades encerradas sólo con los “próximos” como uno mismo, en la misma Regla, San Benito establece el mandato de la “Hospedería”, explicitando “cómo hay que recibir a los huéspedes”. No se trata de un hostal para “ganarse la vida”, sino de una verdadera exigencia de “espiritualidad” cristiana. Por eso, el abad y toda la comunidad deben lavar los pies de los huéspedes, y sentarlos, luego, en la misma mesa del Abad, rompiendo para ellos el ayuno, puesto que “el mismo Cristo ha de decir: Era huésped y me acogieron... Y, sobre todo, póngase el mayor esmero en el recibimiento de los pobres y peregrinos, porque en ellos se recibe a Cristo más particularmente; pues el mismo temor que inspiran los poderosos, induce de suyo a honrarlos” (Regla cap. 53).

El mismo criterio de la reforma cristiana determinará después otras formas de “espiritualidad” como la medieval de San Francisco o incluso el inicio reformador del agustino Lutero, aunque después cayera en formas de “poder” que introdujeron la ambigüedad también en la Reforma protestante. Y muy cerca de ella estuvo también la “reforma de Teresa de Ávila”, con el doble signo de auténtica “espiritualidad”: la contemplación concentrada en la figura del Jesús de los evangelios y no en los “poderes religiosos” (con los cuales tuvo ella misma problemas, como lo habían tenido todos los reformadores, incluido el primero, Jesús), y la gratuidad en la donación verificada en la compasión por los próximos más pobres. Más tarde, de la misma Alsacia de donde había salido el “misionero” Alfred Schweitzer, surgió también otro personaje de profunda “espiritualidad cristiana”: Charles de Foucold, quien, durante su vida anterior de desvarío libertino, como lo cuenta él mismo, recitaba a menudo esta irónica plegaria: “Dios, si existes, házmelo saber!”. Hasta que algo ocurrió en su perpleja conciencia que lo llevó a descubrir “indicios” convincentes para él de esa existencia. Y ahí cambió su plegaria anterior, por esta otra: “Desde el momento en que supe que Dios existía, ya no pude sino dedicar mi vida completamente a El”. Y lo buscó primero en la Trapa, luego como jardinero en el anonimato de Nazaret, y finalmente como ermitaño, en medio de tribus musulmanas, en el desierto del Marruecos francés,

donde finalmente murió mártir hace exactamente 100 años. Esa misma línea de “espiritualidad”, surgida del corazón convertido, es la que intenta retomar e inculcar el actual Papa Francisco con su llamado a la “conversión pastoral”²⁸, contrastando la auténtica “espiritualidad” con lo que él describe como “mundanidad espiritual” (Ev.G. nn. 93ss): “Esa oscura mundanidad que se manifiesta en muchas actitudes aparentemente opuestas, pero con la misma pretensión de ‘dominar el espacio de la Iglesia’...sin preocuparse de que el Evangelio tenga una real inserción en el Pueblo fiel de Dios y en las necesidades concretas de la historia. Así, la vida de la Iglesia se convierte en una pieza de museo...La misma mundanidad espiritual se esconde detrás de una fascinación por mostrar conquistas sociales y políticas, o en una vanagloria ligada a la gestión de asuntos prácticos, o en un embeleso por las dinámicas de autoayuda y de realización autoreferencial... En todos los casos no lleva el sello del Cristo encarnado, crucificado y resucitado; se encierra en grupos elitistas, no sale realmente a buscar a los perdidos ni a las inmensas multitudes sedientas de Cristo. Ya no hay fervor evangélico, sino el disfrute espurio de una autocoplacencia egocéntrica” (Ev. G. n. 95).

En contraste con esa “mundanidad espiritual”, la auténtica “espiritualidad” recorre esos caminos por donde hoy día puede ser convincente buscar a Dios como transcendencia de una “alteridad misericordiosa”, vivida en las cotidianas actuaciones respecto a los “tús” más desposeídos, vendo precisamente en ellos los “indicios” de aquel rostro divino “oculto” tras todos los pobres rostros con quienes nos cruzamos en el camino de la vida (Lc 10, 25-37; Mt 25, 40ss).

²⁸ Ev. Gaudium, nn. 25, 27, 32.