

- *La historia, entre el naufragio y la redención*
- *Discapacidad y dignidad*

SECCIONES

01

EDITORIAL

POLÍTICA Y ECONOMÍA

03

**Del 8 de marzo de 1857
al de este año,**
por José A.º Barra Martínez

PENSAMIENTO

04

**El árbol de Mounier:
esquematismo y resistencia,**
por Imanol Bageneta
Messeguer

07

**Yo-Tú. El entrelazamiento cuántico
personalista,** por Ignacio Barcala
y Guadalupe Lucas

11

**Presencia de Emmanuel Mounier
en la cultura italiana (II),**
por Nunzio Bombaci

RELIGIÓN

14

**La dimensión personalista
de la exhortación *Dilexi Te*,
del Papa León XIV**
por Jorge de Juan

IN MEMORIAM

16

**Maximino Cerezo Barredo
(1932-2026). Testimonio. Denuncia.
Esperanza,** por Ildefonso Murillo

ANÁLISIS

El retorno de lo sagrado

PRESENTACIÓN

20

¿Eclipse de la religión, emergencia de la espiritualidad?

ENRIQUE MARTÍNEZ LOZANO 21

¿Nuevas religiosidades o espiritualidades?

JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU 26

Los ateísmos y el retorno de la creencia en Dios

JUAN ANTONIO ESTRADA 30

Espiritualidad contemporánea y cristianismo

EMILIO J. JUSTO 37

**¿Hay proyecto de transformación histórica
en las nuevas religiosidades?**

F. JAVIER VITORIA CORMENZANA 41

**El pensamiento personalista y la nueva sacralización:
reconfiguración contemporánea de lo sagrado**

PEDRO J. GRANDE SÁNCHEZ 46

¿Qué hombre en busca de sentido?

JOSÉ MARÍA VEGAS 52

**¿Moda, tendencia o despertar espiritual? Qué dice el cine
español de los últimos 10 años**

NINFA WATT 57

**Lo sagrado en María Zambrano. El delirio primordial,
la revelación de lo divino, la reviviscencia de lo sagrado
a la sombra del nihilismo**

NUNZIO BOMBACI 61

Editorial

LUIS FERREIRO, PRESIDENTE DEL INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

La geopolítica y el retorno de Trasímaco

En las primeras páginas de *La República* Sócrates interroga al sofista Trasímaco sobre qué es lo justo. La respuesta de este no ofrece dudas: «sostengo que lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte». Por si no quedaba claro, más adelante añade: «el gobernante, en cuanto gobernante, no yerra, y no errando establece lo mejor para sí mismo; y esto ha de ser hecho por el gobernado».

Los hechos de la política internacional de los últimos años se pueden explicar con esta clave. La única particularidad es el cinismo con el que el fuerte anuncia su actitud, con descarada intención de intimidar a sus enemigos y a los que no lo son. En el escenario geopolítico los USA han perdido poder relativo respecto a otras potencias emergentes y sienten su hegemonía amenazada. La reacción a este debilitamiento es reafirmarse en ella: «*Make America great again*». Pero no nos engañemos, la puesta en escena por el presidente Trump de esta pretensión de dominio es anecdótica, su fanfarro-nería de pistolero del *far west*, su despliegue de prepotencia delatan un poder consentido que ha creído ser suyo propio

y exclusivo. Por ello, presume de poder dar lecciones a la discreta oligarquía norteamericana que considera demasiado timorata, y de la cual es un miembro estridente, pero secundario.

Desde los años noventa, el empuje de la hegemonía incontestable de los USA, de base neoliberal, ha ido debilitándose por varias razones: crisis financiera de 2008, recuperación de Rusia, con un nuevo orden autoritario, crecimiento continuo y en todos los niveles de la R. P. China, etc. Hay otros actores poderosos en la escena internacional que propugnan un orden mundial multipolar frente a la pretensión de los USA de ser el único *hegemón*. Si esto no es posible, como en el fondo parece haber comprendido la élite norteamericana, al menos quiere que quede clara su voluntad de eliminar la presencia de cualquier competidor en las áreas geográficas vitales para su dominio y seguridad. De ahí la vuelta a la doctrina Monroe —«América para los americanos»—, expresada claramente en los casos de Venezuela y Cuba. Del mismo modo que los bombardeos y asesinatos al estilo israelí —¿de qué guerra se puede hablar cuando el enemigo apenas tiene capacidad de resistir?— tienen el objetivo de demostrar que Oriente Medio ha de estar sometido al dominio americano, y que otras potencias como China o Rusia no se hagan ilusiones.

Ante esta situación, se entiende la tentación de apostar y apoyar un nuevo orden multilateral. Sin embargo, esta idea, muy común en cierto izquierdismo, no deja de ser un pragmatismo, que de triunfar dejaría el mundo en manos

de tres o cuatro centros de despotismo y de las luchas entre ellos. En 1955 la conferencia de Bandung dio inicio al Movimiento de los Países No Alineados que quiso ser una alternativa a los dos bloques de entonces; la idea era buena, pero fracasó, bien por presiones y amenazas, bien por iniciativa propia, sus miembros fueron eligiendo uno u otro de los bloques, cuya competencia, en sí misma, era una estructura de violencia distribuida sobre el resto de la humanidad, que con frecuencia daba lugar a guerras vicarias.

Desde aquí proponemos una oposición radical a todas las hegemonías, las que son y las que serán, y sus medios habituales: la violencia y la guerra. En esto, la actitud de Europa puede ser decisiva. Como vio Emmanuel Mounier en 1938, «no vemos la salvación de Europa más que en la desaparición de las “grandes potencias”, es decir, de las hegemonías, y en la emulación de una federación de potencias de segundo orden...», y como repitió en 1950, Europa «sólo sobrevivirá situándose a la cabeza de una cruzada contra toda hegemonía». No hacerlo así le ha costado la dependencia de los USA y la irrelevancia internacional. Con ello, hoy repite los errores —incremento del gasto militar—, desoyendo la advertencia de Mounier: «la preparación para la guerra ya es totalitaria» (1949), y, frente al Pacto Atlántico que podía ganar la guerra, «pero *nuestro fin y nuestro interés... no es el de ganar la guerra, sino el de impedirla*. Por eso nuestra oposición al pacto es total» (1949). Desoyendo también las primeras palabras de León XIV apelando a «una paz desarmada y desarmante».

ACONTECIMIENTO autoriza la reproducción total o parcial de los artículos, en forma impresa o digital, siempre que se cumplan las siguientes condiciones: no editar el texto, citar al autor y su institución de referencia (universidad, centro de investigación, etc.) y mencionar que el artículo fue publicado originalmente en **ACONTECIMIENTO**, quedando fuera de esta cesión el uso de aquellas imágenes reseñadas con © *copyright* o cualquiera otra licencia que limite su copia o reproducción.

BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Fotocopie y envíe este formulario

Para enviar a la Fundación E. Mounier

Nombre _____ Apellidos _____

DNI _____

Domicilio _____

Población _____ Provincia _____ C.P. _____

Correo electrónico _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____ C.P. _____

Código IBAN (International Bank Account Number) (escriba todos los números)

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Importe: _____ €, que corresponden a (marque lo que corresponda):

☐ Suscripción a la revista *Acontecimiento* (4 números, 18,00 €)

☐ Cuota de socio del Instituto Emmanuel Mounier (desde 35,00 €/año)

(la cuota incluye la suscripción a *Acontecimiento*).

Para enviar a su Banco o Caja

Lugar y fecha _____

Banco o Caja _____

Domicilio de la entidad _____

C.P. _____

Agencia N.º _____

N.º de cuenta _____

Sr. Director de la Sucursal:

Le ruego que, hasta nuevo aviso, se sirva abonar los recibos presentados por la Fundación Emmanuel Mounier con cargo a mi C/C o Libreta de Ahorros.

Firma:

Titular _____

Domicilio _____

Población _____ C. P. _____

José Antonio Barra Martínez

Doctorando. Área de estudio: la geografía de la salud en África. jbarra22@yahoo.es

DEL 8 DE MARZO DE 1857 AL DE ESTE AÑO

El 8 de marzo de 1857 miles de mujeres trabajadoras de la industria textil se manifestaron en Nueva York para reclamar mejoras en sus condiciones laborales. Incorporadas por el capitalismo como mano de obra barata, eran víctimas —junto a hombres y niños— de la primera revolución industrial. El 8 de marzo representa la lucha de la mujer contra la explotación del ser humano, forma parte de las luchas colectivas de los pobres del mundo por conseguir una vida digna y fue reivindicado como día de la mujer en la reunión de la Internacional Socialista de 1910.

Hasta aquí es evidente el carácter revolucionario de esta fecha, que se empezó a perder en 2011, cuando Naciones Unidas instituyó el *Día Internacional de la Mujer de Naciones Unidas*, dejando en segundo plano su carácter revolucionario.

Que las mujeres tengan pleno poder y libertad sobre sí mismas y sobre sus vidas, es un magnífico horizonte que solo pueden vislumbrar una minoría de mujeres en el mundo. Un horizonte que ni se imaginan las mujeres huidas de Afganistán que hoy día están siendo obligadas, desde los países vecinos, a volver a sus pueblos controlados por los talibanes. Un horizonte que ni se plantean las mujeres y niños que trabajan para multinacionales de todo tipo en condiciones similares a las que había en 1857. Un horizonte que ya nunca llegará para las 165 mujeres que el 27 de enero de 2025 murieron en Goma, en el este de la República Democrática del Congo, en el contexto de la lucha internacional por el control de las materias primas.

Escribo estas líneas inspirado por una fotografía de la revista *Mundo Negro*: una mujer africana sentada junto a la puerta de su casa, con la cabeza apoyada en la palma de la mano, la mirada perdida en el suelo, descalza, mal vestida, infinitamente triste, con un niño a su lado y un pie de foto que dice: «Una madre con su hijo

en un pueblo cerca de Kasenyi. Su esposo, sus hijos, su campo, su azadón, su casa, su río, ... forman el horizonte de su vida».

Si el feminismo actual no tiene en cuenta a esta mujer, si ignora a la mujer del Tercer Mundo, si no retoma sus orígenes revolucionarios, si se olvida de los sistemas de producción de bajos salarios, si no asume un imprescindible internacionalismo solidario, si reduce su ámbito de reivindicación a las cuestiones de género, si no se da cuenta de que el transhumanismo acecha excluyente, si no sale a reventar burdeles y a liberar prostitutas como hacía San Juan de Dios hace 500 años, ... estará traicionando sus orígenes, estará traicionando a las mujeres del mundo empobrecido, estará siendo cooptado por el neocapitalismo que lo utilizará como maquillaje legitimador. Cooptar es incorporar y asimilar a los contrincantes sobornándolos con concesiones.

Hay magníficos ejemplos de las luchas de la mujer en el mundo empobrecido. Ahí están las mujeres musulmanas y cristianas de Liberia que, unidas, en 2003, durante la segunda guerra civil de este país, cercaron literalmente el edificio donde se reunían los negociadores hasta obligarles a firmar la paz. Ahí están Margarita Barantkise, Aminata Traoré, China Keitetsi, Obianuju Ekeocha, Leymah Gbowee, Asatu Bah Kenneth,... ejemplos de un feminismo negro que no pide permiso, propone caminos nuevos, desafía lo establecido y nos dice —con Angela Davis— que no hay libertad real si no es para todas. La mujer del mundo empobrecido está cogiendo el relevo del 8 de marzo.

Para terminar, os sugiero la canción *Vuli Ndela*, compuesta y cantada por Brenda Fassie (1964-2004), creadora del Antiapartheid Afro Pop. Brenda fue una mujer rebelde de vida trágica, que nunca se olvidó de los suburbios de Johannesburgo. *Vuli Ndela* quiere decir algo así como «déjame pasar, soy como soy».

IMANOL BAGENETA MESSEGUER
Catedrático emérito del Conservatorio de Castilla y León

EL ÁRBOL DE MOUNIER: ESQUEMATISMO Y RESISTENCIA

1. INTRODUCCIÓN

El «árbol del existencialismo» aparece en la obra de Emmanuel Mounier, *Introduction aux existentialismes* (Paris: Gallimard, 1962). Es una representación pedagógica de su genealogía: Kierkegaard ocupa el tronco central y las corrientes posteriores se despliegan en ramas filosóficas y religiosas. La estructura general del esquema se sintetiza en la Tabla 1.

Mounier inscribe el movimiento en una tradición que va de Sócrates a Pascal, hasta converger en Kierkegaard como figura axial. El «conócete a ti mismo» socrático inaugura la interrogación ética del sujeto; el estoicismo introduce conciencia moral y disciplina del yo; san Agustín sitúa en *Confesiones* la experiencia interior como lugar de iluminación; Pascal radicaliza

la paradoja del corazón; Maine de Biran fija el esfuerzo interior como núcleo de la subjetividad. Sobre este trasfondo espiritual se perfilan, según Mounier, «despertares» del pensamiento existencial: «L’existentialisme s’adosse à une longue galerie d’ancêtres. L’histoire de la pensée est jalonnée d’une série de réveils existentialistes» (1962, pág. 7). Kierkegaard aparece así no como comienzo absoluto, sino como punto en que esa tradición latente adquiere conciencia filosófica de sí misma.

La hipótesis es que el árbol de Mounier ordena, desde el personalismo, corrientes en disputa. Desde una perspectiva genealógica (próxima a Nietzsche y Foucault), interesa interrogar las operaciones de selección previas a su trazado. La taxonomía arbórea se lee así como una herramienta normativa que poda las ramas que no fructifican en su concepción del misterio y la persona.

Tabla 1. Fuente: *Introduction aux existentialismes* (1962, pág. 10).

Parte del árbol	Autores
Raíces	Sócrates – Estoicos – San Agustín – San Bernardo – Pascal – Maine de Biran
Tronco	Kierkegaard
Ramas filosóficas	Fenomenología – Nietzsche – Heidegger
Existencialismo ateo	Sartre
Corriente espiritual / personalista	Bergson – Blondel – Laberthonnière – Péguy – Landsberg – Scheler – Barth – Berdiaeff – Chestov – Soloviev
Desarrollo personalista	Marcel – Jaspers

2. LA CUESTIÓN DE LOS ORÍGENES

Todo esquema genealógico enfrenta una pregunta: ¿dónde comenzar? Vimos cómo Mounier sitúa el origen en Sócrates, el estoicismo y san Agustín. Pero esa elección no es inocente. Más que reconstruir un origen neutral, selecciona una línea de interioridad, conciencia moral y subjetividad que permite leer retrospectivamente el existencialismo como una tradición espiritualmente continua.

Sin embargo, la presencia de Sócrates es discutible: parece buscar «antepasados ilustres» para legitimar el movimiento. La cuestión no es solo qué raíces se incluyen, sino cuáles se excluyen. Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, presenta a Sócrates como destructor del espíritu trágico, no como fundador de interioridad.

Kierkegaard ocupa el centro. Mounier lo presenta como «le père en titre de l'école» (1962, pág. 8) por el salto y la paradoja de la fe. Pero hay selección: se toma el «salto», no la soledad absoluta; la pasión subjetiva, no el «absurdo» que aísla. El Kierkegaard del esquema conduce al personalismo; el otro abre hacia Barth. En *La Epístola a los Romanos*, Dios irrumpe como el totalmente Otro y rompe toda continuidad: no hay analogía, sino crisis. ¿Debe verse en Barth un correctivo que tensiona el árbol? Su teología de la discontinuidad radical desborda el marco personalista.

La hipótesis: el árbol reconfigura corrientes heterogéneas para preservar su coherencia personalista. En sus ramas conviven Nietzsche y Sartre con espiritualistas como Bergson o Berdiaeff. ¿El esquema sostiene esa pluralidad o la reconfigura hacia el personalismo?

El caso de Heidegger es claro. En *Ser y tiempo*, el *Dasein* se comprende desde la finitud: ser-para-la-muerte y angustia. Mounier lo sitúa en la rama atea: «Telle est la ligne de l'existentialisme athée qui va de Heidegger à Sartre» (1962, pág. 11). Pero esta ontología tensiona el esquema: donde el personalismo habla de presencia y comunicación, Heidegger introduce una experiencia límite difícil de integrar.

Con Sartre la tensión es más visible. En *El ser y la nada* disuelve el yo sustancial y define al hombre como nada; en *El existencialismo es un humanismo* (1946) lo presenta como ética de la libertad. Sartre figura junto a espiritualistas rusos, pero su concepción del sujeto

es explosiva para el personalismo: el «yo» es producto derivado, no origen.

Il ne peut y avoir de système de l'existence. (E. Mounier, *op. cit.*, 1962, pág. 14).

Más allá de estos casos concretos, el esquema no solo describe: orienta la lectura del movimiento. El existencialismo se presenta como reacción frente a la abstracción de los sistemas: «l'existence de l'homme est le problème premier de la philosophie» (1962, pág. 7). Pero el propio autor advierte el límite de toda ordenación: «Il ne peut y avoir de système de l'existence» (1962, pág. 14). La advertencia no es accidental. En *Le personalisme* se afirma que el personalismo «est une philosophie, il n'est pas un système», pues la afirmación de la persona introduce en toda estructura «un principe d'imprévisibilité qui disloque toute volonté de systématisation définitive» (1949/1961, pág. 8). El árbol aparece así como figura inevitablemente paradójica: intento de ordenar un pensamiento cuya lógica interna resiste toda clausura sistemática.

El existencialismo no se deja reducir a una línea de filiación sin perder, precisamente, su radicalidad.

3. EL FRUTO PROHIBIDO: EL PERSONALISMO COMO DESTINO AUTOIMPUESTO

El árbol conduce ineludiblemente al personalismo. La genealogía se orienta a presentar la «persona» como respuesta al misterio del ser: «la personne n'est pas un objet parmi les autres, elle est une présence et un mystère» (1962, pág. 63), «une valeur incomparable» (1962, pág. 64). Frente al individualismo, esta concepción se articula con la transmutación del tener en Marcel: el ser humano se eleva de la posesión al ser mediante el amor o la fidelidad.

Esta orientación plantea un problema historiográfico. Como señala Jean-Louis Vieillard-Baron en *Le socialisme d'Emmanuel Mounier* (1971), el personalismo se inscribe en una constelación intelectual donde convergen espiritualismo francés, existencialismo europeo y pensamiento cristiano. El árbol

La genealogía de Mounier ilumina una tradición, pero también la disciplina y la recorta.

funciona así como un dispositivo que organiza retrospectivamente esa pluralidad para que el personalismo aparezca como su «fruto». La genealogía queda ordenada para conducir hacia la persona como categoría central. Frente a esta lectura teleológica, el existencialismo puede pensarse más bien como un campo abierto de corrientes heterogéneas. Guy Coq, en *Que m'est-il donc arrivé ?* (1993), lo formula con claridad al afirmar que la obra de Mounier no constituye un sistema cerrado, sino «un chemin plus qu'un système» (1993, pág. 10). Las corrientes *podadas* por el esquema no son anomalías historiográficas, sino síntomas de esa pluralidad irreductible que atraviesa el propio movimiento.

Lo radical (*radix*) no es lo capturable, sino lo que resiste: la nada, el absurdo, la fractura. El existencialismo aparece como sinfonía inconclusa. Buscar un punto de partida claro olvida que los comienzos son problemáticos. Marcel afirmaba que el *cogito* es obturador, no fuente. La tarea de una historiografía crítica no es construir el esquema perfecto, sino señalar sus exclusiones: la historia de la filosofía también es la de fracasos y abismos.

El árbol de Mounier no es la única forma de pensar con árboles. En matemáticas, el árbol es un grafo jerárquico; en lingüística, representa la estructura

del lenguaje. Otras tradiciones desestabilizan: el *kōan zen* del hombre suspendido de una rama convierte el árbol en experiencia límite que rompe la lógica dualista. La mística cristiana propone la montaña de san Juan de la Cruz, donde el ascenso exige renuncia. El árbol de Mounier organiza una genealogía; otras figuras ponen en crisis todo esquema. Quizá el existencialismo se sitúe en ese umbral: no solo mapa, sino rama que se suelta. De ahí que su potencia filosófica resida, precisamente, en aquello que desborda todo diagrama: la nada, el absurdo, la fractura.

4. CONCLUSIONES: EL TEMBLOR QUE NINGÚN MAPA PUEDE CONTENER

Este trabajo ha mostrado, primero, que el árbol de Mounier no es solo una representación historiográfica, sino una construcción que, al clasificar y jerarquizar, también selecciona y excluye. Segundo, que podría argumentarse que el existencialismo encuentra su potencia filosófica no en las sistematizaciones, sino en aquello que las desborda: la nada, el absurdo, la finitud y la fractura de la experiencia. Por último, que el fracaso del árbol —su incapacidad para contener plenamente lo que intenta representar— no es un defecto, sino una señal filosófica. Allí donde el esquema se quiebra aparece lo que ningún mapa puede fijar: el temblor de existir. El bosque, inconcluso y vibrante, recuerda que toda filosofía nace en un territorio que ningún diagrama cierra.

Ignacio Barcala Calvo
Voluntario de Cáritas

Guadalupe Lucas Benito
Profesora de niños

YO-TÚ. EL ENTRELAZAMIENTO CUÁNTICO PERSONALISTA

1. EL GRANO DE LUZ VERSUS EL GRANO DE TRIGO: LA HUMILDAD DE LA MECÁNICA CUÁNTICA

¿Qué es la física cuántica? ¿Qué tiene que ver la mecánica cuántica con el «misterio de lo humano»? La mecánica cuántica describe el comportamiento de la luz, y de las partículas elementales, a escala subatómica, que constituyen la materia en todas sus formas posibles. Es la física de lo pequeño, la ciencia del *grano de luz*. «...dos electrones, uno de cada signo, si se vuelven a encontrar *se funden el uno en el otro* y desaparecen emitiendo, a modo de último suspiro, *granos de luz*»¹.

La luz *se inclina* cuando cambia su velocidad, debido a la refracción, o *se curva* siguiendo la trayectoria curvada del espacio-tiempo. «La mecánica cuántica es una ciencia humilde»², que nos recuerda nuestra propia pequeñez y dependencia. Pero esta interdependencia no debe entenderse como un «defecto de fábrica», sino más bien como un regalo y una suerte. Así solo el que *se inclina*, puede ser levantado por otro, solo el humilde puede ser alzado por el que es Totalmente Otro.

La naturaleza nos muestra en el trigo un símbolo de humildad. Al observar un campo de trigo en sazón, vemos que mientras unas espigas se mantienen erguidas, bien estiradas, otras *se inclinan* hacia la tierra, y descubriremos que los más altivos están vacíos, en tanto que los que *se inclinan*, los *humildes* están cargados de trigo.

Sucede con la *germinación del grano de luz* algo parecido a lo que ocurre con «el *grano de trigo* que arroja el sembrador en la tierra, ya duerma ya vele, la semilla germina *sin que él sepa cómo*». Parte del proceso en que se cultiva la semilla ocurre sin que él se lo pueda explicar. Así el *grano de luz* que forma la *espiga luminosa*, onda-corpúsculo, se transforma tan sorprendentemente que, aun pudiendo predecir su alteración, somos

incapaces de *comprender* los porqués subyacentes a la misma. Solo a escalas infinitamente pequeñas, se produce el *milagro*; las cosas dejan de *ser como son* y empiezan a comportarse de *otra manera*. Solo a los pequeños y sencillos —dice Jesús en el Evangelio— se les revelan los *secretos* del Reino (Mt 11,25).

Los principios de la mecánica cuántica nos enseñan que todo está conectado con todo. Aceptar las paradojas cuánticas significa cambiar nuestras estructuras mentales. Estas *conexiones* entre las partículas elementales, bien pudieran servir de metáfora de los vínculos humanos. En su fuero último, el ser humano *es lo que no es y no es el que es*. El *misterio* de luz *entrelazada*: luz, pese a que a veces se empeña en *eclipsarlo* todo.

2. ¿QUÉ ES REAL EN MECÁNICA CUÁNTICA? LA INTER-ACCIÓN CON EL PRÓJIMO

Una de las cuestiones que la mecánica cuántica plantea a la filosofía es la del conocimiento de la realidad. ¿En qué medida es posible, partiendo de los fenómenos observables en la naturaleza o de las experiencias humanas sensibles, concluir un proceso objetivo independientemente de los observadores? ¿Existe la luna si no hay nadie que la mire? ¿Existe la realidad si no la experimentamos? Parece que sí, la luna está *ahí* mirémosla o no. Necesitamos que las cosas tengan una realidad objetiva, pese a que los detalles de la *experiencia real* se alejen a menudo de las leyes físicas fundamentales: no hay realidad material preexistente a nuestras *medidas* —dice la mecánica cuántica—, sino que esta permanece en potencia, como *ondas de superposición de historias*. Y solo cuando las *observamos*, se produce el «colapso» en una información *concreta* de lo real, que es la que nosotros percibimos. Una es la *realidad-objetiva* y otra la *realidad-fundamento*; *realidad cuántica metafísica*, aquella que posibilita el *ser*, la *realidad concreta*, llena de contenido y de verdad.

Se encuentra en la raíz del personalismo zubiriano el *poder de lo real*. Para Zubiri, las cosas que percibimos

1. Étienne Klein (1994): *Las partículas elementales*. Debate. pág. 7.

2. José Ignacio La Torre (2017): *Cuántica*. Ariel. pág. 26.

no son sino «vectores intrínsecos» del poder de la realidad; estas guían distintas posibilidades que adoptan la forma de lo real, y de entre ellas el hombre tiene que optar, pero optar, no es solo *elegir*; optar es adoptar una forma concreta de realidad en la acción elegida³. La mecánica cuántica es un mundo de acontecimientos, no de cosas, en el que solo podemos conocer aquello que medimos. Pero, en «el mundo cuántico» medir no significa ya revelar alguna propiedad preexistente de la materia, sino que es *interacción* con ella.

Interacción con la materia e *inter-acción* con el prójimo. La observación cuántica no es un proceso pasivo, sino una *inter-acción* activa. La prueba de la realidad es mi comportamiento con el prójimo. El otro es mi responsabilidad, el otro como yo, menesteroso, necesitado de amor y misericordia: el *modelo cuántico del medir evangélico*. «Se os verterá una medida remecida, colmada, generosa, rebosante. La medida (*inter-acción*) que uséis con los otros, se usará con vosotros» (Lc 6,38). No es la realidad, como se creía, única e igual para todos. Esta inter-acción no deja indiferente, la medida altera el estado del propio sistema y, en consecuencia, afecta al resultado.

3. EL MEDIDOR CUÁNTICO.

SÉ QUE EXISTO SI ME AMAS TÚ

El comportamiento cuántico de la luz, onda-partícula, que también exhiben los electrones y en general las partículas subatómicas, puede ser una metáfora de las relaciones humanas.

Como el experimento de Young demostró, cuando un haz de electrones atraviesa una «lámina de doble rendija» se obtiene en la pantalla un patrón de interferencia, característico de las ondas. Y, en una *analogía humana*, ¿no forma también un «patrón de interferencia» la *superposición de los hombres*, incluso del hombre consigo mismo, cuando *aquí y allá ondula* a la intemperie? Cuando todavía el otro no me es *íntimo*, nada conozco de él, salvo que es hombre, una *superposición* de posibilidades concretas y de concretas imposibilidades, el otro sin rostro en un grupo sin rostro, *an-ónimo* ante mí. La existencia *real* del otro, mientras no es

llamado, puede considerarse bajo la forma de un *él*, o un *ello*, «como un átomo arrastrado por un torbellino». Mientras que una partícula cuántica no es *observada*, se encuentra en varios estados a la vez, cada uno con una probabilidad distinta. Pero en el momento en que es *observada-medida*, se produce el «colapso» y todo converge a *una sola* de las posibilidades. El efecto observador nos sumerge en un cambio repentino de una propiedad física de la materia. Y siguiendo la analogía, el *afecto observador* nos adentra en el momento en que el otro sin rostro es *contemplado*, es decir, *llamado-y-amado*. La objetividad del *él* se convierte en la no objetividad del *tú*; se produce la *colisión de las historias yo-tú*⁴. Dos pronombres que son como dos *disparos* de energía «*electrohumana(g)nética*».

Cuando el otro es *tú* cada uno lleva la *huella* del otro como un suceso *real de nuestra experiencia*, (tuya-y-mía). Al «colapsar», la partícula cuántica se coloca en *su sitio*; en la *colisión* yo-tú, descubrimos cuál es nuestro *lugar* (el *lugar* de *nos-otros*), que una vez visitado ya no se quiere abandonar.

El *medidor* del *ser* es el amor. Quien nos ama nos hace *ser* y nadie es para quien no ama. Es el amor de la persona amada, la *contemplación* del rostro amado del *tú*, el que posibilita al hombre llegar a alcanzar la plenitud. «Entendí —dice Viktor Frankl— cómo un hombre, aun privado de todo en este mundo, puede, *contemplando* a su amada entrever, siquiera por un momento, un atisbo de la gloria infinita»⁵.

Y cuando el *tú* *deja de ser amado*, cuando el *yo* y el *tú* se vuelven *yo-sin-ti* o *yo-contrati*, entonces el *tú* vuelve a ser *él* o *ello*, un ser ignoto para mí, identidad sin nombre, signo sin figura. De similar manera ocurre que cuando la partícula cuántica deja de ser *observada* vuelve a su estado de *superposición* de ondas en el que se encontraba. Nadie es, aunque sea, mientras no sea *con-vocado* por otro, («con»: juntura, unión; «vocare»: llamar, dar nombre). ¿Es el *encendido de nuestra luz* lo que agita el corazón humano? ¿De dónde me viene la *perturbación* cuando paso indiferente ante la mirada del otro? Será que los electrones son muy

3. Carlos Díaz y Pedro José Grande (2024): *Antropología Filosófica*. Bookman. pág. 481.

4. Pedro Laín Entralgo (1961): *Teoría y realidad del otro I*. Revista de Occidente S.A. págs. 245-246; 275-276.

5. Carlos Díaz (2010): *Razón cálida*. Escolar y Mayo Editores. pág. 419-420.

«delicados», y cuando la luz se esparce en ellos les produce una sacudida que cambia su movimiento.

La Luz y el Amor puestos en el mismo plano. Ambos son la misma realidad: la *fuerza creadora* que mueve el universo. Nosotros procedemos de la Luz, del lugar donde la Luz tiene su origen por sí misma, y a la Luz vamos. Dante termina así la *Divina Comedia* en el *Paraíso*, ante la Luz perenne que es Dios mismo, ante la Luz que es a la vez «l'Amor che move il sole e l'altre Stella».

Trayectorias invisibles. «Lo esencial es invisible a los ojos»

Dos palabras construyen el *camino* de la persona: *encuentro* y *diálogo*. Encuentro que adopta la forma de diálogo. Se trata de una relación dialógica que puede ser puro silencio, a veces —las más altas— tiene que serlo, *trayectoria invisible*, que está presente sin manifestarse. La observación, es decir, la *mirada contemplativa yo y tú*, advierte que cada una de las personas puede confiar en la otra plenamente. La *contemplación* es estar a la *escucha* de las voces del silencio —*el invisible camino* hacia el otro—, cualquier *respuesta* que sea *perturba al tú*, encadenándolo en el *ello*. No es el *encuentro* un intercambio de palabras, sino una especie de conjunción imbricada, *yo-tú*, entre «partículas», en un mutuo intercambio de *acción interior*.

Pese a los diferentes intentos de seguir el *camino* del electrón para saber por cuál de «las dos rendijas» ha pasado, no tenemos la más mínima oportunidad de seguir su *trayectoria* sin que al mismo tiempo no se *perturbe* lo suficiente como para destruir la interferencia. Este es el gran *misterio* de la mecánica cuántica. En su libro *Lectures on Physics*, afirma Feynman: «No one has ever found (or even thought of) a way around the uncertainty»⁶. Ni siquiera la propia naturaleza sabe qué *camino* va a seguir el electrón, ni sabe que vaya a seguir un *único camino*. Martín Buber asume la idea de que el hombre debe pensarse en su *trayectoria* de vida, que es un *camino* siempre en búsqueda y siempre *distinto*.

Somos limitados, con límites imposibles de superar. Nadie, siguiendo las *vías de la luz* que ilumina el mundo,

es capaz de adentrarse y ver el «Rostro de la Luz», pues estas *vías de luz* se convierten en tinieblas cuando uno se vuelve hacia la Luz. Y así también el amor que habita en lo celado, y por mucho que te adentes, su origen estará un poco más dentro, de forma que no es posible encontrar su manantial y descubrir su secreto⁷. La *invisible* intimidad del otro nunca puede estar patentemente ante mí. «Lo esencial —nos dirá el Principito— es invisible a los ojos».

4. YO-TÚ. EL ENTRELAZAMIENTO CUÁNTICO DE «DOS PARTÍCULAS DE LUZ»

El *entrelazamiento* es, probablemente, la manifestación más importante de la mecánica cuántica. Cuando dos sistemas de partículas de las que se conocen sus *estados*, entran en interacción debido a *fuerzas* conocidas entre ellas, y tras un tiempo de *influencia mutua*, sucede que, *cualquier cambio en el estado de una de ellas afecta instantáneamente al estado de la otra*, cualesquiera que sean las distancias que las separan.

No hay aventura más nueva que el conquistar el destino. Tampoco se nos ha dado un más *profundo camino* que el destino.

Cuando las partículas «uno» y «dos» están entrelazadas, aunque se separen, ya no pueden describirse igual que antes. *Yo-y-tú-y-yo*, somos *entre-siendo*, «dos partículas de luz» en *entre-lazamiento cuántico*, vinculadas de una manera *especial*, y no hay modo de caracterizar a una de ellas sin hacer referencia también a la otra. Esto es así, aun cuando podamos referirnos a cada partícula por separado. El tú *afecta* tanto a mi yo, como mi yo al tú. En «*El País de los quantos*», no es aquí o allí, sino *aquí y allí*. Bellamente lo expresan estos versos de Pedro Salinas: «Qué alegría, vivir/sintiéndose vivido./Rendirse/a la gran certidumbre, oscuramente,/de que otro ser, fuera de mí, muy lejos,/me está viviendo».

El entre del entrelazamiento: la mirada y el abrazo

En el mundo cuántico solo las mediciones, la observación cuenta. En la interacción de dos o más partículas cuánticas el observador *se convierte* en parte del obser-

6. «Nadie ha encontrado jamás (o aun imaginado) una manera de evitar el principio de incertidumbre». Richard P. Feynman (1971): *Lectures on Physics*. Vol. III. Fondo Educativo Interamericano. págs. 1-11.

7. Soren Kierkegaard (2006): *Las obras del amor*. Sígueme. págs. 25-26.

vado. En los sistemas *atómicos* debemos incluir la medición como parte del sistema; no cabe separar los sucesos A y B del observador. Así como las partículas entrelazadas son parte de un sistema que actúa como único, de igual manera ocurre entre quienes existe una conexión profunda e interdependiente.

«Los filósofos griegos y los contemplativos, entendían las cosas *con los ojos*, en el sentido literal de la palabra: se adquiere la comprensión efectiva y real, si se *mira* con detenimiento una flor, o una puesta de sol o una *visión de Dios*, hasta que se reconoce en *esa* flor, *la* flor, y en *esa* puesta de sol, *la* puesta del sol, y en *esa* aparición divina *al mismo* Dios. Entonces el *observador se convierte en una parte* de la flor, de la puesta del sol o de Dios. Porque, mediante su conocimiento [...] se *ve transportado* a ello. El acto de percepción *transforma* al que percibe»⁸. Las partículas entrelazadas *transcenden* el espacio y el tiempo. La *mirada cuántica* con que *medimos* al otro influye en él dándole la capacidad de *transformarse*, de *trans-ascenderse*.

El entrelazamiento cuántico rompe con nuestro concepto de separación espacial, podría escribirse como el *abrazo-entre* dos o más partículas consideradas como *un solo* sistema. En un abrazo de verdad lo *esencial* ocurre en uno y otro, en una dimensión a la que solo los dos tienen acceso.

«Somos todos de *consuno*,/ y en la piña que formamos/ *yo soy nos-otro, nos-uno*». Profunda intuición poética esta invención literaria de don Miguel de Unamuno. Yo-y-tú, *nos-uno*. En «*El País de los quantos*» las ondas son partículas y las partículas son ondas, pero nunca ambas a la vez. Yo soy yo-y-tú y tú eres tú-y-yo, *com-unió*n, sin dejar yo de ser yo, ni dejar tú de ser tú.

La mirada y el abrazo, don y luz, el «*entre*» del *humano entrelazamiento* no es un constructo unívoco, sino que es el *substrato* mismo y el *soporte* de la interrelación, de la *inter-acción* yo-tú al compás de los encuentros.

El entrelazamiento cuántico personalista, una sinergia de las *partículas cuánticas yo-tú*, de *micro-utopías* que tienden a transformar la humanidad *infrme* en reunión de hermanos que unen sus manos en lo alto.



EL HUMANO ENTRELAZAMIENTO

Una mujer encarna al destino, la fuerza invisible que nadie puede torcer. Sus ojos velados por una venda carmesí, la *entrelazan* a dos luminosos corazones que reposan en balanzas gemelas. No importa cómo las mueva: siempre guardan el mismo equilibrio, unidas por el hilo rojo inquebrantable del destino. *Lo que ocurre en un extremo resuena en el otro*. Su cabello, sinuoso y abundante, refleja los *caminos inciertos* de la vida, recordando que cada desvío conduce, inevitablemente, hacia el mismo designio.

MARÍA JESÚS RAMÍREZ NIÑO, graduada en restauración y conservación de bienes culturales. León.

8. Jürgen Moltmann (1983): *Experiencias de Dios*. Ediciones Sígueme. pág. 90.

NUNZIO BOMBACI

Istituto Teologico San Tommaso-Messina

PRESENCIA DE EMMANUEL MOUNIER EN LA CULTURA ITALIANA (II)

LA PRESENCIA EN LA CULTURA ITALIANA DE POSGUERRA

La Constitución italiana, promulgada el 1 de enero de 1948, tiene una clara inspiración personalista. En julio de 1946, cuando apenas comenzaban los trabajos de la Asamblea Constituyente, el *Bollettino* del Ministero per la Costituente publicó, entre otras cosas, un proyecto de Declaración de Derechos, con el título «Progetto Mounier»¹. En realidad, el documento había sido redactado, bajo la dirección de Mounier, por los intelectuales de *Esprit* y publicado por primera vez en diciembre de 1944, es decir, en el primer número de la revista impreso tras el fin del régimen de Vichy. En mayo de 1945 se publicó por segunda vez el *Progetto*, con algunas modificaciones y con la firma de Mounier. La traducción italiana se basó en el texto modificado. A este documento prestaron especial atención los políticos de la izquierda de la Democrazia Cristiana, partido con mayoría relativa, y en particular el siciliano Giorgio La Pira, cuyo proceso de beatificación está en curso. Recientemente, Giorgio Campanini ha escrito que se trata de «un proyecto que, muchos años después, todavía revela una actualidad sorprendente»². Su difusión entre los políticos católicos contribuyó a hacer más significativa la influencia del pensamiento de Mounier en la cultura italiana.

A la vuelta del viaje a Italia de 1947, en el que visita Turín, Florencia y Roma, Mounier publicó en *Esprit* un artículo sobre las posibilidades de desarrollo de la cultura personalista en Italia, «Lignes de force d'un

personnalisme italien»³. El tono del artículo hace pensar que el autor se ha documentado sobre la situación cultural y política italiana, principalmente en las conversaciones con los intelectuales de la izquierda católica que no se reconocen en la Democrazia Cristiana. Por tanto, Mounier no percibe los componentes innovadores del proyecto político perseguido por este partido, mientras atribuye un improbable pluralismo cultural al Partito Comunista Italiano (el alejamiento de los intelectuales juzgados como heterodoxos de dicho partido son poco posteriores al artículo). Observa que en Italia el proceso de descristianización es mucho menos avanzado que en Francia y que el partido católico parece reflejar la situación de gran parte de Italia, «de temperamento moderado, sometido al propio párroco y a un tipo de feudalidad campesina atemperada por la gentileza, profundamente creyente y apolítica»⁴. En el ala izquierda de la Democrazia Cristiana, Mounier aprecia en particular el compromiso cultural y político de los *professorini*, o sea, los jóvenes intelectuales de la revista *Cronache sociali*.

En cuanto a los católicos del movimiento Sinistra Cristiana de Franco Rodano y Felice Balbo —parte de los cuales se habían unido al Partito Comunista— le parecen más conscientes de la distinción entre fe y política que los progresistas franceses. De hecho, en el marxismo distinguen entre un método de análisis histórico y de praxis revolucionaria y una metafísica materialista que constituye una visión totalizante del mundo, aceptando el primero y rechazando la segunda⁵, distinción que no evita la censura de *L'Osservatore Romano*. Habrá que llegar a la encíclica *Pacem*

1. *Bollettino di informazione e documentazione del Ministero per la Costituente* —Supplemento dedicato a idee e progetti su «La Costituente e la Costituzione in Francia», Roma, 26 luglio 1946, págs. 5-6 y 21.

2. G. Campanini, *Mounier in Italia*, Con documenti inediti, a.v.e., Roma 2024, pág. 42 (trad. pers.).

3. E. Mounier, «Lignes de force d'un personnalisme italien», *Esprit*, n. 141, janvier 1948, págs. 14-23.

4. Ivi, cit. en N. Bombaci, *Una vida, un testimonio*, pág. 216.

5. Cfr. F. Malgeri, «I cattolici-comunisti e la Sinistra Cristiana», in *Storia del Movimento Cattolico in Italia*, F. Malgeri (ed.), Il Poligono, Roma 1981, vol. V, págs. 3-51.

in terris de Juan XXIII para que el Magisterio la declare de algún modo legítima⁶.

En Italia, las polémicas entre intelectuales son menos duras que en Francia, incluso el sectarismo de la prensa comunista le parece menos acentuado. Para Mounier esto es debido en buena parte al carácter italiano, dado a la «gentileza» y a la «humanidad», elementos que protegen «de la rigidez doctrinaria, del gusto amargo de juzgar, de excluir, de exterminar»⁷.

Cuando Mounier vuelve a Italia, en la primavera de 1949, percibe más claramente la situación política del país, que ha cambiado mucho respecto a dos años antes. El éxito electoral de la Democrazia Cristiana no permite considerarla un partido destinado a declinar en un período breve, mientras que la evolución autoritaria del Partito Comunista Italiano ha desmentido la esperanza de que el pluralismo se asentará definitivamente en él. Ahora, Mounier se encuentra con los intelectuales católicos de izquierda, reunidos en torno a Felice Balbo, y a los *professorini* de la revista *Cronache sociali*, también llamados *dossettiani* ya que, dentro de la Democrazia Cristiana, siguen la línea política de Giuseppe Dossetti⁸. Recordando este encuentro en el *Conventino* de Florencia, el eminente jurista Leopoldo Elia nos ha ofrecido la imagen de un Mounier que tiene dificultad para orientarse «las argumentaciones vivaces de La Pira, las sonrisas de Lazzati, las puntualizaciones intermitentes de Dossetti, perdido como un muchacho que ha equivocado su dirección»⁹.

El encuentro manifiesta las divergencias con respecto a la sensibilidad política entre las revistas *Esprit* y *Cronache sociali*, puestas de relieve por Giorgio Campanini. *Esprit* se sitúa en una izquierda que sigue siendo «exterior» al partido político de los católicos, el Mouvement républicain populaire (MRP), «buscando

construir como sea un punto de encuentro entre un catolicismo social antiburgués y una renovación marxista, completamente ajena a los prejuicios ideológicos ateos, juzgados inesenciales para un marxismo auténticamente *abierto*»¹⁰. Por su parte, *Cronache sociali* —que, entre otras, acoge artículos de Jean-Marie Domenach— propone, dentro de la Democrazia Cristiana, su proyecto reformista, alternativo respecto al marxista y al liberal. La revista presta atención a la cultura francesa; uno de sus intelectuales más representativos, Giuseppe Lazzati, ha estudiado autores como Jacques Maritain, Étienne Gilson, Marie-Dominique Chenu y Charles Journet.

En la Italia de posguerra, el personalismo francés constituye un fermento de renovación, sobre todo en la versión de Maritain, conocida por muchos políticos de la Democrazia Cristiana, pero también en la versión de Mounier, cuyas obras se empiezan a leer por los intelectuales católicos¹¹. En estos años, *Umanesimo integrale*¹² de Maritain es uno de los libros más leídos por los estudiantes y los graduados católicos.

Uno de los primeros italianos en interesarse por el pensamiento de Mounier fue el empresario, ingeniero y político piamontés Adriano Olivetti. Los personalismos de Maritain y Mounier inspiraron el modelo de organización que él concibió para mejorar la condición de los trabajadores en las cooperativas agrícolas y la industria Olivetti. El empresario fundó el movimiento «Comunità», articulado en pequeños grupos de intelectuales, artistas y trabajadores, y una editorial del mismo nombre, que en 1949 publicó *Rivoluzione*

6. *Pacem in terris*, n. 84.

7. E. Mounier, «Lignes de force d'un personnalisme italien», cit. en N. Bombaci, *Una vida, un testimonio*, pág. 216.

8. La entrevista con *Cronache sociali*, titulada «La crisi della civiltà contemporanea», fue publicada en *Cronache sociali*. Antología, M. Glisenti-L. Elia (edd.), Landi, San Giovanni Valdarno/ Roma 1962, págs. 1102-1108 y en Emmanuel Mounier. *La ragione della democrazia*, Istituto E. Mounier (ed.), Edizioni Lavoro, Roma 1986, págs. 249-256.

9. L. Elia, «Introduzione» a *Cronache sociali*. Antologia 1947-1951, pág. 14, cit. en N. Bombaci, *Una vida, un testimonio*, pág. 217.

10. G. Campanini, *Mounier in Italia. Testi e documenti, 1935-1949*, Ecumenica, Bari 1986, pág. 23.

11. Cfr. Id., *Mounier in Italia*. Nota critico-bibliografica, en VV. AA., *Mounier trent'anni dopo, Atti del Convegno di studi dell'Università Cattolica*, Milano, 17-18 ottobre 1980, Vita e Pensiero, Milano 1981, págs. 183-189; A. Lamacchia, «Mounier in Italia», in Id., *Personalismo comunitario e filosofia dell'esistenza*, Levante, Bari 1993, págs. 303-339; P. Nepi, «Il personalismo in Italia», en VV. AA., *Persona e personalismi*, A. Pavan-A. Milano (edd.), Dehoniane, Bologna 1987; V. Melchiorre, «La presenza di Mounier in Italia», en *Emmanuel Mounier. La ragione della democrazia*, cit., págs. 201-214; G.L. Goisis, «Prospettive e limiti del personalismo di Mounier nella cultura italiana», *ivi*, págs. 235-246.

12. J. Maritain, *Umanesimo integrale*, Studium, Roma 1949.

personalista e comunitaria. En la inminencia del congreso *Esprit* de 1947, Olivetti escribe a Mounier manifestándole la intención de enviar a Jouy-en-Josas dos representantes de «Comunità»¹³.

En este período, el sacerdote Primo Mazzolari resalta el valor del testimonio cristiano del fundador de *Esprit* en los artículos publicados en la revista *Adesso*. Aun así, las interpretaciones del pensamiento de Mounier son a menudo parciales, ya que a veces el autor es considerado *sociólogo* o un teórico de audaces utopías. Muchos católicos no comprenden el humanismo laico del filósofo, que hace que su pensamiento sea defendible más allá de los espacios confesionales. El estilo mismo de Mounier —florido, rico en imágenes, no carente de acentos líricos— se presta a críticas en Italia, donde en el lenguaje filosófico se prefiere el *lucidus ordo* que caracteriza, por ejemplo, la prosa de Jacques Maritain.

A principios de los años cincuenta, el filósofo Luigi Stefanini —representante del personalismo italiano¹⁴— encuentra en el pensamiento de Mounier, al que, sin embargo, reputa digno de atención, una insuficiente fundamentación metafísica. Entre los cincuenta y los ochenta la reflexión de Mounier será estudiada por autores del ámbito italiano como Virgilio Melchiorre, Armando Rigobello, Mario Montani, Attilio Danese e Giulia Paola Di Nicola, Giorgio

Campanini, Giuseppe Goisis, Giuseppe Limone e Ada Lamacchia.

Además de este análisis crítico, se constituyen en algunas ciudades italianas, particularmente en los sesenta, diversos grupos de inspiración personalista. La recepción del pensamiento mounieriano en Italia llega así, además del plano filosófico, al pedagógico y político. Respecto a este último ámbito, hay que mencionar la influencia ejercida en la posguerra sobre el efímero movimiento de los cristiano-sociales de Gerardo Bruni¹⁵, bastante crítico frente a la Democrazia Cristiana; sobre varios intelectuales católicos exteriores a tal partido, algunos grupos de la izquierda democristiana, animadores del movimiento Terza generazione¹⁶ y varios sindicalistas cristianos. Giorgio Campanini ha destacado las afinidades entre Mounier y Aldo Moro en la apertura a los no creyentes y el distanciamiento frente a quienes creen autosuficientes a los católicos en la elaboración de un proyecto político¹⁷.

Varias revistas italianas —entre otras, *Il dialogo*, *Il momento*, *Questitalia*, *Nuova presenza*, *Il punto*, *Il gallo* y *Testimonianze*— han manifestado en modos diversos una cierta concomitancia cultural con el personalismo comunitario. Más recientemente, se conectan con propuestas de *Esprit* las revistas *Prospettiva persona* y *Persona*.

13. Carta de 19 julio 1947, dossier MNR2.C3-01.22 en el Institut memoires de l'édition contemporaine (I.M.E.C.), París. Los archivos del *Institut* documentan la correspondencia de Mounier con intelectuales, políticos y artistas italianos como Giuseppe Bottai, Giuseppe del Bo, Gino Severini, Eugenio Montale y el conde Carlo Sforza.

14. Véase F. Silli-T. Valentini (edd.), *Il personalismo sociale di Luigi Stefanini*, Studium, Roma 2023.

15. Cfr. A. Parisella, «Il partito cristiano-sociale», en *Storia del movimento cattolico*, cit., V, págs. 55-139. Los cristianos-sociales, cuyo movimiento nace en noviembre de 1941, abogan un nuevo humanismo, juzgan imposible la repropuesta del liberalismo, se oponen al marxismo estatista, ateo y economicista, sostienen la necesidad de garantizar la libertad de la persona y los grupos frente al Estado.

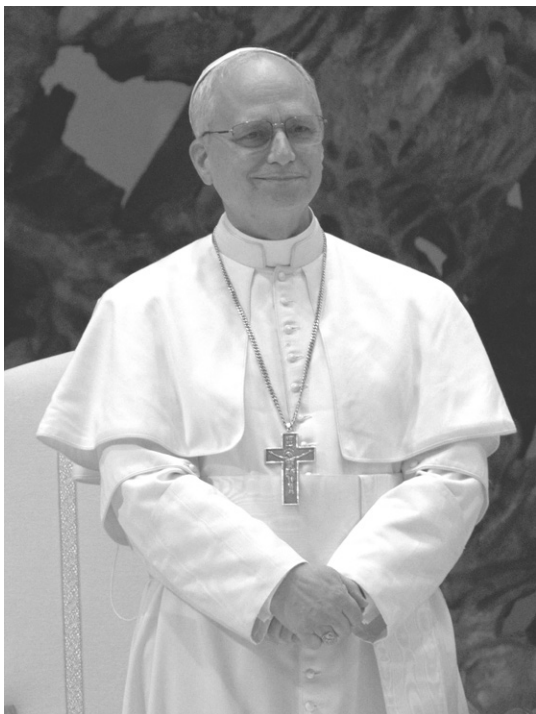
16. En los años 1953-54, la revista *Terza Generazione* propugna una «revolución necesaria», inspirándose en el pensamiento de autores de formación extremadamente diversa, como el marxista Antonio Gramsci, el sacerdote Luigi Sturzo, Piero Gobetti (teórico de la «revolución liberal»), Emmanuel Mounier y Jacques Maritain.

17. Cfr. G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità. Introduzione al pensiero politico di Jacques Maritain*, Morcelliana, Brescia 1975, págs. 32-33.

Jorge de Juan Fernández

Instituto Superior de Teología de Astorga y León (Universidad Pontificia de Salamanca)

LA DIMENSIÓN PERSONALISTA DE LA EXHORTACIÓN *DILEXI TE* DEL PAPA LEÓN XIV



Leon XIV. Autor: Edgar Beltrán, The Pillar. Licencia: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International. Fuente: Wikipedia.

El texto es, ante todo, una meditación sobre la persona y sobre el amor que la constituye. Desde esta perspectiva, puede leerse como un documento profundamente personalista, en la línea de pensadores como Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła o Edith Stein, para quienes la dignidad de la persona es el centro de toda acción ética y social.

Desde sus primeras páginas, León XIV sitúa el amor al pobre en el corazón mismo de la fe cristiana. Recuerda que no se puede amar a Dios sin amar al hermano que sufre (n. 12), y que la indiferencia ante el dolor del otro se convierte en una ruptura interior que nos aleja del corazón de Dios (n. 8). Esta llamada a la conversión no es solo espiritual, sino existencial, pues amar es una forma de conocimiento y de compromiso. Mounier habría visto en este planteamiento la concreción del *engagement*, ese compromiso que traduce el amor en acción y la fe en responsabilidad. No basta con pensar en los pobres; es necesario dejar que su clamor cuestione nuestras estructuras y estilos de vida (n. 9).

León XIV denuncia también la ilusión moderna de una felicidad basada en la acumulación y el éxito, una lógica que ha generado un mundo con más riqueza y más exclusión (n. 9). En ese diagnóstico resuena la crítica de Mounier a lo que llamaba «burguesía espiritual», es decir, el refugio cómodo del yo satisfecho, ajeno a la suerte del otro. Frente a esa cultura del bienestar cerrado, *Dilexi te* propone un humanismo del encuentro y la donación, donde cada persona es reconocida como fin y no como medio.

La raíz de esta mirada se encuentra en el misterio de la Encarnación que para Mounier «no es un relato exterior a la historia. Misterio que trasciende la historia, se desarrolla, sin embargo, en plena historia» (*Personalismo y cristianismo*). Así, el cristiano que debe tomar como referente a Cristo, ha de vivir lúcido y fiel a los hechos y situaciones donde su existencia vive encarnada. En esta línea, el Papa presenta la Encarnación como el gesto supremo de solidaridad divina y recuerda que Dios se hizo pobre y compartió

la fragilidad humana (nn. 16-19). Por ello, el creyente no puede vivir ajeno a las situaciones de pobreza que se presentan en el mundo: «de nuestra fe en Cristo hecho pobre, y siempre cercano a los pobres y excluidos, brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad» (n. 23). Desde ahí se comprende su crítica a las desigualdades globales. El Papa agustino recuerda que todos los seres humanos tienen la misma dignidad, y advierte que no se pueden ignorar las profundas diferencias entre países y regiones que crean una brecha entre iguales (n. 13). Esta advertencia no es únicamente una denuncia social, sino que se trata de una afirmación teológica, pues cada desigualdad hiere el rostro de Dios reflejado en la persona humana.

La exhortación invita a que la Iglesia sea una comunidad marcada por la cercanía: no una institución fría, caída en la lógica de la técnica o del cálculo, sino un cuerpo que camina entre los últimos y los excluidos (n. 22). En ese sentido, puede encontrarse afinidad con la visión personalista de Emmanuel Mounier, quien concebía la comunidad como un espacio de liberación mutua y de reconocimiento del otro como sujeto irreductible.

El trasfondo filosófico del documento se acerca a la antropología de Karol Wojtyła, quien afirmaba que el ser humano solo se realiza en el don sincero de sí mismo. Para León XIV, amar al pobre no es un gesto accesorio, sino un camino de autorrealización personal. En este horizonte, el amor no busca poseer, sino abrir espacio para que el otro exista plenamente. Esta

El pobre no es un objeto de compasión, sino un misterio que interpela al corazón creyente.

lógica del encuentro evoca también el pensamiento de Emmanuel Levinas y de Edith Stein. El pobre no es un objeto de compasión, sino un misterio que interpela al corazón creyente (nn. 99-102). Mirar su rostro es salir de uno mismo, abrirse a la empatía y a la comunión.

Dilexi te puede leerse como una prolongación de los escritos personalistas del siglo XX, ahora encarnada en el lenguaje pastoral del magisterio. Se trata de una exhortación que enriquece la Doctrina Social de la Iglesia, mostrando que toda su estructura teórica —desde *Rerum novarum* hasta *Fratelli tutti*— se sostiene sobre una raíz personalista: la primacía del amor y de la dignidad inalienable de cada persona.

En un mundo que a menudo valora a las personas por su utilidad o su éxito, León XIV recuerda la primacía de la dignidad personal, pues cada ser humano es un *tú* irreductible que merece amor por sí mismo. La exhortación insiste en que la transformación auténtica no nace del dominio ni del cálculo instrumental, sino del amor encarnado: una caridad que se pone al servicio del otro y que transforma las relaciones sociales desde la raíz. En este horizonte personalista, la fe y la justicia convergen; la acción social auténtica brota de una disposición del corazón que reconoce al pobre como sujeto y no como objeto, y convierte la libertad en don orientado al bien común.

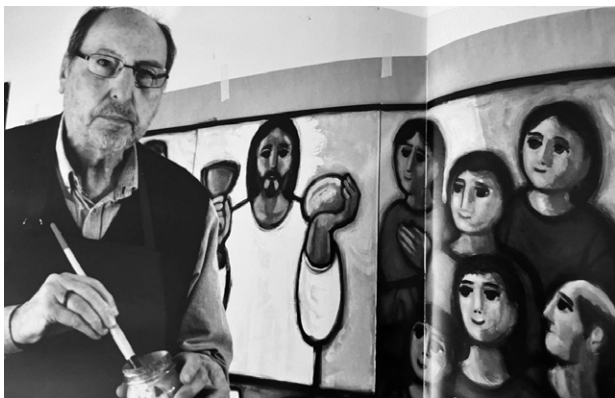
La exhortación insiste en que la transformación auténtica no nace del dominio ni del cálculo instrumental, sino del amor encarnado: una caridad que se pone al servicio del otro y que transforma las relaciones sociales desde la raíz.

Ildefonso Murillo

Salamanca, 19 de marzo de 2026

MAXIMINO CEREZO BARREDO (1932-2026)

Testimonio. Denuncia. Esperanza



El compromiso de Maximino Cerezo Barredo por los más pobres de nuestro mundo, en su arte y en otras actividades, sintoniza con el personalismo comunitario de Mounier. Me atrevo, por esto, con ocasión de su muerte, a ofrecer una breve presentación de su persona y obra para los lectores de *Acontecimiento*. En el título de mi artículo, intento sintetizar el espíritu que le animó con las palabras «testimonio», «denuncia» y «esperanza».

Maximino Cerezo Barredo, conocido cariñosamente como Mino, ingresó a los 18 años en la Congregación de los misioneros claretianos y permaneció en ella hasta la fecha de su muerte en Colmenar Viejo (Madrid) el 20 de febrero de 2026, a los noventa y tres años. Recuerdo que Emmanuel Mounier murió en 1950 a los 45 años. Mino dispuso de más tiempo para desarrollar su obra. Unas palabras suyas nos revelan la relación de su obra artística con su vida:

Desde hace muchos años, mi vida se ha volcado en el arte. Para pintar, no he debido abandonar el sacerdocio ni renunciar a mi pertenencia a la familia religiosa claretiana; tras algún que otro desgarró, he llegado a comprender que no hay contradicción en mi vida entre la estructura espiritual, que amo fielmente, y el arte, que amo con igual intensidad.

No he pensado nunca que el arte pueda ser desligado de la vida y las opciones de cada uno;

al igual que la vida, en su plenitud, tampoco el arte puede ser una abstracción.

Lo demuestra el hecho de que en Europa he pintado y pinto de otro modo al que tenía en América Latina. Es inevitable, en efecto, que la complejidad del vivir en la realidad concreta se transmita y se traduzca en los resultados pictóricos.

Ambos, Mounier y Mino, viven radicalmente una concepción comunitaria de la persona humana.

La pintura de Mino fue un acontecimiento de salvación. Siempre enfocó su obra a promover todo aquello que anima la alegría, la fraternidad, el apoyo a los más pobres de nuestra sociedad, la denuncia de las injusticias, la fe, el amor y la esperanza. Fue siempre consciente de que era a la vez misionero claretiano y pintor. Ocupan el centro de su atención las personas de carne y hueso que gozan, sufren, buscan y esperan.

Mino, a través de su arte, concretiza en su vida la invitación de san Antonio María Claret a valernos de todos los medios posibles para anunciar el Evangelio, a primar en su vida misionera lo más urgente, oportuno y eficaz. Su vida se articuló en torno a dos vocaciones inseparables: la de sacerdote y la de pintor. Afirma rotundamente:

El pintor y el cura que hay en mí se pusieron de acuerdo.

Representa a Dios como comunidad o familia en que se fundamenta la comunidad de los hijos de Dios (la humanidad); y las comunidades familiares en que nacen nuevos hijos de Dios; y las comunidades sociales y políticas; y la comunidad de la Iglesia con las comunidades que incluye (comunidades de base, comunidades parroquiales, comunidades monásticas y religiosas, asociaciones, etc.). En Jesucristo, tal como Mino lo pinta, se revela el Dios comunidad.

El obispo Pedro Casaldáliga dedicó varias de sus poesías a interpretar algunas pinturas de Mino. Una de ellas interpreta su Cristo de la Trinidad:

Tus manos sobre los Pobres,
por Ti llegados a Dios
y acogidos en familia
de igualdad comunitaria.

Tus manos en las del Padre,
corriente de un mismo espíritu.

Tus manos en cruz, tendidas
hacia las manos del Mundo,
orillas del Tiempo Nuevo,
Camino, Verdad y Vida.

Trinidad venid a menos
para hacernos todo a todos.
Manos/Casa,
Llagas/Pascua,
Alas/Vuelo,
¡Uno y nuestro!

¡Trinidad que nos arrastra
lucha adentro, Pueblo adentro,
con el Hijo,
pobre Hermano,
también muerto!

Mino constata que, en la comunidad humana, muchos no han vivido ni viven como buenos hijos de Dios, como buenos hermanos. Existen situaciones atroces de opresión y de pobreza.

Lo comprobó dolorosamente, de manera especial, en un viaje que hizo a Filipinas el año 1969 y se prolongó durante un año. Aquella experiencia marcó para Mino un antes y un después. El contacto directo con la pobreza y la desigualdad le hizo comprender que el arte no podía ser solo belleza. Desde entonces, decidió poner su pintura al servicio de los más pobres, de los explotados de la humanidad, denunciando esas situaciones, abriendo caminos de consuelo y esperanza en la pequeña medida de sus posibilidades.

Cuando volvió a España, con otros compañeros, en 1970, fue destinado a Juanjui, una misión de la que se acababan de encargar los misioneros claretianos de León, situada en la Amazonia peruana.

Así comenzó su presencia en Latinoamérica. Durante los treinta y cinco años que Mino evangelizó en América tuvo como comunidad de referencia la de Juanjui, un rincón de la selva peruana, junto al río Huallaga, un afluente del Amazonas. Los dos primeros años se dedicó solo a la pastoral. Pero un terremoto destruyó el pueblo, incluida la iglesia. Esta circunstancia imprevista propició que Mino retomara los pinceles, pues le encargaron proyectar la nueva iglesia, en la que hizo ciento treinta metros cuadrados de pintura mural sobre la Historia de la Salvación.

A partir de ese momento, sus murales y otras pinturas proclamaron el mensaje de liberación del Evangelio por toda América. Desde 1970 hasta 2005 desplegó

una actividad creativa extraordinaria en América Latina (Perú, Brasil, Nicaragua, Panamá, Guatemala, Argentina, Venezuela, México) y más allá (Estados Unidos y Canadá). Testimonió su fe en toda su profundidad y riqueza, denunció las situaciones injustas y mostró su apertura decidida a la esperanza en Cristo Resucitado. Cerca del pueblo sencillo, desarrolló una obra artística que bebía de la vida concreta de la gente. Su arte tuvo siempre una función evangelizadora. Intentó hacer visible la ternura de Dios.

Su experiencia de Filipinas y el compromiso radical de su amigo Pedro Casaldáliga en el Matto Grosso de Brasil le impulsaron al compromiso radical con los pobres de lo que entonces se llamaba «el Tercer Mundo». Mediante su arte, buscó *poner al alcance de todos la Buena Noticia*. Encarnó la fusión permanente entre arte y pastoral. En su pintura mural y sus innumerables dibujos publicados en revistas populares y reproducidos en paredes de barrio fue plasmándose poco a poco su experiencia de la comunidad iberoamericana, profundamente creyente, de sus luchas, de sus aspiraciones y de su sangre derramada.

Merece destacarse su colaboración con Teófilo Cabestrero y otros claretianos, durante varios años (1983-1989), en el Taller de Evangelización Popular de Panamá. Preparaban materiales sencillos (apoyo artístico y pastoral) para las comunidades cristianas de base.

Muchos, sobre todo en Latinoamérica, suelen conocer a Mino como el «pintor de la liberación». Pero el significado de la palabra «liberación» no sirve para designar toda la riqueza de su obra desde sus primeras pinturas hasta las últimas. Es el «pintor de la liberación», pero también el pintor del Dios comunidad,

de la humanidad como la comunidad de los hijos de Dios, de la Iglesia en que se hace presente Cristo Resucitado, de María, la Madre del Señor, de los santos, de la Eucaristía, etc. Atribuyó gran importancia a la religiosidad popular y a la colaboración de todos, varones y mujeres, en la Iglesia, pueblo de Dios del que todos formamos parte.

Al cerrar los claretianos su comunidad de Juanjui, en el año 2005, Mino volvió a España. Fue destinado a la comunidad claretiana de Salamanca, donde continuó su apostolado artístico: no dejó de pintar, participó en encuentros y siguió recibiendo encargos de diferentes partes del mundo. Y, mientras su cuerpo se lo permitió, colaboró pastoralmente en el barrio marginal de Buenos Aires, junto a su amigo Emiliano Tapia, sacerdote comprometido en la promoción de los más necesitados de esa zona de Salamanca.

Con su vista y oído cada vez más limitados y con otros achaques que le impedían moverse con facilidad y otras enfermedades que le condicionaban y hacían sufrir, siguió pintando en su taller de Salamanca hasta pocos meses antes de su muerte. Y su pintura no fue nunca neutral, tampoco en Salamanca, sino una invitación al compromiso evangélico. Tiene muy en cuenta las palabras en que Jesús, el Resucitado, se identifica con los más necesitados:

Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber; era forastero y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme.

Aun las pinturas abstractas o no figurativas de sus últimos años simbolizan la vida de las personas en sus momentos de gozo y de sufrimiento. En la inauguración de una pequeña exposición de sus pinturas abstractas y figurativas, en Villaviciosa, donde nació en el

año 1932, reflexionó brevemente sobre el simbolismo de los colores en sus pinturas:

Expreso frecuentemente con el empleo en mis trabajos de los tonos rojo y negro sentimientos del martirio, de la inhumana violencia ejercida sobre los pobres, de la vida que fluye y grita contra la opresión, y al mismo tiempo de dolor, de negación, de ausencia, de muerte y luto, de incidencia del mal y la injusticia en el mundo.

Creó miles de pinturas que testimonian su fe cristiana, que denuncian las situaciones de injusticia y apoyan el compromiso a favor de los más pobres de nuestro mundo, que proclaman su esperanza en el destino de las personas, desde su fe en el Cristo Crucificado y Resucitado¹.

Se comprende fácilmente por qué, cuando estábamos celebrando su unción, dos días antes de su muerte, en un momento, sacando fuerzas de flaqueza, levantó las manos hacia arriba con un gesto igual a aquel con el que aparece Cristo Resucitado en sus murales y otras pinturas. Me emociona el recordarlo. Proclamó así, en los últimos momentos, cuando se le acercaba la muerte, su fe en Cristo Resucitado. Ese Cristo que pintó en un cuadro poco después de enterarse de la muerte de su hermano Gonzalo, víctima de la pandemia del coronavirus, en el año 2020, y que colocó junto a la puerta de la capilla de nuestra comunidad de Salamanca, donde residió durante los últimos años hasta cuatro meses antes de su muerte.

Sus pinturas nos permiten penetrar en la profundidad de su persona y de su compromiso con la comunidad humana. Todos somos hermanos, hijos de un mismo Padre. Su legado permanece vivo en cada uno de los espacios en que su arte sigue anunciando un humanismo personalista y esperanzado.

He querido evocar la historia de un amigo que no renunció a la utopía cristiana: la comunidad humana universal que comienza en Dios (Alfa) y termina en Dios (Omega), un ideal de compasión, justicia, libertad y solidaridad, de amor incondicional, de esperanza.

1. Muchas de sus pinturas e ilustraciones son accesibles través de internet. Cualquiera puede valerse de ellas sin necesidad de permisos o pago de derechos, a los que renunció sin condiciones.

■ Análisis

El **retorno** de lo **sagrado**



PRESENTACIÓN

GONZALO TEJERINA ARIAS
Primer director de *Acontecimiento*

EL RETORNO DE LO SAGRADO

Hace ya varias décadas que en el escenario post-moderno que se iba diseñando se detectó cierto despertar espiritual o de algún modo religioso en dicha nueva cultura. La descripción fue frecuente en el marco de la sociología general, de la sociología religiosa y de la misma teología cristiana, con descriptores como nueva búsqueda espiritual, despertar religioso, retorno a lo sagrado, anhelo de Trascendencia, etc. El fenómeno era complejo y variopinto y en él figuran nuevas formas de esoterismo, de gnosticismo, de espiritualidades cósmicas, el nuevo cultivo de la interioridad personal donde está lo que de divino exista, etc.

Es sabido que la fe cristiana ganó poco con este revival espiritual o religioso. El Dios de Jesucristo no recibió muchas visitas de esta nueva búsqueda de lo Absoluto, el misterio envolvente y reparador, etc. De hecho, el pensamiento cristiano fue muy circunspecto al respecto cuando no abiertamente crítico. Ciertamente, en esta oleada cultural había aspectos positivos que celebrar y que acompañar desde la fe si fuera posible, y en el fondo la antropología cristiana podía verse muy confirmada en una convicción fundamental: el hombre tiene una apertura y una necesidad real de lo Divino en contra de la crítica atea a la religión desplegada, con gran éxito cultural, desde mediados del siglo XIX. Llegada la hora, cuando los tiempos han madurado lo suficiente a base de desilusiones sobre los poderes de la razón instrumental y de vacíos existenciales, se despierta la nostalgia de lo sagrado. No todos quieren vivir en un mundo secamente racional, técnico y funcional. Así, se ha reabierto la cuestión de las emociones, los sentimientos, la necesidad de un sentido trascendente, el anhelo de contemplación e incluso de adoración.

Pero con este reconocimiento del acierto de fondo de este fenómeno, el pensamiento cristiano ha denunciado el individualismo, la despreocupación por los dramas de la historia, la irracionalidad presente en algunas de estas nuevas espiritualidades o religiosidades. A ver si al final van a ser alienantes para dar razón a los críticos de la religión de la Modernidad. Por lo demás, no se puede ignorar que algunos de estos rasgos negativos han podido afectar también a los cristianos que son hijos de este tiempo, apareciendo una fe intimista, con alguna tendencia fideísta, estetizante, con bajo interés hacia la justicia social, etc.

Quizá la sociedad española no haya sido en el mundo occidental donde con más fuerza se ha desarrollado esta nueva búsqueda espiritual o religiosa, aunque ciertamente ha estado y está presente. En cualquier caso, he aquí que en España en los dos o tres últimos años esa búsqueda parece haberse dirigido de modo notorio a la Iglesia católica, dando lugar a lo que últimamente se ha llamado el «giro católico». Sociólogos de la religión y agentes de pastoral dan por cierto el fenómeno que últimamente se ha hecho muy visible en el cine, la música o en celebraciones de carácter religioso de mucha asistencia. Concretas iniciativas pastorales de gran éxito, especialmente entre los jóvenes, confirman también el regreso a la práctica religiosa católica. En una sociedad muy secularizada como la española, el fenómeno no ha podido no resultar bastante llamativo y ocupa cierto lugar en los medios de comunicación. Desde el laicismo militante no han faltado descalificaciones a este nuevo interés por la fe católica que seguramente evidencien malestar o nerviosismo ante él.

Desde el ámbito eclesial, esta vuelta a la fe cristiana es vista, lógicamente, con alegría y con esperanza. Pero desde la misma Iglesia, desde quienes aprecien el hecho religioso o la tradición católica, desde el pensamiento personalista que se expresa en esta revista, es preciso ser cautos y críticos. Cautos, porque este giro católico puede tener bastante de moda pasajera por una notable superficialidad de lo que se vive en él. Críticos, porque esta vivencia cristiana seguramente deba madurar o purificarse bastante en orden a una más acabada identidad creyente a la que se debe aspirar. La nota *Cor ad cor loquitur* de la Comisión Episcopal de la Doctrina de la fe de la Conferencia Episcopal Española, avalada por su Comisión Permanente, publicada el pasado 3 de marzo, muestra efectivamente que en esta experiencia de fe es preciso evitar extremos que falsean la identidad cristiana. Que sea precisa alguna purificación significa que todos en la comunidad cristiana quieran acompañar con afecto, sabiduría y comprensión este nuevo brote de la fe para que en efecto se sitúe en la mayor fidelidad a la fe en Jesucristo y la causa del Reino de Dios inaugurado en la historia.

El presente número de *Acontecimiento* aborda desde diversas perspectivas, sobre distintos terrenos y por parte de buenos conocedores de su tema, esta nueva búsqueda espiritual, religiosa y cristiana. El agradecimiento más vivo a todos los autores y la manifestación final de que el número sirva para la mejor comprensión y valoración del fenómeno. 

¿ECLIPSE DE LA RELIGIÓN, EMERGENCIA DE LA ESPIRITUALIDAD?

ENRIQUE MARTÍNEZ LOZANO

Psicoterapeuta, sociólogo y teólogo

Desde hace unas décadas, diferentes estudios sociológicos del hecho religioso constatan, al menos en Occidente, un significativo declive de la religión, al mismo tiempo que anotan una emergencia notable de lo que, genéricamente, denominan «espiritualidad».

Dichos estudios se centran, de manera particular, en Occidente y, más en concreto, en la religión cristiana, por el notable influjo y presencia de la misma en la configuración sociocultural de este espacio del planeta.

En las reflexiones que siguen me ceñiré a lo que conozco de primera mano: el momento actual del cristianismo, en cuanto religión institucionalizada, y el «clima» espiritual que parece observarse en Occidente. Soy consciente de que se trata de un esbozo sometido a crítica y revisión, ya que el análisis de cualquier fenómeno sociocultural requiere una distancia histórica de la que carecemos. Eso hace que aparezca el título entre interrogantes. A pesar de ello, me parece posible poner de relieve algunos elementos que caracterizan el momento que está viviendo «lo religioso» y «lo espiritual» en nuestro entorno más cercano¹.

La utilización de las comillas al nombrar ambos términos indica que requieren una explicación introductoria. Sabemos que las palabras suelen ser polisémicas e incluso ambiguas, como demuestra el hecho de que, con frecuencia, las discusiones se tornan irresolubles porque, aun de manera inconsciente, se atribuyen a los mismos términos significados diferentes.

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE RELIGIÓN?

Cualquiera que sea la actitud que cada persona adopte ante ella, parece que nadie puede negar el lugar preponderante que ha ocupado la religión en los últimos milenios de la historia humana. Un lugar —como suele ocurrir con todo lo humano— innegablemente ambiguo. Porque si, por un lado, la vivencia religiosa responde al universal anhelo humano de trascendencia, por otro, ha sido utilizada y manipulada al servicio de intereses egoicos, muchas veces en connivencia con el poder y su insaciable afán de control y dominio.

La etimología del término «religión» —*religare*— remite al *anhelo humano de trascendencia y unidad*, en la intuición de que ambas dimensiones se hallan constitutivamente unidas: solo cuando trascendemos nuestra identificación con el yo —abandonando la falsa creencia que nos identifica con él—, podemos vivir la unidad radical con toda la humanidad y con todos los seres, y solo entonces es posible re-leer la realidad desde un lugar acertado —otra etimología del término «religión» remite a *re-legere*: volver a leer—.

Con todo, cuando hablamos de religión, la gente suele entender aquella realidad que entra por los ojos, es decir, la religión institucionalizada en torno a un credo (o conjunto de creencias), unos ritos y unas normas, bajo la guía y la supervisión de una autoridad jerarquizada, más o menos rígida. Y todo ello, entendido y presentado como «sagrado», es decir, como proveniente, de manera directa, de una divinidad, que garantizaría la verdad de todo el entramado religioso.

Soy consciente de que ese modo de presentarla parece identificar la religión con el teísmo, pero esa es la forma que ha asumido en Occidente. Y el teísmo —de nuevo, como todo lo humano— es una

1. Dado el espacio limitado de este artículo, en nota a pie de página remitiré a aquellos libros que he escrito, en los que, para las personas interesadas, se desarrollan más ampliamente los temas aquí enunciados.

realidad ambigua, por lo que parece conveniente señalar sus luces y sus sombras para, de ese modo, entender mejor la crisis que le ha sobrevenido.

A modo de síntesis, puede decirse que la religión, en cuanto institución así reconocida, apareció hace unos siete mil años. Y lo hizo condicionada —no podía ser de otro modo— por el momento histórico en que nació: en un *nivel de consciencia mítico* y en un *modelo mental de conocer* (que implica necesariamente una concepción dualista de la realidad). Como resultado, se entienden sus *cuatro características básicas*, que serán precisamente las que le harán entrar en crisis²: *mítica, heterónoma, estática y excluyente*, ya que, al identificar la propia creencia con la verdad, se concluye que la propia es la «única religión verdadera» y que el propio pueblo es el «pueblo elegido», por lo que se llegaba a afirmar que «fuera de la Iglesia no hay salvación».

El teísmo, como configuración religiosa, enriqueció el proceso de la evolución humana en, al menos, tres aspectos fundamentales: potenció la *personalización* de los seres humanos —un dios «personal» estimulaba la propia autocomprensión en clave igualmente personalista—, la *dimensión relacional-afectiva* y el desarrollo del *principio ético* (o «etización» de la humanidad), al ajustar la propia conducta a los principios proclamados por la religión y que creían provenientes de la divinidad.

Ahora bien, junto con esa innegable riqueza, el teísmo contenía tres riesgos graves: el *dualismo* característico del estadio mítico y del modelo mental fortalecía en la práctica la falsa consciencia de separatividad, dando como resultado una consciencia de alienación, que se reflejaba en actitudes de sometimiento infantilizante, rebeldía adolescente y resentimiento más o menos amargado; la *proyección* —como mecanismo mental— daba como resultado un dios antropomorfo, creado a imagen y semejanza de los humanos que creían en él; finalmente, la *absolutización de la propia creencia* —identificada nada menos que con la verdad absoluta e inmutable— no podía derivar sino en fanatismo y proselitismo.

Fueron precisamente estos tres factores, dependientes del momento histórico en que nació, unidos a las cuatro características mencionadas

anteriormente, los que estaban poniendo las bases para que, antes o después, la religión teísta entrara en crisis, una crisis que se hizo particularmente evidente a partir de la Modernidad y de la Ilustración.

¿PORQUÉ ENTRA EN CRISIS LA RELIGIÓN?

La crisis se hace manifiesta a través de *síntomas específicos*, que se van ahondando con el paso de los años. Entre ellos, cabría señalar los siguientes: creciente desafección religiosa, crisis de la institución, alta disonancia de los «dogmas» centrales del cristianismo —creación, doctrina del llamado «pecado original», encarnación, redención, trinidad, inmaculada concepción, ascensión...³—, resistencias crecientes ante el mismo término «Dios», comprensión de las «creencias» como constructos mentales, incluso el mismo debate actual sobre la necesidad de superar el teísmo (posteísmo) y la expansión de una espiritualidad postreligiosa, etc.

Ante la magnitud de los síntomas, se aventuran diferentes causas de los mismos: hay quien atribuye el declive religioso a lo que consideran que es una deriva individualista y narcisista característica de Occidente; para otros, la causa habría que buscarla en los cambios que se han introducido en el interior de la propia Iglesia. Sin embargo, parece claro que tales explicaciones se quedan cortas y no alcanzan a explicar la hondura de la crisis.

Entre los *factores decisivos* de la misma habría que anotar los siguientes: el *proceso de secularización*, entendido como liberación progresiva de la tutela fiscalizadora de la iglesia, un proceso de emancipación del control eclesiástico y de la afirmación de la autonomía humana, que se fue dando, de manera progresiva, en todos los ámbitos sociales y culturales; la situación de *pluralismo cultural y religioso*, que, en la práctica —al entrar en contacto con otras creencias diferentes—, suponía relativizar las propias; un *cambio radical de paradigma*, que llevaba consigo una cosmovisión radicalmente diferente a aquella otra en la que se gestó la religión teísta; el *cambio de nivel de consciencia*, superando el estadio mítico, cuestionando el modelo

2. *La botella en el océano. De la intolerancia religiosa a la liberación espiritual*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2009.

3. *¿Qué decimos cuando decimos el Credo? Una lectura no-dual*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2012; *Cristianos más allá de la religión. Cristianismo y no-dualidad*, PPC, Madrid 2015.

mental de cognición y abriéndose al estadio transpersonal⁴, etc.

Todo ese conjunto de factores fue dando paso a una crisis profunda que afectaba, no solo a algunas creencias, normas o ritos, sino al propio núcleo del teísmo, como configuración religiosa que se está viendo superada por la propia evolución de nuestra capacidad de comprensión.

Todo ello ha dado como resultado que las formulaciones tradicionales hayan quedado radicalmente obsoletas en la cultura moderna y postmoderna. Lo cual se entiende mejor cuando se tiene en cuenta el *contraste palmario de las características de la religión mítica con las características de la Modernidad*. En concreto, frente al pensamiento mítico, la Modernidad ensalza la racionalidad; frente a la heteronomía, la autonomía a ultranza; frente a la centralidad de la creencia, la crítica de todas ellas, consideradas como constructos humanos; y frente a la idea de un dios separado e intervencionista (dualismo), el reconocimiento de la unidad de todo lo que es (no-dualidad). Todo ello queda reflejado en el siguiente esquema:

CARACTERÍSTICAS DE LA RELIGIÓN MÍTICA	CARACTERÍSTICAS DE LA MODERNIDAD
Pensamiento mítico	Racionalidad
Heteronomía	Autonomía
Centralidad de la creencia	Crítica de las creencias
Idea de un dios separado e intervencionista	Unidad de todo lo que es (no-dualidad)

Semejante contraste había de conducir necesariamente a la crisis del teísmo, abriéndose un horizonte posteísta e incluso postreligioso⁵. La conciencia moderna tiene claro que la religión es un constructo humano, advirtiéndole la sutil trampa teísta, trampa que ocurre siempre que una religión afirma

ser la verdadera porque así lo dice la propia religión.

El hecho de reconocer la religión como un constructo humano la desnuda de su carácter «revelado» (divino), aunque se siga reconociendo en ella una intuición válida o sabiduría atemporal. Ahora bien, la crisis provocada por los factores mencionados estaría acelerando el *paso de la religión*, tal como la hemos venido entendiendo, a *la espiritualidad no religiosa*, sin adjetivos ni creencias, la espiritualidad entendida como profundidad humana.

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE ESPIRITUALIDAD?

En el marco de un dualismo que hoy nos resulta absolutamente trasnochado, que contraponía cuerpo (materia) y espíritu, se solía entender la espiritualidad como algo separado de las preocupaciones inmediatas de la vida cotidiana. En una mirada fragmentadora de la realidad, se subrayaba el carácter absoluto de «lo espiritual», pero a costa de contraponerlo a «lo material», en un planteamiento que parecía exigir optar por lo uno o lo otro.

En ocasiones, sobre todo en el marco de las grandes religiones, la espiritualidad se entendía como una forma concreta y peculiar que podía adoptarse dentro de la religiosidad común y compartida. En tal planteamiento, lo prioritario era la religión; las «espiritualidades» —así, en plural— se concebían como peculiaridades o caminos específicos, siempre dentro del incuestionable marco religioso.

En la actualidad, bajo la etiqueta de «espiritualidad», pueden encontrarse todo tipo de planteamientos y propuestas, en las que se dan cita la atracción por lo esotérico y el gusto por lo «novedoso», en una amplia variedad de ofertas para todos los gustos.

Más allá de todos esos posicionamientos, aun reconociendo la verdad de ciertas intuiciones básicas en prácticamente todos ellos —por más que luego se plasmen en afirmaciones y prácticas que me resultan inasumibles, porque han derivado hacia el campo de las creencias—, entiendo la espiritualidad como *profundidad humana* o profundidad, a secas, aludiendo con este término al *fondo común, último y compartido de todo lo real* o, por decirlo sencilla y brevemente, a «lo que es»⁶.

4. *¿Qué Dios y qué salvación? Claves para entender el cambio religioso*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2008.

5. <https://www.enriquemartinezlozano.com/posteismo-y-no-dualidad-un-cambio-de-paradigma/>

6. *Profundidad humana, fraternidad universal. La espiritualidad no-dual*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2022.

[...] la espiritualidad es aquello que somos. Y, precisamente, por ser la identidad compartida, no cabe hablar de espiritualidad que no incluya la vivencia de la fraternidad...

Así entendida, la espiritualidad *no es una dimensión más* de lo real, como tampoco del ser humano, sino aquello que, más allá de nuestra persona o nuestro yo —lo que llamamos «personalidad»— constituye *nuestra verdadera y genuina identidad*. Por decirlo de un modo más gráfico: si la religión es algo que tenemos (o podemos tener), la espiritualidad es aquello que somos. Y, precisamente, por ser la identidad compartida, no cabe hablar de espiritualidad que no incluya la vivencia de la fraternidad con todos los humanos y con todos los seres. En consecuencia, *la vivencia de la espiritualidad se identifica con lo que solemos llamar plenitud humana*.

En este planteamiento, en sentido estricto, la espiritualidad no se ve ya como un camino específico dentro de la religión, sino más bien al contrario: *las religiones son configuraciones históricas de la espiritualidad genuina de base*. Más en concreto: lo que somos —espiritualidad, nuestra identidad universal, una y compartida— se ha ido desplegando históricamente en diferentes formas religiosas (o, simplemente, religiones históricas).

Para hablar de religión y espiritualidad se suele recurrir a las imágenes del vaso y el vino, o del mapa y el territorio. El error se produce cuando nos aferramos al vaso o al mapa (religión) olvidando o relegando lo que realmente anhelamos (lo que somos).

La religión puede ser un marco o un mapa que ayude a las personas en su recorrido⁷. Sin embargo,

parece claro que *la meta solo puede ser una: comprender lo que somos y vivirnos en coherencia con ello*. Eso es ser «espiritual». No se trata tanto de lo que hacemos, como *desde dónde* lo hacemos. Porque la espiritualidad es esencialmente integral e integradora: no deja nada fuera, abraza absolutamente todo, en un camino de comprensión que cada persona habrá de ir recorriendo.

¿QUÉ ES EL CAMINO ESPIRITUAL?

Dicho metafóricamente, el camino espiritual es, sencillamente, el camino de «vuelta a casa», la casa, por cierto, de la que nunca habíamos salido, ya que constituye nada menos que nuestra identidad más profunda. Se trata, por tanto, como recuerdan las tradiciones sapienciales, de «un camino sin camino». Solo se requiere salir de la ignorancia que nos mantenía alienados de nosotros mismos, ciegos e ignorantes de nuestra propia verdad y comprender que ya somos todo aquello que estábamos buscando fuera.

Es probable que quienes provenimos del mundo religioso, en algún momento nos hayamos considerados *repetidores* de creencias aprendidas desde niños —adheridos a creencias de *segunda mano*—; más tarde, nos convertimos en *seguidores* —de un ser en quien creíamos—. Sin embargo, en el momento en que caen las creencias, nos descubrimos como *buscadores* hasta que, finalmente, comprendemos lo que realmente somos; a partir de ese momento, no podemos ser sino *reconocedores* que han caído en la cuenta de su verdad profunda. No hay nada que hacer; solo comprender lo que somos. De ahí brotará, desapropiada, la acción adecuada en cada momento.

La espiritualidad no tiene creencias. Como ha quedado dicho con anterioridad, toda creencia es un mero constructo mental, que puede apuntar hacia una verdad mayor, pero que carece de consistencia propia. Por lo que, en el camino espiritual, antes o después, toda creencia habrá de caer.

La creencia, en el mejor de los casos, apunta a la verdad, pero no es la verdad. *La verdad no puede ser pensada ni verbalizada; solo puede ser sida*. De ahí que el camino espiritual sea un camino experiencial

7. De hecho, toda religión contiene, en su origen, antes de fossilizarse en una institución rígida e inamovible, grandes intuiciones sapienciales y, en consecuencia, atemporales. Por mi parte, he tratado de «rescatar» las grandes intuiciones evangélicas en *Sabiduría para despertar. Una lectura transpersonal del evangelio de Marcos*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2011; *En el principio era la vida. Comentario al evangelio de Juan*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2019; *otro modo de leer el evangelio. Comentario al evangelio de cada día. Ciclo C*,

Desclée De Brouwer, Bilbao 2015; *Guía para volver a casa. Ciclo A*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2016; *El evangelio lee nuestro anhelo, Ciclo B*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2017.

que requiere un proceso de autoindagación, en la certeza de que no llegaremos a comprender la verdad de lo que somos a través de la creencia ni de la elucubración mental, sino por el camino de la indagación, la experimentación y el silencio de la mente.

La *primera pregunta* de ese camino solo puede ser esta: *¿qué soy yo?* Tal como podía leerse en la inscripción que aparecía en el templo de Apolo en Delfos, «conócete a ti mismo y conocerás al universo y a los dioses». Y eso es así porque, como afirmara el Maestro Eckhart, «el fondo de Dios y mi fondo es el mismo fondo». Hasta que no sepas qué eres, «Dios» no podrá ser para ti sino un constructo mental, una obra proyectada por tu propia mente.

Al comprender, de manera experiencial, lo que somos en profundidad, caemos en la cuenta de que aquello que nombrábamos como «Dios» no es un ser separado, sino un *estado de ser*, «lo que es» (*Yhwh*, en lenguaje bíblico), lo que somos en nuestra identidad profunda⁸.

Tal comprensión significa el final de todo dualismo, así como de toda creencia. Cesa definitivamente la búsqueda. Estamos en «casa». Y comprendemos igualmente que, por fuerte que sea el oleaje en

la superficie, el fondo del océano es siempre quietud; por adversas que sean las circunstancias para el yo, lo que somos se halla siempre a salvo.

La espiritualidad genuina es una con la no-dualidad. Porque la Realidad solo puede ser una: todo lo que percibimos no son sino formas que la Realidad adopta, tal como expresara con claridad Antonio Blay: «Hay una sola Realidad. Pero no la vivimos directamente, sino a través de la mente, y la mente la fracciona: cuando la ve dentro, la llama “yo”; cuando la ve fuera, la llama “mundo”; cuando la ve arriba, la llama “Dios”».

De este modo, el llamado «camino espiritual» nos conduce desde un paradigma materialista, teísta y dualista a otro postmaterialista, espiritual y no-dual.

La no-dualidad da razón de la paradoja constitutiva de lo real: todo son diferencias y, a la vez, todo es uno. Tal comprensión muestra, como ha quedado dicho más arriba, que la espiritualidad es, necesariamente, integral —abarcando todas las dimensiones humanas: psicológica, social, política, ecológica...— e integradora —fuente de unificación y de fraternidad—. Y, por ello mismo, es fuente eficaz de transformación. Al modificar de manera radical nuestro modo (mental) de ver, posibilita una ampliación de la consciencia, que se traduce en una vivencia marcada por la sabiduría, la ecuanimidad, el amor compasivo —la fraternidad es indisociable de la profundidad— y el gozo sereno.

Más allá de las creencias, la espiritualidad —en cuanto sabiduría o comprensión experiencial de lo que somos en profundidad— es fuente, a la vez, de *integración* o unificación personal y de *despliegue* gratuito hacia los demás y hacia toda la realidad. Una y otro no son forzados ni nacen de ningún empeño voluntarista; fluyen, gratuita y desapropiadamente, de lo que somos. 

[...] la espiritualidad es,
necesariamente, integral
—abarcando todas
las dimensiones humanas:
psicológica, social, política,
ecológica...— e integradora
—fuente de unificación y de
fraternidad—.

8. En su raíz indoeuropea, el término «Dios» (*dev*) significa, sencillamente, luz o luminosidad.

¿NUEVAS RELIGIOSIDADES O ESPIRITUALIDADES?

JOSÉ LUIS VÁZQUEZ BORAU

Instituto E. Mounier

El fenómeno de las nuevas religiosidades hunde sus raíces en lo que H. de Lubac denunció como los hijos de J. Fiore: la llegada de la tercera época del Espíritu, superando al Cristo carnal, en diversas y variadas versiones. Y convirtiendo el cristianismo en algo «desencarnado» (no sacramental ni eclesial) y gnóstico¹. La figura de Joaquín de Fiore² ha sido objeto de controversia a lo largo de los siglos. Profeta para algunos, hereje para otros, hombre santo para muchos de sus contemporáneos, el abad de Fiore fue con sus escritos fuente de inspiración de una cantidad de movimientos utópicos, desde los franciscanos «espirituales», hasta varios grupos protestantes, que intentaron realizar temporalmente una «última época» antes del fin de los tiempos. Su particular concepción de la escatología y de la historia está para algunos en la raíz de la idea moderna de progreso.

1. LA EDAD DEL ESPÍRITU SANTO

Joaquín de Fiore defendió una concepción histórica de Dios y de la Humanidad, en la cual la historia concluye con una renovación espiritual de la Iglesia, convirtiendo el mundo en un monasterio único que estaría habitado por monjes espirituales ideales. Sus ideas sobre la historia nacen de una interpretación mística. Para él la historia de la humanidad es un proceso de desarrollo espiritual, que pasa por tres fases:

1. Edad del Padre
2. Edad del Hijo
3. Edad del Espíritu Santo

En esta concepción hay una plasmación de la Trinidad en el tiempo y cada edad repite los acontecimientos ocurridos en la anterior, siendo casi todos los hechos muy parecidos entre las tres edades.

Cada una de las tres edades tiene unas características propias y una evolución:

La Edad del Padre abarca desde la Creación hasta el nacimiento de Cristo. Es una edad dominada por el miedo al castigo y las figuras importantes de esta etapa son los profetas.

La Edad del Hijo, que empieza con el nacimiento de Cristo, está dominada por el sentimiento de fe y sus figuras importantes son los sacerdotes. Joaquín de Fiore vivió en esta época.

La Edad del Espíritu santo, que comienza con el Milenio. Es una edad en la que domina la fraternidad en Cristo, es una época en la que no habrá guerras ni enemistades y las figuras importantes serán los monjes.

J. de Fiore anuncia un tercer «estado o tercer tiempo» en nuestra vida terrestre: el tiempo del Espíritu. Ve esto reflejado en estos textos de la Escritura: «Ahora vemos como en un espejo; entonces lo veremos cara a cara³» y «Cuando venga el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad completa⁴». Para J. de Fiore, Jesucristo desaparecerá ante la revelación del Espíritu. Todo el Evangelio no es más que un protoevangelio del Evangelio del Espíritu. Jesucristo no es el centro; es solo un símbolo, un eslabón, que abrirá paso a la tercera edad. Incluso el hombre espiritual de la «tercera edad», al estar

1. H. de Lubac, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, 2 vols, Madrid: Encuentro 1989. 113.

2. Beato Joaquín de Fiore o de Floris (*Gioacchino da Fiore*) (1135-1202) fue un abad nacido en Calabria en la Edad Media. Sus seguidores, denominados joaquinitas, iniciaron un movimiento heterodoxo que proponía una observancia más estricta de la Regla franciscana.

3. 1 Cor 13,12.

4. Jn 16, 13.

animado por el Espíritu, es superior al mismo Jesucristo en su humanidad. Parece como si el Espíritu se separase de Cristo para volver a poner en primer plano al Padre. Incluso la Iglesia de Jesucristo debe desaparecer en aras de la Iglesia del Espíritu.

2. LA EDAD DE LOS MONJES

Esta será la edad de los monjes, una «edad espiritual», sabia, pacífica, amable que no conocerá más las pesadas estructuras ni la dualidad de la Iglesia y el Estado. La clase dirigente será una orden contemplativa y dominará toda la tierra. Es una concepción lineal del tiempo que cree no poder acoger nada nuevo si no es rechazando lo antiguo.

En resumen, según J. de Fiore, estamos entrando en la edad del Espíritu. El cristianismo se purificará, abandonará su visibilidad propia de las anteriores fases inmaduras y se manifestará una Iglesia y una humanidad, totalmente espirituales, alimentadas por la iluminación interior.

Esta doctrina de J. de Fiore es nueva, sin precedentes en la Tradición, que, en lugar de ser un principio de renovación, es un peso del que hay que desembarazarse; la suya es una doctrina de «discontinuidad» con el único misterio revelado y centrado en Cristo; no se admiten mediaciones sacramentales porque el acceso al Espíritu es «directo»; el Espíritu, separado de Jesucristo, no se sabe muy bien qué es; y la Trinidad queda distorsionada y reducida a «otra cosa» muy diferente a lo que profesa el credo cristiano.

Desbancando a Jesucristo, por la irrupción del Espíritu Santo, se abre el camino a una «nueva gnosis» en la que Jesucristo ya no es el centro ni la piedra angular, sino solo un símbolo o, a lo sumo, un maestro que indica un camino que le supera a Él mismo.

Por eso, en palabras de H. de Lubac, «el cáncer denunciado por el concilio provincial de Arlés en 1262 no era una doctrina caprichosa, ni una corriente marginal, ni un episodio efímero en la historia cristiana, sino un fenómeno de extraordinaria importancia y de consecuencias incalculables».

J. de Fiore, hereje o santo, genio o iluminado, renovador o iniciador de una nueva religión, no puede ser despreciado en su relevancia ni mucho menos en la actualidad de «su herencia teológico-espiritual». Es decir, J. de Fiore, de alguna manera, contribuyó sin duda a la formación del iluminismo moderno.

3. ¿LAS NUEVAS RELIGIOSIDADES EN LA LÍNEA DE J. DE FIORE?

Estamos asistiendo a un resurgimiento de una espiritualidad personal. Hoy las personas buscan su autorrealización plena, el desarrollo de su potencial humano. Este es el punto clave para comprender el espíritu de la Nueva Era: la era de Acuario. Estamos en la época de la búsqueda del maestro interior que todos llevamos dentro. Una espiritualidad del potencial humano, experimentada personalmente sin las mediaciones institucionales, como las Iglesias y los sacramentos. Pues nos encontramos ante una nueva antropología mística. La persona humana, según la Nueva Era, es religiosa en el fondo de su existencia. Es religiosa en relación a un sentimiento y percepción originarios de la vida y de sus leyes. Esta nueva mística, pretende abarcarlo todo y todos los espacios interiores y exteriores de la realidad. Pide la ampliación, extensión y prolongación de la perspectiva humana, la dilatación de la existencia espacio-temporal hasta dimensiones desconocidas aunque anunciadas por los grandes místicos. Por esto, se debe acabar con lo dogmático y las concepciones teológicas de las grandes iglesias. La nueva teología y espiritualidad es pneumática-funcional-dinámica y no objetual-institucional. En el fondo, estamos ante un nuevo concepto de religión, donde lo importante está expresado en estas palabras de Consuelo Martín:

es religioso quien conoce vivencialmente el sentido misterioso de la vida. Ir una y otra vez a lo interno, lo que realmente soy, volver al origen de todo. En definitiva, la religión es la vida del ser humano, pero una vida con más propiedad, cuando ya se va haciendo más consciente. Porque cuanto más consciente es la vida humana más religiosa es. Las personas que parecen más religiosas son simplemente más despiertas. Su vida está más integrada, más unificada, más alineada con la unidad. El ser humano se torna más religioso cuando va siendo más consciente del sentido que tiene su vida. La plenitud, el éxtasis, será una conciencia total de unidad. Se trata, a través de todos los estados de sueño y vigilia, vivir la unidad⁵.

5. Cf. C. Martín, *Lo verdadero y lo falso en religión*, Madrid, 1991.

4. EL PAPEL DEL ESPÍRITU SANTO EN LAS NUEVAS ESPIRITUALIDADES

Para las nuevas religiosidades el ser humano no es pecador; es imperfecto, ya que el pecado no existe. Lo que existe es la ignorancia, la imperfección cultural o la conciencia inferior. La perfección, como la superación del mal mismo, se adquiere mediante niveles de conciencia superiores. Y esto se puede conseguir por méritos propios. ¿Qué papel tiene, pues, el Espíritu en todo esto? Para las nuevas espiritualidades el Espíritu es todo. El único que perdura como eterno y reintegra y unifica todo lo existente. Se le llama también «madre universal» o principio omnisciente y omnipresente, matriz cósmica, sustrato de toda manifestación, quien irradia la energía creativa. Su manifestación crística en Jesús y en los apóstoles, preparó el camino para su consagración y expansión total posterior. Desde hace 2.000 años, un buen número de personas, gracias al Espíritu, están sufriendo transformaciones profundas que harán posible la «Era del Espíritu». Así, la conciencia se irá desarrollando e irá subiendo cada vez más alto hasta alcanzar su dimensión cósmica y perfectamente espiritual. Hay ocho niveles de evolución: el octavo, es el Espíritu, el Absoluto. Solo los grandes personajes, como Jesús, Buda o Moisés estuvieron cerca del último grado. Este Espíritu puede también degradarse y caer más bajo. Entonces, la edad del Espíritu se eclipsa. No obstante, la Edad de Acuario será, por excelencia, la Edad dorada de la manifestación del Espíritu: la Era del Espíritu.

5. RETOS QUE PLANTEAN LAS NUEVAS RELIGIOSIDADES AL CRISTIANISMO

Según M. Fuss⁶, los retos que plantean las nuevas religiosidades al cristianismo son:

- a. la interpretación de lo religioso en clave panteísta, fusionando cosmos-hombre y divinidad, sin la necesidad de recurrir a un Dios Trascendente;
- b. la no necesidad de un Cristo Mediador-Salvador, sino solo como maestro interior;
- c. la necesidad de volver a una experiencia de Dios profunda, personal y comunitaria;
- d. el diálogo entre religiones; y,

- a. la profundización de dogmas como el trinitario, cristológico y la pneumatología.

Otros aspectos también problemáticos son: la privatización y consumo personalista de lo religioso, y el retorno de un nuevo y simplista fundamentalismo. Podemos señalar estos puntos divergentes con el cristianismo:

1. Frente a la enseñanza bíblica en la Trinidad, que contempla el papel único de Cristo, las nuevas religiosidades lo convierten en un simple maestro de la humanidad, no en el Salvador.
2. Frente a la enseñanza bíblica de que el hombre es pecador y morirá una sola vez debiendo comparecer ante el Dios de la justicia (Hb 9,27-28), las nuevas religiosidades insisten en que el pecado no existe, sino que es ignorancia o imperfección por estar a un nivel inferior de conciencia personal. Igualmente se admite la reencarnación.
3. Frente a la enseñanza bíblica que insiste en que la salvación nos viene dada por la gracia de Dios a través del misterio pascual de Cristo (Rm 3,19-26; Ef 1,7-8), las nuevas religiosidades propugnan una especie de pelagianismo o visión optimista de la persona humana, en cuanto la persona humana se salva por sí misma, y alcanza por sí misma la perfección, mediante diversas técnicas.
4. Frente a la enseñanza bíblica en un Dios personal, distinto de la creación (Gn 11), las nuevas religiosidades no admiten un Dios personal y caen en una especie de panteísmo emergente, en el que la tierra es la diosa por excelencia.
5. Frente a la enseñanza bíblica que insiste en la necesidad de orar (Mt 6,5), las nuevas religiosidades centran toda su atención en una especie de meditación que no deja de ser un diálogo con uno mismo, sin abrirse a la trascendencia ni a la relación con un Dios personal.
6. Frente a la revelación bíblica de una consumación final (escatología) relacionada con la definitiva venida de Cristo (Ac 3,19), las nuevas religiosidades se debaten entre una transformación de lo existente, o la llegada de seres de otros planetas. Estamos aquí ante las «cuatro mentiras o tentaciones» espirituales que están recogidas ya en Gn 3,1-5 y cuya autoría sería del Tentador:
 1. Seréis como dioses (panteísmo).
 2. No moriréis nunca (reencarnación).
 3. Conoceréis el bien y el mal (relativismo y subjetivismo moral).
 4. Se abrirán los ojos (esoterismo iluminista).

6. Fuss, M., *New Age: el supermercado espiritual*. «Communio» 13 (1991) 227-235.

6. CONTINUIDAD DISCONTINUA ENTRE J. DE FIORE Y LAS NUEVAS RELIGIOSIDADES

Estas nuevas espiritualidades sin el místico medieval no hubieran sido posibles, como se puede ver en el concepto de historia como evolución, de edad nueva del Espíritu y de la espiritualidad, de ruptura con la tradición, de comprensión del mal sin recurrir al pecado original, de nueva generación de personas espirituales y sin necesidad de mediaciones. Pero estas coincidencias no son equivalentes ya que estas espiritualidades integran en estas doctrinas, mezclándolas, una gnosis más amplia. Fusionan diversas tradiciones culturales, espirituales y religiosas, más allá de lo cristiano. El Espíritu, del que habla J. de Fiore está en la línea de la herencia cristiana, trascendente a la realidad creada y divino-personal. En cambio, para estas nuevas religiosidades, el Espíritu del que hablan no trasciende los límites del cosmos, en una visión inmanentista de la realidad, considerado como una especie de gran atmósfera o energía envolvente esparcida en el conjunto de lo existente.

Nos encontramos, pues, ante una interpretación de lo religioso en clave «espiritualista», que fusiona cosmos-hombre y divinidad, sin la necesidad de recurrir a un Dios Trascendente ni Personal. No necesita de un Cristo Mediador-Salvador, sino que lo considera como un maestro interior. Se insiste en volver a una experiencia de lo divino en clave de profundidad y se desvirtúan dogmas tan fundamentales como el trinitario, cristológico y la misma pneumatología.

7. LAS NUEVAS RELIGIOSIDADES Y LA MÍSTICA CRISTIANA

Siguiendo la tradición cristiana, entendemos por «mística» a la búsqueda apasionada del Dios vivo, descubrimiento del Dios vivo, encuentro con el Dios vivo, abrazo con el Dios vivo, ya en este mundo y en esta nuestra humanidad. Por tanto todo esto es puro don, y, por lo tanto, las tesis repetidas en las nuevas

espiritualidades en el sentido de que el ser humano lleva dentro de sí todo su potencial, aun cuando no haya descubierto su riqueza interior, no lo compartimos. En la mística cristiana no se puede aplicar el término «autorrealización», porque el ser humano por sí mismo no puede alcanzar la plenitud. Todo es don y tarea, gracia y libertad.

La historia de la humanidad es la autocomunicación progresiva de Dios que llega a su cumbre en Cristo Jesús. Dios Padre, en el Verbo hecho carne, quiere participar a todos de su misma vida. Esta autocomunicación divina tiene lugar en el Espíritu Santo, vínculo de amor entre la eternidad y el tiempo, entre la Trinidad y la historia. El ser humano ha sido creado para acoger la comunicación divina; es Imagen y semejanza de Dios⁷. Y si Dios se nos comunica mediante su Espíritu, estamos llamados, como vocación más profunda, a entregarnos a Dios con todo nuestro ser. Solo bajo la acción del Espíritu Santo el ser humano se encontrará en profundidad consigo mismo y se realizará el proceso de verdadera maduración de la Humanidad, de forma individual y comunitaria. Así, la presencia de la Trinidad en nosotros es triple: por creación, por gracia, por unión.

Si para algunos autores estos nuevos movimientos religiosos aportan las claves del siglo XXI, para otros se comienzan a detectar las claves de su debilidad por su mentalidad mercantilista que desemboca en una mentalidad relativista, sincretista y, en cierta manera, neopagana y neoconservadora: «opio inmanentista de una espiritualidad sin transcendencia». Se trataría de una «filosofía de consumo inmediato sin fondo». No obstante, las preguntas planteadas por las nuevas espiritualidades permanecen, en particular las que hacen referencia al sentido del ser humano, de la naturaleza, y de la divinidad. Preguntas a las que el cristianismo ha sabido y sabrá responder desde el misterio profundo e integral de Jesucristo, verdadera y única fuente de agua viva. La mística cristiana encuentra actualidad y misión relevante en esta tarea. Todo un reto lleno de esperanza. 

7. Gn 1, 26

LOS ATEÍSMOS Y EL RETORNO DE LA CREENCIA EN DIOS

JUAN ANTONIO ESTRADA

Catedrático emérito de Filosofía. Universidad de Granada

¿Cómo acabar con la religión y mostrar la inexistencia de Dios? Desde los comienzos de la filosofía la afirmación y la negación de Dios han coexistido. La religión es tan antigua como el ser humano y ha evolucionado a lo largo de la historia. Pero ha pervivido a pesar de las críticas, primero con el ateísmo filosófico, luego con la crítica de la Ilustración y finalmente con el ateísmo científico. Cada vez más hoy hay síntomas del retorno de la religión, al mismo tiempo que aumentan las críticas al ateísmo científico, que es hoy el predominante. Queremos mostrar los condicionamientos desde los que la religión no solo puede responder a las críticas del ateísmo actual, sino que a su vez puede cuestionar la falta de base de su crítica.

1. EL ATEÍSMO CIENTÍFICO Y SUS LÍMITES

La naturaleza, el mundo y las cosas sensibles han sido desde el primer momento objeto de la filosofía, de la religión y de la ciencia, especialmente de las ciencias naturales. Desde el trasfondo de la razón había armonía entre la fe teísta, la filosofía de la naturaleza y la ciencia de las leyes físicas. Los griegos son teístas y buscan la armonía del teísmo filosófico y científico con la religión, sobre todo a partir de la fusión entre la filosofía neoplatónica y el cristianismo. Este paradigma evoluciona y se mantiene en todo el medievo, tanto con los filósofos cristianos (Tomás de Aquino) como con los musulmanes (Averroes) y con los judíos (Maimónides). La «creación de la nada» no apunta a una genealogía cósmica sino a una dependencia ontológica, en la que nada implica remitir lo que existe a Dios.

La crisis de este paradigma comienza con Copérnico (1473-1543) y se potencia con Galileo (1564-1642) y con Newton (1643-1727). El descentramiento y la desacralización del hombre preparan la crisis

de la fe en el Dios de la creación. El sistema aristotélico asumía el teísmo, ahora se impulsa el ateísmo desde el positivismo de las ciencias sin especulaciones metafísicas. El saber se centró en las matemáticas y una física empírica y demostrable. Kepler propuso una comprensión geométrica del mundo como lo próximo a la mente de Dios. Este modelo matemático-geométrico se alió con un mundo mecánico y determinista, lejano a la contemplación clásica de la naturaleza. Descartes acepta la crisis y la duda de todo, el hombre solo puede estar cierto de sí y de sus creaciones. El giro copernicano lleva a una subjetividad que se asegura de su saber. En consecuencia se impugna el saber teológico y la verdad de la Biblia (inerrancia), que se ve como mitología. Laplace recuerda que no necesita la hipótesis divina en su sistema y Spinoza afianza el panteísmo, con un universo que es causa de sí mismo. La teología deja de ser hipótesis explicativa y se rechaza el Dios tapa agujeros¹. El Dios omnipresente de la tradición bíblica no es válido. No explica nada, ya que es un dios inventado desde la experiencia empírica como emanación del mundo².

El nuevo paradigma se impone en el siglo XVII con Leibniz y con *Los principios matemáticos de la filosofía natural* (1687) de Newton. La ley de la gravedad, las leyes de la mecánica y las leyes del movimiento en la tierra y en el ámbito celeste llevan a una revolución científica. La metodología de las ciencias naturales se convierte en una teoría del conocimiento, centrada en hechos y sus leyes; los

1. Juan A. Estrada, *Dios en las tradiciones filosóficas I*, 109-140; H. Blumenberg, *La legitimación de la edad moderna*, Valencia, 2008.
2. E. L. Fackenheim, *La presencia de Dios en la historia*, Salamanca, 2002, 63-65.

fenómenos se ven desde una perspectiva objetiva, cuantitativa y operativa. Los principios de verificación y de falsación son los determinantes. El dominio racional sobre el mundo exige la fragmentación del saber y la multiplicación de las ciencias. El curso hacia la negación de Dios avanza en una doble línea. Por un lado el evolucionismo de Darwin (1809-1882) aportó nuevos elementos al ateísmo moderno. Chocó con afirmaciones teológicas sobre la creación y el hombre. El monogenismo y la creencia en Adán y Eva como origen real de toda la humanidad, choca con Darwin y el evolucionismo. La investigación científica también impugna el mito bíblico de la creación del mundo en siete días y el de la creación del hombre.

El ateísmo parece que se impone como lo más racional. La historia de la vida desde sus inicios se convierte en objeto de la ciencia, cambia a la misma filosofía y obliga a la religión a un replanteamiento. Las aporías de una interpretación literal de los textos bíblicos y dogmáticos, obliga a la misma teología a replantearse el contenido del lenguaje simbólico. La ciencia no puede ser impugnada con un lenguaje sagrado mitológico que da que pensar, pero no es literalmente verdadero. *El origen de las especies* y el principio de «selección natural» se convierten en las referencias que siguen marcando hoy el pensamiento. Lo que era la religión como saber fundamental sobre el hombre, lo es ahora la ciencia, que se impone a todos los saberes. Y si el absolutismo de la religión es problemático, ahora también lo es el saber de la ciencia como primero y global, que desplaza a los otros.

A esto se añade el giro al positivismo y la sociología de Augusto Comte (1798-1857)³. Según Comte el progreso tuvo varias etapas: la primera fue religiosa y teológica; la segunda metafísica y filosófica, centrada en teorías universales y conceptos abstractos; la tercera es la de las ciencias, que producen la revolución tecnológica. El evolucionismo y el científicismo impregna a todo el pensamiento. La sociología se convirtió en una ciencia más, basada en la observación y la racionalización. Se generalizó el método científico para todos los ámbitos del conocimiento. Se trata de un saber cuantitativo

y acumulativo, que prepara la revolución técnica. El reduccionismo gnoseológico margina lo que no se integra en el paradigma del conocimiento científico. Las matemáticas devienen la primera ciencia, junto a la física. A partir de ellas surge una cosmovisión universal de la humanidad, sin Dios ni trascendencia.

Las ciencias y las matemáticas son las bases del *homo faber* y de la tecnología, sin la cual no hay modernidad. Las distintas revoluciones industriales se basan en ella. La revolución tecnológica es producto de la ciencia pero incide en ella. La vieja técnica de la época griega, en cuanto *praxis* de dominio de la naturaleza, deja paso a las revoluciones industriales del siglo XIX. Las ciencias priorizan la utilidad del conocimiento, desarrollan mediciones de la naturaleza y posibilitan las revoluciones industriales. La efectividad y la productividad, factores claves para Marx y Engels, son determinantes para todos los ámbitos del saber. El sistema maquinal no solo crea un modelo nuevo de sociedad, en el que la economía es el sector clave, sino también un prototipo de hombre. La competitividad es motor del progreso. Pero este depende de la finalidad que el sujeto humano dé a la ciencia y a la técnica. La funcionalidad y operatividad del saber técnico se unen a una concepción de la naturaleza como objetiva, independiente y automática. Y esta concepción del saber liquida los restos míticos, religiosos, éticos y también metafísicos, que subsisten en las nuevas sociedades industriales. De ahí surgen también algunos de los problemas que hoy se plantean cuando el saber científico quiere eliminar a la religión.

En cuanto que la filosofía y la ciencia buscan sustituir a la religión y responder a las grandes preguntas humanas surgen los problemas y aporías. No basta con la crítica religiosa, hay que resolver los problemas humanos cuando solo queda el saber científico técnico. El problema está en que la fe en Dios y las religiones que lo canalizan han ejercido funciones sociales importantes a lo largo de la historia. Si «Dios ha muerto» y con él las religiones, quién y cómo va a responder a los problemas existenciales que siguen subsistiendo. ¿Puede una cosmovisión atea responder a las cuestiones humanas que durante milenios han ocupado a las religiones? En cuanto se intenta dar una respuesta científica a preguntas propias de la filosofía y de la religión, ¿no deja la ciencia de serlo y pierde fundamento y credibilidad? Esto es lo que ha ocurrido

3. A. Comte, *Curso de filosofía positiva*, Barcelona, 1980; *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, 1980; *Catecismo positivista*, Madrid, 1982.

desde el siglo XIX. El saber fundamental de los científicos busca dar respuestas a preguntas filosóficas y a cuestiones teológicas sobre el porqué y para qué de la vida humana; sobre el azar y el origen de la vida en el universo; y sobre la finalidad del ser humano en un universo marcado por la finitud, la contingencia y el sin sentido.

La gran aportación de la ciencia está en la teoría del *big bang*. El universo actual es el resultado de un gran estallido de energía que ha generado un universo en expansión, cuyas huellas son todavía perceptibles. La dinámica expansiva del universo actual lleva también a predecir su muerte final. Cuanto más grande es el universo menos densidad tiene y al final se da una muerte térmica, por enfriamiento y por una contracción final. El segundo principio de la termodinámica avisa del agotamiento y colapso final de la energía, y del aumento progresivo del desorden. La ciencia muestra que el universo en el que vivimos ha tenido un comienzo y predice que va a tener un final. El conocimiento de las leyes del universo, de su evolución y complejidad posibilita predecir su evolución. Pensando hacia atrás podemos conocer la génesis del universo y hacia adelante pronosticar la evolución futura.

2. EL NUEVO ATEÍSMO

El interrogante surge con las extrapolaciones de la razón científica, que esta no puede resolver. Cómo y por qué surgió el *big bang* inicial. Si el universo no es absoluto y tuvo un comienzo, ¿cómo se fundamenta? Esta pregunta última es la que intenta responder la religión con la afirmación de un Dios creador. Como Dios no es parte del universo y este no es una emanación de la divinidad, porque tendría sus propiedades divinas, hay que asumir que existe algo o alguien al que la religión llama ser divino, que es absoluto (no contingente, ni finito) y que las religiones monoteístas han personalizado. Si existe el referente divino resurge la teología natural y la posibilidad de un Dios creador. La ciencia no puede decir nada sobre esto, en cuanto que está subordinada a la experiencia empírica y a las teorías que la explican. Kant recuerda a filósofos, creyentes religiosos y científicos, que el ámbito espacio temporal es el de la mente humana y que no se puede explicar el mundo desde Dios porque es inaccesible. El problema de la fe en Dios y de la creencia en su revelación tienen que aclararlo las religiones, pero las

ciencias no pueden decir nada al respecto. La mente humana está capacitada para captar las leyes de lo comprobable empíricamente, pero no puede salirse de ese marco. Cuando la ciencia decide sobre si Dios existe o no, y sobre su papel de creador, no tiene nada sobre lo que investigar y basar sus teorías.

Por eso la ciencia no puede demostrar la existencia de Dios y tampoco negarla. Dios no es competencia de la ciencia. Quizás la mayoría de los científicos tienden al ateísmo o al agnosticismo porque han asumido, sin demostrarlo, la competencia de la ciencia para todo. Cuando buscan referentes empíricos para el teísmo y no pueden encontrarlos, concluyen que Dios no existe. El presupuesto indemostrable es que lo que no tiene fundamento científico o no existe o no vale la pena, porque no es un saber válido. Wittgenstein recuerda que la experiencia de ser nos plantea la pregunta por Dios, aunque sea inaccesible. Y añade que lo místico no es cómo es el mundo, sino que el mundo es. Cada vez hay más científicos que no están contentos con el ateísmo científico, porque no puede responder al porqué del universo, de un universo ordenado, y leyes cosmológicas permanentes, a pesar de la evolución y complejidad del proceso. La fragilidad de la vida, el *fine-tuning* del proceso, genera el asombro. Cualquier cambio insignificante hubiera hecho y puede hacer imposible la vida. El universo parece configurado de tal modo que posibilite la vida humana, lo que llamamos el postulado del «principio antrópico». Y desde ahí podemos también comprender por qué las religiones teístas tiendan al Dios personal y no a una fuerza cósmica.

Achacarlo todo al azar exige una fe tan grande o mayor que la fe en Dios. Einstein (1879-1955) no era creyente de ninguna religión, pero rechazaba el azar como explicación del universo, del surgimiento de la vida humana, y de su pervivencia. Einstein rechazaba la idea de un dios personal por su antropocentrismo, pero no excluía una fuerza ordenadora y creativa que explicara la complejidad del universo existente. Einstein no era ateo, se sentía cercano a la religiosidad cósmica de Spinoza. El sentido último del universo y la búsqueda de una fuerza numinosa impersonal le acercó al humanismo religioso, aunque no a las religiones personalistas. Podemos hablar de un ateísmo religioso⁴. Si Dios no es

4. R. Dworkin, *Religión sin Dios*, México, 2014.

demostrable, mucho menos lo es un Dios personal. La imagen y semejanza entre Dios y el hombre es un postulado de fe indemostrable. Pero la representación personalista es la que mejor encaja a las necesidades, deseos, búsquedas y logros del ser humano. La complejidad de un universo inteligible a la persona y la conciencia de que la vida personal es la suprema, hacen que el imaginario divino antropocéntrico sea el más apropiado, aunque haya representaciones cósmicas y abstractas de la divinidad.

La violencia religiosa de la Biblia y las imágenes de un Dios cruel son el objeto preferente del ateísmo humanista⁵. La crítica atea ha cambiado poco desde el siglo XIX y como hemos visto mantiene raíces de la época clásica. Se habla del «nuevo ateísmo» (Dennett, Hitchens, Harris, Dawkins, etc.), pero tiene poco de nuevo y mantiene el contenido de la crítica atea anterior, aunque cambie la forma de presentarlo⁶. Daniel Dennett ve la religión como un producto de la mente humana que se forma y proyecta desde la estructura neuronal del hombre⁷. Identifica cerebro y mente, y las conexiones naturales explicarían la creatividad de la conciencia. Desde esta antropología positivista y material defiende que las religiones son *memes*, códigos globales que se heredan y se repiten, una teoría inspirada en la biología. Según Dennett las religiones son útiles porque es mejor creer en algo, aunque sea falso, que no creer en nada. Por eso se puede argumentar contra Dennett que cuando no se cree en Dios, surgen otras creencias sustitutorias que ofrecen un para qué al hombre y que también están motivadas desde mecanismos neuronales. En Dennett no hay espacio para lo inconsciente que interviene en el conocimiento. Tampoco valora la socialización del individuo como fuente de las creencias. La muerte de Dios es también una creencia sobre el final

de todos los fundamentos últimos, pero se convierte entonces en la fundamentación última. Es siempre la aporía de rechazar la falta de fundamento de las creencias religiosas y no caer en la cuenta de que la creencia atea tampoco puede fundamentarse. Todas las afirmaciones son subjetivas y con Wittgenstein podemos afirmar que si la ciencia resolviera todas sus preguntas, permanecerían sin resolver los verdaderos problemas fundamentales de la vida.

En buena parte su teoría está marcada por la de Richard Dawkins que caracteriza al hombre como «máquina de supervivencia» movida por el «gen egoísta», con una evolución por acumulación de cambios genéticos sin un Dios creador («el relojero ciego»). Desde esta perspectiva todo lenguaje sobre Dios pierde sentido. La alternativa teísta acepta con Popper la base neuronal del conocimiento, pero distingue entre mente y cerebro⁸. Las teorías religiosas afectan al cerebro, como todas las teorías, pero sin que puedan reducirse a ellas⁹. Hay correlatos neurobiológicos de las experiencias espirituales y se podrían producir en un laboratorio vivencias similares a las experiencias religiosas y a las estéticas. También experiencias místicas, éxtasis, epilepsias y otros fenómenos psicológicos tienen un lugar en la mente. Pero reducirlo todo al entramado neuronal implica un desconocimiento de la complejidad del cerebro y del conocimiento. Todo conocimiento tiene una localización en el cerebro. Se puede hablar del fundamento neurofisiológico de la religiosidad, sin reducirla a esto, como también se da en la experiencia de la que surge el arte o la vivencia de ser parte de la naturaleza. La diferencia de los dos hemisferios del cerebro permite la apertura humana a la experiencia cognitiva y son las fuentes de las vivencias.

Otra perspectiva afín es la de Christopher Hitchens¹⁰. Se centra en los abusos, la violencia y los

5. M. Bergmann (Ed.), *Divine Evil?, The Moral Character of the God of Abraham*, Oxford, 2011; Juan A. Estrada, *Imágenes de Dios*, Madrid, 2003, 55-82.
6. C. Cañón, «El nuevo ateísmo», *Pensamiento* 69 (2013), 1057-1068; John F. Haught, *God and the New Atheism*, Westminster, 2008; J. Monserrat, «Sam Harris. La promoción del humanismo que exige el fin de la fe», *Pensamiento* 69 (2013), 1069-1078.
7. Daniel Dennett, *La conciencia explicada*, Barcelona, 1995; *Romper el hechizo. La religión como fenómeno natural*, Madrid, 2007; *La peligrosa idea de Darwin*, Barcelona, 1999. R. Dawkins, *El gen egoísta*, Oxford, 1976; *El relojero ciego*, Oxford, 1986; *El espejismo de Dios*, Oxford, 2006.

8. K. R. Popper y J. C. Eccles, *El yo y su cerebro*, Barcelona, 1982.
9. José M. Valderas, «Introducción a la neuroteología: una aproximación a las bases neuronales del fenómeno religioso», *Escritos del Vedat* 43 (2013), 7-64; «Neurociencia cognitiva de la religión I», *Estudios filosóficos* 62 (2013), 63-97; P. Mc Namara, *The Neuroscience of religious Experience*, Cambridge, 2009; Patrick Jean-Baptiste, *La biologie de Dieu. Comment les sciences du cerveau expliquent la religion et la foi*, París, 2003; A. Newberg-E. D' Aquily, *The mystical Mind*, Nueva York, 2001.
10. C. Hitchens, *Cartas a un joven disidente*, Barcelona, 2006; *Dios no es bueno. Alegato contra la religión*, Barcelona, 2008; *Dios no existe. Lecturas esenciales para el no creyente*.

delitos de la religión a lo largo de la historia, de ahí la importancia del ateísmo y el abandono de la religión. Es un anti teísta y con él resurge radicalizado el problema de la teodicea, representado por su libro *Dios no es bueno*. La paradoja está en que si Dios no existe para el ateo Hitchens, no puede culparlo del mal y afirmar que no es bueno. Lo que se rechaza es la fe en Dios que se mantiene a pesar del mal existente. La falta de felicidad en el «más acá» no logra quitar la esperanza en el «más allá» y eso le encozera. Además, de que Hitchens silencia las contribuciones positivas de las religiones en la historia y no se plantea que los abusos históricos se han dado tanto en el teísmo como en el ateísmo. Propone sustituir la religión por la ética pero la basa en la ciencia y sus criterios, cayendo de nuevo en una exaltación de las ciencias sin aceptar sus límites. Reduce la religión a sus perversiones, con el ejemplo del ataque a las torres de Nueva York en 2001.

Hay más de diez mil religiones en el mundo y no hay ningún sistema de pensamiento que no haya sido tóxico alguna vez, generador de mal y de sufrimiento. Las religiones pueden crear el bien y el mal, sin ignorar ninguna de las dos opciones. La fe en Dios se convierte en un placebo ilusorio cuando no hay un compromiso con la realidad y una lucha por la justicia y el sentido de la vida. Por eso la Biblia une la fe en Dios con exigencias en favor de los hombres. Se resalta la capacidad infinita de perdón de Dios y sus exigencias contra la venganza. Hitchens tampoco reconoce el impacto que ha tenido en el saber científico la mecánica cuántica que ha puesto límites al determinismo de la macrofísica y a un saber completo de la ciencia¹¹. El probabilismo ante lo imprevisible e indeterminado en el campo de la microfísica nos hace caer en la cuenta de que la ciencia también tiene no saber. Todo saber es incompleto, porque solo conocemos una porción pequeña del universo. Algunos han propuesto una teoría sobre multitud de universos, el nuestro sería uno más, que serían heterogéneos respecto del nuestro. El problema es que eso supone la fe en algo, muchos universos, de lo que no tenemos constancia ni prueba alguna de su existencia. No resulta fácil

pensar en alternativas, cuando ni siquiera tenemos evidencia de que existan en el universo en que vivimos. Si creer en Dios es rechazable porque no podemos hablar de él sin tener ninguna prueba científica de su existencia, solo la fe humana, tanto más es rechazable creer en una multitud de universos creados por la mente humana y sin la menor constatación ni evidencia. Desde lo que sabemos lo aplicamos a lo que todavía no sabemos. ¿Qué sentido tiene entonces postular universos múltiples de los que no tenemos prueba ni referencia alguna y que pueden ser una mera invención de la mente humana sin más base. Hablar aquí de la fe de los científicos resulta extraño para los que critican toda fe y solo aceptan lo demostrable. Una vez más el ateo cae prisionero de la religión contra la que combate.

3. CRISIS Y SUPERVIVENCIA DE LAS RELIGIONES

Desde el siglo pasado se ha anunciado en distintas ocasiones el final de las religiones como consecuencia de «la muerte de Dios». No hay duda de que las religiones viven una situación de crisis. Ha cambiado el mundo y el ser humano. La secularización ha llevado a la separación de la Iglesia y el Estado, que ha dejado de ser confesional en las sociedades occidentales. No es fácil para las religiones sobrevivir a este cambio cultural y social. La ciencia y la filosofía crítica han sido decisivas en esta desacralización y «desmagización» del mundo, que hoy condiciona a todas las iglesias¹². Se impone un modo de vivir pragmático, centrado en el presente y motivado por el consumo y la libertad sin cortapisas, a costa del humanismo y la moral tradicionales. Se pierden conquistas humanistas recientes, que dejan de ser los referentes para la vida. De ahí la importancia de los referentes tradicionales en este nuevo contexto, como la carta de los derechos humanos. Por primera vez en la historia la humanidad tiene los medios para cambiar el mundo y para crear las estructuras que hagan posible una vida con sentido, eliminando las hambrunas y las patologías endémicas que durante milenios han marcado a la humanidad.

Las religiones han buscado que la salvación no sea solo de la muerte, sino que genere antes de ella una vida con sentido. Desde ahí surgen la idea de fraternidad, de universalidad de los hombres y

Barcelona, 2009. J. Monserrat, «Christopher Hitchens. Un alegato racional y moral contra la religión», *Pensamiento* 69 (2013), 1079-1085.

11. I. Prigogine, *El fin de las certidumbres*, Madrid, 1997.

12. M. Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, Madrid, 2005.

de un Dios de todos. El apoyo a los más débiles y a los oprimidos ha sido siempre parte del mensaje de las religiones. Esta dinámica ha influido en la filosofía y ha interactuado con el humanismo y la ética. Hay que luchar en favor de la emancipación humana, que para las personas cristianas tiene su colofón en el encuentro con Dios y la instauración de los valores de su reino.

La crisis actual de la religión y del humanismo tradicional se producen cuando el hombre tiene más poder que nunca. Primero entró en crisis la religión y la fe en Dios, luego vino la marginación de la ética y finalmente el deterioro de los valores humanistas. Las exigencias morales son difícilmente mantenibles en una sociedad competitiva y amoral. Cuando se acepta además, como hacen los creyentes de las religiones, que son también mandamientos divinos, es innegable que cobran una fuerza mayor. Kant añade que hay muchas injusticias que no tienen reparación alguna y que la fe en Dios puede ayudar a mantener las exigencias morales. Si Dios existe, hay todavía esperanza para las víctimas, como nos recuerdan no creyentes abiertos a la religión (Horkheimer, Adorno, W. Benjamin, Bloch, E. Fromm, etc.). Habermas después de confesar que no tenía sintonía con la religión, ha pasado a propugnar que la emancipación humana no puede prescindir de ella¹³. La crítica a la religión y a la fe en Dios sigue siendo necesaria, porque subsiste la violencia religiosa y las guerras sacralizadas. Las religiones tienen mucho poder motivacional y doctrinal como para no estar vigilantes y criticarlas. Pero muchos proyectos de emancipación de ateos humanistas comparten valores cristianos. Hay ateos conscientes de la importancia de la religión para la búsqueda humana de sentido y de emancipación, aunque no la comparten con la salvación religiosa¹⁴.

Una de las ideas predominantes en la crítica atea de la religión es la de que «el paraíso», «el reino de

los cielos o reino de Dios», «la patria celeste» no está en ningún «más allá de la muerte». Para el ateísmo tras morir solo está la nada y no lugar alguno. La afirmación corriente de acordarse de un difunto e invocarlo «esté donde esté» expresa la duda y el agnosticismo religioso. Puede ocultar la cruda disyuntiva de que si no está Dios, la única realidad previsible es la nada. Si la muerte iguala al final al ser humano con los animales, entonces la vida es una breve experiencia abocada al sin sentido último. La otra opción del ateísmo actual es la de construir ese paraíso celestial haciéndolo terreno de acuerdo con la capacidad científico-técnica. Gracias a la reciente revolución industrial y a la «inteligencia artificial», es posible aprovechar las múltiples posibilidades que hoy se abren a la técnica. Hoy son posibles curaciones hasta ahora imposibles y el futuro puede ser el de la medicina preventiva y no solo curativa. El poder intervenir en los genes humanos, que ya se ensayó en la época nazi, puede ahora servir para evitar patologías y enfermedades potenciales. Todo dependerá del uso que hagamos de esta revolución tecnológica. Las ciencias se subordinan a los proyectos en los que las integremos, de ahí su neutralidad y ambigüedad como ocurrió con la energía nuclear. Para que este inmenso potencial se ponga al servicio de la humanidad y no vaya a destruirla, es necesario subordinarlo a la ética, a criterios humanistas y a las aspiraciones de las religiones. Las posibilidades que abre hoy la ciencia necesitan de discernimiento y evaluación.

El aumento de poder que genera la inteligencia artificial ha posibilitado el resurgimiento de un viejo sueño del hombre, la inmortalidad y la creación de superhombres. Hay que distinguir lo que puede potenciar al ser humano y lo que lleva a un hombre máquina. El saber vivir de los clásicos y el conocimiento espiritual pertenece a la inteligencia creativa, mientras que el conocimiento cuantitativo carece de la creatividad de la mente humana. La vigencia y actualidad del transhumanismo como horizonte del nuevo superhombre supone un reto abierto¹⁵. La nanotecnología, los supercomputadores y la nueva superinteligencia, que ya comenzamos a desarrollar, generan expectativas que se

13. Juan A. Estrada, *Por una ética sin teología*, Madrid, 2004, 171-231; *Las muertes de Dios*, Madrid, 2018, 167-198; J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, 2006.

14. G. Vattimo, M. Onfray y P. Flores D'Arcais, *¿Ateos o creyentes?*, Barcelona, 2009; M. Onfray, *Tratado de ateología*, Barcelona, 2006; A. Comte-Sponville, *El alma del ateísmo*, Barcelona, 2006; *La feliz desesperanza*, Barcelona, 2008; F. Mayorga, *El ateísmo sagrado*, Barcelona, 2017.

15. Luc Ferry, *La revolución transhumanista*, Madrid, 2017; Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, Barcelona, 2017; *Cuerpos inadecuados*, Barcelona, 2021.

mezclan con fantasías del pasado que se buscan realizar ahora. El ser humano sueña con la omnipotencia, se acerca a ella y busca ponerla en práctica. Ya no basta con aprovecharse de las máquinas, sino que estas con inteligencia artificial, se incorporan al hombre, al que se abre un horizonte casi divino. El precio que pagar es la superación permanente de la persona humana, de su singularidad y de su identidad. Se habla de crear seres humanos robotizados que acompañen a robots antropomorfos. Hay que superar al hombre, cambiar su código genético y transformarlo con implantes tecnológicos. El sueño del superhombre puede llevar al hombre-máquina. Como la inteligencia artificial está marcada por lo matemático, lo cuantitativo y lo operativo, esta dimensión es la que aumenta en cada persona. A costa de lo humano: la inteligencia emocional, la creatividad de los sentidos, la inspiración imaginativa, y la capacidad de evaluar y criticar el uso que hacemos de la ciencia.

El sueño del hombre que quiere ser Dios, el mito de la torre de Babel, afronta el reto final de la muerte con la posible clonación de personas y el diferir el momento de la muerte, en espera de «resucitar» cuando la ciencia y la tecnología adecuada hagan posible la superación de la muerte. Hoy por hoy esto es irrealizable, un sueño utópico o más bien anti utópico. Pero la imaginación es creativa de proyectos que pueden hacerse realizables. Esta fue también la dinámica que creó la bomba atómica, que presuntamente lograría el final de las guerras y la paz para toda la humanidad. Se cumplió con radicalidad el eslogan de «si quieres la paz prepara la guerra» y se rechazaron los avisos y criterios éticos antes de tomar decisiones. ¿No puede ocurrir lo mismo ahora ante lo que es un sueño y todavía no es

realidad? ¿Cuál es el papel de los humanismos, las éticas filosóficas y naturales, y las religiones ante lo que puede ser una conquista pero también un retroceso, en el que el hombre se convierte en superhombre haciéndose hombre máquina?

La pregunta por el mal y Dios sigue siendo siempre el interrogante último, como al principio. Se ignora tanto la crueldad de la naturaleza como la del ser humano (*homo hominis lupus*). La complejidad del mal y la diversidad de sus manifestaciones hacen imposible explicarlo racionalmente y que puedan integrarse en un sistema con sentido. El Dios providente es deseado y creído, pero nunca demostrado. Apelamos a Dios, pero sin eliminar la pregunta por su existencia y su sentido. La convicción personal cristiana es siempre una esperanza por la que hemos optado. El ateo opta por la liberación inmanente que puede aportar. El cristiano puede unirse a su esfuerzo, pero no renuncia a su fe en Jesús de Nazaret y a su esperanza en Dios¹⁶. La libertad sin límites ha llevado a la permisividad sin normas en el ámbito público y a la colonización de la subjetividad en el espacio privado. Paradójicamente la ausencia de sentido religioso en ambos ámbitos no ha llevado a la emancipación, sino a un crecimiento de lo mágico y de lo mítico, a un reencantamiento del mundo. La ciencia y la técnica posibilitan el desencantamiento del mundo, pero su uso instrumental ha llevado a un saber dominante. En el reino del hombre, el mal perdura hasta la muerte, es el último enemigo (1 Cor 15,26). Pero si hay Dios, no todo está perdido para las víctimas del mal. Ni la ciencia ni la filosofía pueden ofrecer más que esto, luchar, esperar y amar, luchando contra el mal y esperando en Dios. Esa fe liberadora es la que interroga y evalúa a la ciencia y a la filosofía. 

16. Juan A. Estrada, *¿Ideales o Ilusiones?, Emancipación, sentido y salvación*, Madrid, Trotta, 2025.

ESPIRITUALIDAD CONTEMPORÁNEA Y CRISTIANISMO

EMILIO J. JUSTO

Facultad de Teología de Salamanca

Una de las características de nuestro tiempo es la preocupación por la espiritualidad. Cuando parecía que la dimensión espiritual de hombre era un residuo de comprensiones superadas e iba a ser anulada por la racionalidad, por el naturalismo científico y por la acción social, resulta que la posmodernidad hace surgir una fuerte vivencia de la espiritualidad. Además, por distintos fenómenos sociales y culturales, retorna lo religioso al ámbito público, como vienen constatando distintos sociólogos en las últimas décadas. ¿Qué relación tiene este movimiento espiritual y religioso con el cristianismo y cómo comprenderlo desde una perspectiva cristiana?

4. LA ESPIRITUALIDAD DE HOY

No es fácil precisar lo que se entiende por espiritualidad de forma generalizada. Tiene que ver con el cuidado de la interioridad, con el bienestar emocional, con la participación en la fuerza vital del cosmos, con la vivencia de la bondad y con la búsqueda de algo trascendente, bien sea en su aspecto religioso o en formas de belleza artística. En este sentido, para vivir la espiritualidad se utilizan medios de ayuda psicológica, formas de meditación, proyectos de compromiso ecológico y solidario, como actividades de voluntariado, y el arte como expresión de lo trascendente. Se trata de una espiritualidad marcada por la vivencia interior e influida por diversos aspectos. Esto hace que sea bastante flexible en su identidad, por lo que puede relacionarse con tradiciones espirituales muy distintas y es posible que acoja influencias muy variadas. Es evidente que elementos significativos de la espiritualidad actual están vinculados a formas religiosas orientales. Con esos medios se defiende una visión unitaria de la realidad, se quiere romper con la dualidad que se

considera propia de la mentalidad racionalista y se propone una identificación con el cosmos, diluyendo así la concentración en el propio yo.

En realidad, esto no es algo totalmente nuevo. Desde hace varios siglos, están presentes en la cultura europea movimientos esotéricos que favorecen una espiritualidad que, en ocasiones, es alternativa al cristianismo y, en otros planteamientos, se alimenta de aspectos cristianos. Se entiende la espiritualidad desde rasgos esotéricos, relacionándola con lo oculto, con dinamismos del cosmos y con vivencias psicológicas¹. Es también comúnmente conocida la fascinación que en Europa despertó el budismo a partir de siglo XIX. Y hay una raíz importante para la espiritualidad de hoy en lo que hace décadas se llamó el movimiento de la *Nueva era*.

Así pues, el movimiento espiritual que marca la cultura actual no nace espontáneamente, sino que se sitúa en una historia. Sin duda, hace pensar que la dimensión espiritual pertenece al ser humano. La búsqueda de lo trascendente se descubre como un elemento de la identidad humana. Lo que hoy parece novedoso es la extensión de esta propuesta de espiritualidad, que ya no es algo marginal, sino que aparece públicamente e influye en la sociedad con bastante fuerza. Como signo de ello, se percibe que está presente en muchos movimientos culturales. Por ejemplo, el ecologismo, el feminismo, el transhumanismo o lo que se llama *woke* alientan esta comprensión de la espiritualidad. Incluso parece que en algunos ámbitos se promueve esta espiritualidad como una especie de nueva religión política, pues se introducen en instituciones

1. Para una presentación de la espiritualidad esotérica, cf. Norman Russell, *Theosis y religión. La participación en la vida divina*, Sígueme, Salamanca, 2025, págs. 139-168.

públicas proyectos espirituales y medios característicos de esta forma de espiritualidad, como el yoga o el *mindfulness*.

Quizá lo más llamativo de los últimos años sea que se hable de Dios². Anteriormente las referencias a lo divino eran importantes y abundantes, pero se concebía a Dios de modo abstracto, como el poder que alienta el cosmos y conduce la vida y el destino de cada persona. Probablemente esta visión sea la que sigue predominando en la actualidad; sin embargo, hay algunos signos que, aun cuando sean vagos y no estén generalizados, parecen señalar hacia la búsqueda de un Dios personal, que ama, que acompaña a las personas, con el que se puede entrar en relación.

5. DESAFÍOS PARA EL CRISTIANISMO

Esta corriente espiritual que mueve la cultura contemporánea afecta, sin duda, al cristianismo. No es extraño que en un contexto cultural de ebullición espiritual haya también un resurgir cristiano de espiritualidad. En distintos grupos cristianos hoy se valora especialmente la dimensión espiritual de lo religioso, la vivencia personal de la fe y el compromiso con proyectos ecológicos y sociales. Los nuevos movimientos eclesiales han subrayado una fuerte vivencia de la espiritualidad cristiana. Y, por otra parte, se han introducido en actividades eclesiales elementos propios de la espiritualidad contemporánea, como métodos de relajación y de meditación.

Esto llama la atención, porque el cristianismo porta una rica espiritualidad y la impresión es que la vivencia cristiana, más que aportar elementos fundamentales propios, recibe impulso y medios de la cultura actual. Ciertamente, por su condición abierta y sincrética, la espiritualidad de nuestro tiempo ha asumido aspectos del cristianismo, por ejemplo, figuras y textos de la mística cristiana, pero es difícil ver que se haya acercado al núcleo esencial del cristianismo. Este tipo de espiritualidad se entiende, en gran parte, al margen de instituciones religiosas

y sin vinculación con la tradición cristiana, aunque también sin confrontación con ella. Un aspecto novedoso de la visión actual está en que no se opone al cristianismo, sino que lo ve con simpatía. Quizá se ha diluido una propuesta de alternativa al cristianismo y en la actualidad hay una simpatía con distintas espiritualidades, también con la cristiana.

Esta simpatía puede ser recíproca, ya que el cristiano aprecia todo lo bueno y lo verdadero con lo que se encuentra (Flp 4,8). El movimiento de la espiritualidad contemporánea recuerda una dimensión esencial de lo humano y provoca a los cristianos a valorar todo lo relacionado con la vida espiritual. Además, es valioso y digno de agradecer todo impulso y toda forma que ayuden a vivir la espiritualidad cristiana. Resulta positivo compartir el deseo de una vida con más profundidad y la búsqueda de Dios en medio del mundo.

Por otra parte, la importancia de la espiritualidad en nuestra cultura invita a una revisión crítica de la vivencia cristiana. ¿La vivencia histórica de los cristianos no habrá oscurecido elementos importantes de su espiritualidad y se han buscado en otros lugares? Los cristianos de hoy nos encontramos con el desafío de cuidar una espiritualidad verdaderamente humana y con el reto de ofrecer medios cristianos que realmente la promuevan y la enriquezcan. El cristianismo católico está muy preocupado por aspectos institucionales. ¿No habría que relativizar eso para subrayar la búsqueda de Dios y la comunión fraterna en la vivencia de la fe? Hoy la Iglesia sigue muy pendiente de su renovación institucional, de su perfeccionamiento moral, de su relevancia pública. Siendo todo eso importante, ¿no oscurece lo central del misterio de Dios y de la vivencia de la fe? Al final del Sínodo de los Obispos de 1985, se hizo una autocrítica eclesial que podría seguir vigente: «Quizá no estemos libres de toda responsabilidad de que, sobre todo los jóvenes, miren críticamente a la Iglesia como una mera institución. ¿No les hemos dado ocasión hablando demasiado de renovar las estructuras eclesiales externas y poco de Dios y de Cristo?». Desde esta misma inquietud, ¿no necesitará hoy la Iglesia más espiritualidad, si cabe, más oración, más contemplación, más silencio, más reflexión? Nuestra cultura podría ser un signo de los tiempos que llama en esta dirección.

Así la situación espiritual de nuestro tiempo puede convertirse en una oportunidad para el

2. A modo de ejemplo, véanse las obras de un escritor, un pensador y una artista musical: Álvaro Pombo, *La ficción suprema. Un asalto a la idea de Dios*, Rosamerón, Barcelona, 2022; Byung-Chul Han, *Sobre Dios. Pensar con Simone Weil*, Paidós, Barcelona, 2025; Rosalía, *Lux*, Columbia Records, 2025.

La persona
es ella misma justamente
en relación con otras personas.
El encuentro con otros
pertenece a su identidad
y esto no solo no difumina
su identidad propia, sino
que la potencia.

cristianismo. La tradición cristiana atesora muchas fuentes para la reflexión, para la búsqueda de trascendencia y para la vivencia de la bondad, además de multitud de medios para el cuidado de la espiritualidad. En el ámbito eclesial hay una tarea importante de abrir los tesoros de la espiritualidad cristiana en un tiempo especialmente sensible para todo lo espiritual. La búsqueda espiritual, la valoración del silencio, la sensibilidad para la contemplación o la preocupación por el cuidado de la creación, aun cuando no sean lo mismo que la oración y la visión creyente de la creación, ofrecen oportunidades para anunciar y proponer una espiritualidad cristiana.

6. LA PROPUESTA CRISTIANA

Es evidente que la espiritualidad cristiana sintoniza con dimensiones importantes de la espiritualidad contemporánea, pero supone un cambio de perspectiva fundamental. Desde un punto de vista cristiano, la clave espiritual no se encuentra en el hombre que busca lo trascendente, sino en Dios que se acerca al hombre y le propone participar de su misterio de vida. La forma espiritual del cristianismo viene troquelada por Dios mismo, que es comunión de amor entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo y se ha comunicado en la encarnación del Hijo. La referencia determinante está en la forma de ser de Dios, que es amor personal, y en su comunicación histórica, que acontece en Jesús de Nazaret. Se trata, por tanto, de una espiritualidad personal y encarnada.

El cristianismo tiene una raíz personal, que destaca a la vez lo singular, lo relacional y lo misterioso. La persona es ella misma justamente en relación con otras personas. El encuentro con otros pertenece a su identidad y esto no solo no difumina su

identidad propia, sino que la potencia. El objetivo último de la espiritualidad se encuentra en la personalización, en ningún caso en la disolución de la persona en un todo vital o en un cosmos abstracto. El cristianismo destaca la singularidad de cada uno, hasta el punto de que nada de lo personal se pierde. Esta interacción entre lo singular y lo comunitario es posible por la condición misteriosa de la persona, que es un sujeto siempre sorprendente y siempre capaz de aportar algo novedoso en la relación con los demás. Las personas se encuentran y despliegan su ser en la libertad y en el amor. Puesto que Dios es alguien personal, comunión de amor entre las personas divinas, el hombre se relaciona con Dios desde la experiencia del amor y mediante el ejercicio de la libertad.

El encuentro con Dios pasa por quien es su comunicación personal. Jesús de Nazaret revela el misterio de Dios y es el quicio de la espiritualidad cristiana. Su Evangelio da contenido a la vivencia espiritual, al cuidado de la interioridad y al compromiso con los hombres y en el mundo. Se trata de una espiritualidad encarnada, porque saca de sí mismo para dar la vida por otros mediante el servicio y la entrega de la vida³. La espiritualidad de Jesús, además, se entiende en la concreción del seguimiento. El cristiano queda vinculado a Él y se conforma con su misterio personal, viviendo en Él y como Él. Esto es posible porque ha recibido el Espíritu de Jesús, que lo hace presente y le da forma en el creyente. El Espíritu Santo es el agente de la vida

Esta interacción entre
lo singular y lo comunitario
es posible por la condición
misteriosa de la persona, que es
un sujeto siempre sorprendente
y siempre capaz de aportar algo
novedoso en la relación con los
demás.

3. Subraya esta perspectiva, dialogando con el movimiento espiritual contemporáneo, Jesús Martínez Gordo, *Entre el Tabor y el Calvario. Una espiritualidad «con carne»*, HOAC, Madrid, 2021.

cristiana, porque configura la existencia del hombre con el misterio personal de Jesús. Y esto determina la comprensión de la mística cristiana.

7. EL CAMINO DE LA MÍSTICA

El contenido teológico de la espiritualidad cristiana se vive de forma mística. Lo que Pablo llama vivir en Cristo y con Cristo muestra esa vivencia del cristianismo. Por eso, la mística es un camino propio para la vida cristiana⁴. Esto resulta especialmente relevante en un tiempo sensible para la mística. Hoy rige lo que el filósofo Peter Sloterdijk ha llamado «el imperativo místico»⁵. Seguramente no es común lo que hoy se entiende por mística, pero hay elementos que se comparten: la valoración de la experiencia personal, el cuidado de la interioridad, la vivencia de algo que se considera extraordinario, la búsqueda de lo divino.

La espiritualidad contemporánea tiene una fuerte impronta mística, y el cristianismo se vive como una experiencia mística. La tradición de los místicos resulta atractiva para el hombre actual y es un elemento que puede ayudar al diálogo con la cultura de nuestro tiempo, así como últimamente se tiene muy en cuenta para la profundización teológica. Este camino de la mística cristiana y el testimonio de los místicos pueden ser fecundos tanto para la profundización en la espiritualidad cristiana como para el anuncio del cristianismo hoy.

CONCLUSIÓN

La espiritualidad contemporánea no procede del cristianismo y solo de forma remota se pueden ver raíces cristianas; pero se barrunta cierta orientación hacia la búsqueda de Dios, y no solo a la vivencia de interioridad y experiencias de trascendencias. Ciertamente no es lo más común de la espiritualidad actual, que sigue hablando de Dios como una fuerza vital genérica y sin rasgos personales. No obstante,

aunque no sea lo más característico, conviene poner el foco en los indicios del anhelo de un Dios personal. Esa búsqueda supone algo compartido con el cristianismo. Los cristianos se sienten cómodos con quienes buscan sinceramente a un Dios personal, pues ellos mismos están en permanente actitud de búsqueda del rostro de Dios, ya que el misterio de Dios es inagotable y nunca es conocido del todo. En este sentido, el cristiano es solidario con todos los hombres que buscan a Dios. Y si no es tan fuerte la búsqueda de Dios, la tarea cristiana tiene el desafío de proponer al Dios personal que se revela en el misterio de Jesús y provocar el deseo de ese Dios.

El cristianismo es el acontecimiento de la comunicación de un Dios personal y ofrece al hombre el rostro personal de Dios, dando un contenido a esa búsqueda espiritual. En Jesús de Nazaret el hombre se encuentra con aquel que lo introduce en el misterio de la vida de Dios. El seguimiento y la amistad con Jesús conllevan la participación en la relación que Jesús tiene con el Padre. El creyente participa de la comunión de Dios mismo. Esto tiene lugar mediante la acción del Espíritu en el hombre, que genera una vida espiritual, una experiencia mística y una espiritualidad. El cristianismo tiene una riqueza espiritual que puede acompañar, engrandecer y colmar la búsqueda que anida, al menos, en una parte de la espiritualidad contemporánea.

Al final, la experiencia espiritual que propone el cristianismo va dirigida al encuentro con el Dios vivo y verdadero, que es amigo del hombre y lo acompaña en su vida. Quizá anida en la espiritualidad de nuestro tiempo una nostalgia de lo personal y del Dios vivo. El cristianismo vive de ese Dios personal y lo puede ofrecer como aquel que colma el anhelo humano de interioridad y de plenitud personal. Este ofrecimiento se concreta en Jesús, que ha de ser el centro y la clave de toda espiritualidad cristiana y da la medida de todo lo humano. Esto termina siendo un criterio teológico para discernir críticamente el valor de una espiritualidad y de sus formas. 

4. Sobre la mística, cf. Olegario González de Cardedal, *Cristianismo y mística*, Trotta, Madrid, 2015; Gabino Uríbarri Bilbao, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Santander, 2017.

5. Peter Sloterdijk, *La herencia del Dios perdido*, Siruela, Madrid, 2020, pág. 208.

¿HAY PROYECTO DE TRANSFORMACIÓN HISTÓRICA EN LAS NUEVAS RELIGIOSIDADES?

F. JAVIER VITORIA CORMENZANA

Área teológica de Cristianismo i Justicia

Desde hace más de treinta años nuestro panorama religioso ni se contemplará bien, ni se entenderá correctamente, si utilizamos como única clave de lectura «la pérdida» o «el ocaso» de lo religioso. El largo proceso de secularización de nuestra sociedad no ha desembocado en el final de la religión, como algunas voces auguraban en los años sesenta del siglo pasado, sino en una *metamorfosis* o *reforma postcristiana* de las formas de religión¹.

Las consideraciones finales del Informe 2025 del BREC² vuelven a confirmarlo. La visión de la sociedad española contempla un «paisaje religioso en transformación», que se divide casi por igual entre personas que declaran tener creencias religiosas (49 %) y quienes no (51 %); y ofrece un panorama religioso fragmentado y en transición, caracterizado por el declive de las formas religiosas tradicionales y el surgimiento de creencias difusas, espiritualidades heterodoxas y formas híbridas y desinstitucionalizadas de pertenencia, que revelan la existencia de una búsqueda activa de sentido más allá del marco religioso tradicional.

En este contexto la revista *Acontecimiento* me plantea una pregunta, *¿hay proyecto de transformación histórica en las nuevas religiosidades?*, que me resulta imposible contestar con precisión porque necesitaría inventariar, conocer a fondo las nuevas religiosidades y testarlas.

No ignoro que entre las nuevas religiosidades se multiplican las formas individualistas, sin

comunidad ni tradición, que suelen derivar en experiencias fragmentarias o meramente terapéuticas. Estas religiosidades o espiritualidades corren el riesgo de funcionar como productos de consumo, funcionales al sistema, careciendo de un carácter ético transformador.

Tampoco olvido la vigencia actual de las funciones terapéuticas del sistema mundo, asignadas a la religión por el conservadurismo norteamericano³. Y muy singularmente al cristianismo que se consideraba la más afín de todas al capitalismo democrático (M. Novak). Hace treinta y cinco años J. Neuhaus defendía la tesis de que vivíamos en «un momento católico». Seguramente no pensaba en la posibilidad de un Papa como Francisco. Ahora se encienden algunas alarmas por «la religión que viene»⁴. El temor es consecuencia de la complicidad del vicepresidente de los Estados Unidos, J. D. Vance, con grupos católicos ultraconservadores, y la utilización de referencias a Dios y a las raíces cristianas de Europa en su discurso en la Conferencia de Seguridad de Múnich (15 de febrero de 2025). Nos viene bien recordar que unas palabras proféticas de J. M.^a Mardones nos habían avisado del peligro hace treinta cinco años: «Se juega más para la gente y para el mundo en lo que opinan Bush, la Trilateral o el Pentágono sobre Dios y el cristianismo que en lo que pueda decir Roma o cualquier teólogo de renombre»⁵. Pero entonces este asunto no estaba en nuestras preocupaciones y mucho menos en nuestras agendas.

1. Cf. Vitoria Cormenzana, F. J., *Religión, Dios, Iglesia en la sociedad española*, Cuadernos Fe y Secularidad/Sal Terrae, Santander/Madrid, 1997.

2. Cf. *Barómetro sobre religión y creencias en España (BREC). Informe de resultados 2025*, https://observatorioreligion.es/upload/05/37/Informe_Resultados_BREC_2025.pdf, págs. 133-148.

3. Cf. Mardones, José M., *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, Santander, 1991.

4. Cf. Ontoso, Pedro, «La religión que viene», *El Correo*, Domingo 04.01.26, pág. 27.

5. *Ibid.*, pág. 14.

Voy a ensayar una respuesta a partir del diagnóstico sociocultural del mundo de hoy, cuyo futuro ya estamos construyendo, que ofrece el IX Informe Foessa en su capítulo 6⁶. Y ofreceré algunas pistas para el discernimiento de la posibilidad de una aportación transformadora de las nuevas formas religiosas en el marco de un Estado laico, más allá de sus declaraciones bienintencionadas.

1. EL DESCOMUNAL PODER HUMANO, EL MIEDO A LA CATÁSTROFE Y LA RESPONSABILIDAD MORAL

La situación actual del mundo confirma la tesis del libro *La sociedad del riesgo*, que Beck publicó en 1986: la «catástrofe» no es solo un desastre puntual o coyuntural, sino un fenómeno latente que genera un estado de permanente incertidumbre. Las catástrofes no son meros accidentes, sino *consecuencias inherentes* al desarrollo tecnológico y económico. La industrialización, el avance de la ciencia y la globalización han producido riesgos que, aunque puedan parecer imprevistos, en realidad son el resultado de decisiones políticas y económicas. Desastres ecológicos, crisis financieras y pandemias son ejemplos de este tipo de catástrofes fabricadas por la modernidad.

El lugar de la *promesa* de un tiempo vivible para todos, digno de la condición humana, ha sido ocupado por la *amenaza* de un futuro insostenible de destrucción irreversible de nuestras condiciones de vida⁷. Como consecuencia de la colonización del discurso público por la amenaza, la incertidumbre y el miedo, habitamos sociedades en las que poco a poco se ha impuesto una cultura global del miedo (frecuentemente con tintes apocalípticos), que ha puesto en la (in)seguridad el foco de nuestras preocupaciones.

En realidad el futuro que hoy construimos es algo que ya ocurre en el presente y ha ocurrido en el pasado. Millones de seres humanos ya han sido víctimas de la catástrofe: la del «morir antes de tiempo», la de «la muerte del matar», la del exterminio,

la de ser tratados como «desechos» humanos, como cosas, como animales no humanos... Los informes anuales sobre exclusión y desarrollo social se repiten en sus datos más alarmantes y el riesgo de prolongar el modelo social existente en el futuro es enorme.

Emmanuel Mounier anticipó esta situación en un escrito del año 1949. El «poder inédito» de la ciencia y la técnica había permitido dar «el giro decisivo» a la humanidad que, como tal, debía tener que autoelegirse e iba a ser necesario, con toda evidencia, un «esfuerzo heroico» para no elegir la mala facilidad, el suicidio (que suponía la bomba atómica; hoy podríamos hablar de ecocidio y exterminio humano). La madurez de la humanidad comenzaba justo en esa hora⁸.

A estas alturas del siglo XXI parece que hemos elegido el camino de nuestra propia autodestrucción. No hemos sido capaces del «esfuerzo heroico» que nos permita asumir una responsabilidad proporcional a nuestro poder⁹. Si analizamos nuestro presente desde el punto de vista de las víctimas del sufrimiento injusto, comprobaremos que «la barbarie de los nuestros» no es un accidente natural, sino que se deriva de la historia de un sistema construido sobre el antropocentrismo (derivado en ecocidio), el patriarcado (con su fundamento misógino y machista), el colonialismo (genocida, esclavista y racista) y el capitalismo (desigualitario y excluyente). El sistema construido ocasiona necesariamente «la destrucción del nosotros¹⁰» y, de «la comunión con la naturaleza» (*Laudato si'*); en una palabra, las dinámicas de producción del mal moral.

Tras el concilio Vaticano II la teología ha acuñado la noción de «pecado estructural» o «estructuras de pecado». Con ella trata de explicar que *el pecado del hombre* (es decir, sus prácticas *inhumanas*: ecocidas, machistas, colonialistas, mercantilistas) *crystaliza en estructuras injustas que llevan a la mayoría de los seres humanos a condiciones de vida infrahumanas*. «El pecado estructural no nace de la nada ni es antecedente al hombre: nace del hombre

6. Cf. Montagut Antolí, Maite, Zubero Beaskoetxea, Imanol (coords.), *El futuro que estamos construyendo* en <https://www.caritas.es/main-files/uploads/2025/10/IX-INFORME-FOESSA.pdf>, págs. 561-654.

7. Cf. Garcés, Marina, *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona 2017; *El tiempo de la promesa*, Anagrama, Barcelona, noviembre 2023.

8. Cf. *El pequeño miedo del siglo XX*, en *Obras*, Sígueme, Salamanca 1990, págs. 376-377.

9. Cf. Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Herder, Barcelona, 1995.

10. Cf. Carrasco Conde, Ana, *Decir el mal*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2021.

mismo. Pero, una vez nacido, escapa al control del hombre, se convierte en una fuerza autónoma frente a él, domina al hombre y hace que ya no pueda reducirse el estudio del pecado al aspecto puramente personal»¹¹.

2. NUEVAS RELIGIOSIDADES Y SOCIEDAD ALTERNATIVA

Entre los recursos que el Informe Foessa ofrece para la construcción de una sociedad alternativa se encuentra «el aporte de la(s) espiritualidad(es) con su nuevas (espiritualidad laica, ecoespiritualidad) y tradicionales versiones¹². Una aportación también postulada por voces laicas que hacen referencia a la necesidad del cultivo de la dimensión espiritual del ser humano, desligada de creencias, dogmas o religiones.

Se busca en ellas que su *sabiduría* participe en la disputa que decidirá el futuro del mundo, facilitando la decisión favorable a «la buena dificultad» de la transformación de las estructuras de exterminio humano; y también, la contribución de su *entusiasmo* y *energía* al «esfuerzo heroico» que supone tener como horizonte un orden social alternativo: desmercantilizado, despatriarcalizado, descolonizado y ecológicamente viable¹³.

Propongo algunos criterios para su discernimiento.

2.1. Una religiosidad afectada e interpelada por el inmenso sufrimiento social del mundo

El funcionamiento *normal* del sistema al que las nuevas religiosidades se enfrentan produce incansablemente una millonaria cifra de muertes injustas. Los hombres y mujeres beneficiados en el mundo por este sistema somos muchos menos que sus víctimas. Pero no somos unos privilegiados porque nos ha sonreído la fortuna y poseemos más que los desafortunados, sino porque poseemos lo que les pertenece a los desposeídos. Lo enseñó Jesús de Nazaret: hay pobres porque hay ricos, hambrientos porque hay hartos, hombres y mujeres que lloran porque

Aprender a dejarse mirar por las víctimas de la injusticia del orden social supone introducirse en una auténtica revolución epistemológica

otros ríen (Lc 6, 20-26). Tanto sufrimiento y tanta crueldad debe afectar a la religiosidad e interpelar su responsabilidad moral. La pregunta cómo creer en Dios o en lo sagrado o en misterio después de Auschwitz se replantea en contemporaneidad con el campo de exterminio en el que se ha convertido nuestro mundo para una mayoría de seres humanos. Sin la afectación de su dolor y sin la asunción de la responsabilidad moral por esa necrosituación el proyecto transformador no nacerá.

2.2. La práctica de «la mirada atenta» o una religiosidad «de ojos abiertos»

Nuestra cultura está colonizada o dominada por la óptica del sistema tecnocientífico. Una mirada instrumental que revela un mundo desencantado y manipulable. A este tipo de revelación le corresponde un tipo de lenguaje para poder explicar lo contemplado, y hemos recurrido a expresiones como: *existencias, recursos, reservas, acumulación, disponibilidad, depósitos, almacenes, consumo... y explotación* (es decir, sacar fuera y aprovecharse de lo sacado)¹⁴. Es una mirada apresurada y poco atenta, cuyo icono es «la garra».

La religiosidad humana brota de una mirada diferente, respetuosa, desinteresada, que no cede al vértigo de la posesión y se esfuerza para prestar atención al mundo. Esta mirada atenta percibe «el misterio» o «el secreto» en las personas y también en según qué cosas del mundo; es decir, se le revela algo así como una profundidad insondable, un sentido inalcanzable que nunca acabamos de descifrar, aunque nos concierne y nos configura. La humildad de «la caricia» es el icono de la mirada respetuosa¹⁵.

A esta mirada atenta le pertenece el ejercicio de dejarse mirar por los ojos del otro, del pobre, de los

11. Cf. González Faus, José Ignacio, *La inhumanidad. Reflexiones sobre el mal moral*, Sal Terrae, (Maliaño) Cantabria, 2021, págs. 110-111.

12. Cf. op. cit., págs. 621-626.

13. Cf. Zubero, Imanol, «Ante las nuevas vulnerabilidades en el mundo del trabajo: nuestras sensibilidades y respuestas», *Noticias Obreras*, septiembre 2025, pág. 26.

14. Cf. Josep María Esquirol, *El respeto o la mirada atenta*, Gedisa Cult 2024, págs. 50-62.

15. Cf. *Ibid.*, págs. 153-158.

«deshechos» humanos que nos visitan con su sufrimiento. Aprender a dejarse mirar por las víctimas de la injusticia del orden social supone introducirse en una auténtica revolución epistemológica.

En su testamento Francisco de Asís nos cuenta que todo empezó el día que besó a un leproso. Su acción no fue sólo un acto de caridad. Fue una revolución epistemológica. En ese instante Francisco empezó a mirar el mundo desde la mirada del leproso, y entonces «aquello que antes me parecía dulce me pareció amargo, y lo que antes me parecía amargo se volvió dulce». Así instauró un nuevo método de conocimiento del mundo: el descubrimiento del otro como hermano. Mientras que el paradigma teocrático reinante preveía el exterminio de los sarracenos, él envió a sus frailes diciéndoles: debemos amar mucho a los sarracenos.

Francisco, dejándose mirar por el otro, aprendió a mirar de otra manera y a vivir de otra manera. Su mirada prioritaria la dirigió al sufrimiento de los otros. Y cumplió con el siguiente imperativo categórico: «¡Mira con atención y sabrás!» (H. Jonas). Así fue partícipe de una auténtica revolución epistemológica («mirar al otro y dejarse mirar por el otro»), origen de un cambio de vida que nos enseña a «anuestrarnos» del mundo sin poseerlo¹⁶. Y nos ofrece el camino hacia una sociedad alternativa que ponga en el centro la interdependencia y la ecoddependencia y el cuidado, girando del «bienestar» al «biencuidar».

2.3. La llamada a la conversión o a la revolución antropológica

Los practicantes de nuevas religiosidades (y también los de las tradicionales) han de afrontar un problema serio de conversión, al que le corresponde la entrada en un proceso de revolución antropológica que nos libere, en jornadas de desplazamiento «apenas a medio palmo»¹⁷, de nuestra riqueza y bienestar sobreabundantes, de nuestra adicción al consumo insostenible, de la práctica inmutable de nuestros deseos, de nuestra prepotencia, de nuestro dominio, de nuestra apatía, de nuestro delirio de inocencia y de una cultura puramente masculina. Se trata de una revuelta contra el que «todo siga adelante así», de una lucha contra nosotros mismos¹⁸.

16. Cf. Esquirol, J. Maria, *La penúltima bondad. Ensayo sobre la vida humana*, Acatilado, Barcelona 2018, págs. 130-147.

17. Cf. *Ibid.*, págs. 23-25.

18. Cf. J. B. Metz, *Más allá de la religión burguesa. Sobre el futuro*

[Esta esperanza]
es *indispensable*: nos urge
a hacernos cargo, encargarnos
y cargar con la seriedad,
por acción u omisión,
de nuestras injusticias.

Se trata de una auténtica *interrupción*, expresión de una esperanza no solo creída sino vivida. La propuesta verifica una vez más lo afirmado por E. Bloch: «Cuando la salvación está cerca, crece también el peligro». Su invitación resulta *inquietante*: interrumpe la lógica de nuestra cultura del descarte; sacude nuestra indiferencia; invita a salir de nuestro individualismo hedonista; nos coloca bajo la autoridad de los descartados del bienestar porque somos guardianes de sus vidas. Pero también es *indispensable*: nos urge a hacernos cargo, encargarnos y cargar con la seriedad, por acción u omisión, de nuestras injusticias. En una palabra, nos plantea una elección *práctica* decisiva. No hay alternativa: o caminamos en esa dirección e intervenimos en las injustas condiciones de vida de nuestro planeta finito, abriendo camino a la igualdad, la paz y la fraternidad, o los ricos y los beneficiarios del sistema defendemos con las armas, como lo estamos comprobando, nuestra «civilización de la sobreabundancia» para unos pocos, al precio de agrandar su actual insostenibilidad hasta los límites de la catástrofe.

2.4. Portadoras de esperanza¹⁹

Las nuevas religiosidades han de negarse a creer inevitable que la incertidumbre sea nuestra única certeza. Revindicar que este tiempo del riesgo inminente contiene también una revelación: «*la dialéctica de la esperanza*». La esperanza absoluta nace ante la

del cristianismo, Sígueme, Salamanca, 1982, págs. 45-48. Escribire J. B. Metz, «La más breve definición de religión: *interrupción*»: cf. *La fe, en la historia y la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979, pág. 180.

19. En este apartado recojo algunas sugerencias de Vitoria Cormenzana, F. Javier, «Dar razón de la esperanza en tiempos de incertidumbre», *CJ Cuaderno* 239, Barcelona, noviembre 2024; y de Byung-Chul Han, *El espíritu de la esperanza*, Herder, Barcelona, 2025.

negatividad de la desesperación absoluta. Germina cerca del *abismo*. La esperanza porfía incluso contra el desastre absoluto. La *estrella de la esperanza* colinda con el *astro fatídico* (del latín *des-astrum*), con el desastre. Sin la negatividad del desastre y la porfía solo queda la banalidad del optimismo.

La esperanza hace que vuelva a ser posible actuar en plena desesperación. La esperanza tiende una pasarela sobre un abismo al que la razón no se atreve a asomarse. La razón no advierte los indicios de lo *venidero*, de lo *nonato*. Es un órgano que solo rastrea *lo ya existente*. Sin embargo «la esperanza nos da una capacidad de actuar y una visión de las que la razón y el intelecto serían incapaces. Aviva nuestra atención y agudiza nuestros sentidos para percibir lo que aún no existe, lo que aún no ha nacido, lo que apenas despunta en el horizonte del futuro. Es la *obstetricia de lo nuevo*. Sin esperanza no hay *resurgimiento* ni *revolución* (ni sociedad alternativa, añadido por mi cuenta).

La esperanza es un antídoto para no ser vencidos de antemano por la incertidumbre y el catástrofismo. La esperanza es *interrupción* del presente inhumano, cruelmente cainita; y *anticipación* en él del futuro humano para quienes no tienen esperanza: los *sobrantes* y los crucificados de este tiempo, tan perplejo y tan indiferente a sus gritos de dolor.

La esperanza nos impulsa a porfiar en la construcción de la pasarela sobre el abismo, entrevista

en un sueño diurno, aunque, como nos recuerda Václav Havel, la esperanza no sea la convicción de que las cosas saldrán bien, sino la certidumbre de que algo tiene sentido, sin importar su resultado final.

2.5. Hacedoras de milagros

Los milagros de Jesús son signos de que el mundo nuevo prometido por Dios ha irrumpido la historia como posibilidad solo de Dios, pero al alcance de todo ser humano. Las acciones milagrosas de Jesús no las niegan sus enemigos y si provocan admiración entre la gente sencilla es por su significado. Cada una de ellas era una señal de que el Reino de Dios era *ya viable*, aunque *todavía inédito*. Su paso por la vida haciendo el bien (Hch 10, 38), le configuró como «buena noticia» para los pobres (Lc 4, 16-21), «aliento de vida» para los agobiados (Mt 11, 28), «autor de humanización» para los endemoniados (Mt 12, 22-28), «fuente de salud» para los enfermos (Lc 4, 40), «tractor de comunión» para los excluidos (Mc 3, 1-6) y «alimento» para los hambrientos (Lc 9, 12-17).

Los seres humanos tenemos la facultad de actuar bondadosamente y de poner en la vida señales del nuevo comienzo de un mundo otro. En eso consiste nuestra capacidad de hacer milagros: que nuestras obras muestren que la transformación es posible. 

EL PENSAMIENTO PERSONALISTA Y LA NUEVA SACRALIZACIÓN:

Reconfiguración contemporánea de lo sagrado

PEDRO JOSÉ GRANDE SÁNCHEZ
Universidad Complutense de Madrid

La modernidad occidental se interpretó durante un extenso periodo bajo el prisma de la secularización lineal y progresiva. Esta narrativa sugería que el avance de la racionalidad científico-técnica y la diferenciación funcional de las esferas sociales conducirían inevitablemente a la extinción de lo sagrado en el espacio público y privado. Ahora bien, la realidad contemporánea desmiente esta visión simplista, revelando una metamorfosis en lugar de una desaparición. Como ha mostrado Charles Taylor, la secularización constituye un cambio profundo en las condiciones de la creencia, marcando el tránsito de una sociedad donde la fe era incuestionable a un escenario donde representa una opción entre muchas otras.

Este fenómeno se manifiesta como fragmentación y desplazamiento de lo sagrado. La «nueva sacralización» contemporánea representa una transformación del modo en que la trascendencia es experimentada, alejándose de las restauraciones tradicionales para adentrarse en formas difusas de espiritualidad. Ante la crisis de los grandes relatos, emerge una sacralidad que a menudo se refugia en el immanentismo o en lo que Byung-Chul Han denomina la «desaparición de los rituales», donde la comunidad de sentido es desplazada por el consumo emocional de experiencias subjetivas.

En este contexto, surge una pregunta decisiva: ¿posee la filosofía personalista categorías suficientes para interpretar esta metamorfosis contemporánea de lo sagrado? El personalismo sostiene que la persona constituye una apertura constitutiva en lugar de una sustancia cerrada. Desde esta perspectiva, lo sagrado representa la profundidad ontológica del encuentro más que un atributo externo. Este artículo examina cómo el giro dialógico de Martin Buber, la fenomenología del Misterio de Juan Martín Velasco y el personalismo comunitario de Carlos

[...] lo sagrado representa la profundidad ontológica del encuentro más que un atributo externo.

Díaz permiten comprender la reconfiguración contemporánea de lo sagrado, identificando tanto sus alcances como sus límites conceptuales.

1. LA GENEALOGÍA DE LA ERA SECULAR Y LA CONSTRUCCIÓN DEL SUJETO MODERNO

La comprensión de la sacralidad contemporánea requiere un análisis riguroso de la secularización, no como un proceso de sustracción donde la ciencia simplemente elimina la religión, sino como la creación de nuevas condiciones de existencia. Charles Taylor propone que la modernidad ha edificado un marco inmanente que redefine la identidad humana y su relación con lo trascendente.

1.1. Del yo poroso al yo blindado

La mutación fundamental de la modernidad reside en el paso del «yo poroso» al «yo blindado» (*buffered self*). El sujeto premoderno se entendía a sí mismo como una entidad vulnerable a fuerzas externas, espíritus y lo sagrado, lo que Taylor define como un «yo poroso» cuya identidad estaba intrínsecamente ligada al cosmos. En cambio, el «yo blindado» moderno se percibe como una instancia autónoma y protegida, capaz de distanciarse de las fuerzas cósmicas para ejercer un control racional sobre la realidad.

Esta transición hacia el «yo blindado» facilita la aparición de un humanismo exclusivo, donde el

florecimiento humano se convierte en el fin último sin referencia a metas trascendentes. Sin embargo, esta estructura genera tensiones permanentes, ya que la búsqueda de plenitud persiste a pesar de la clausura del marco inmanente, dando lugar a lo que Taylor denomina el «efecto Nova»: una explosión de opciones espirituales y morales que intentan llenar el vacío dejado por la religión tradicional.

1.2. *El marco inmanente y la desarticulación de lo sagrado*

La modernidad ha construido un orden inmanente que funciona de manera independiente a cualquier intervención sobrenatural. La ciencia, la economía y la política se han constituido como esferas autónomas que no requieren de una fundamentación teológica para operar. Esta diferenciación funcional ha llevado a la privatización de lo religioso, reduciéndolo a una cuestión de preferencia individual en lugar de un principio organizador de la sociedad.

No obstante, la religión ha regresado a la esfera pública, desafiando la tesis de la privatización forzosa. Las religiones públicas actuales intervienen en debates éticos y políticos globales, demostrando que la sacralidad sigue siendo un interlocutor importante en la sociedad contemporánea, aunque actúe bajo nuevas lógicas de visibilidad y poder.

1.3. *La erosión de lo simbólico y la desaparición de los rituales*

Byung-Chul Han ofrece una crítica penetrante sobre cómo la modernidad tecnológica erosiona las bases de lo sagrado al destruir la capacidad humana para el ritual y el símbolo como arquitecturas del tiempo.

Los rituales constituyen técnicas simbólicas que dan estabilidad a la vida humana. Parafraseando a Saint-Exupéry, Han sostiene que los rituales son en la vida lo que las cosas son en el espacio: polos estáticos que permiten habitar el tiempo a través de la repetición y la mismidad. Sin embargo, la presión contemporánea para producir y consumir destruye la duración, convirtiendo el tiempo en un flujo inconsistente de presentes puntuales.

El *smartphone* actúa como el gran destructor de la ritualidad. Al carecer de mismidad y fomentar una alternancia trepidante de estímulos, impide la demora contemplativa que requiere lo sagrado. En la sociedad digital, la comunicación sin comunidad desplaza a los rituales que producen comunidad sin necesidad de comunicación constante.

1.4. *El consumo de emociones frente a la experiencia del Misterio*

Debemos considerar que la economía actual coloniza lo estético y lo espiritual a través del consumo de emociones. Ya no nos relacionamos con las cosas o con el Misterio, sino con las emociones de las que se revisten los objetos y las experiencias. Este consumo emocional intensifica el narcisismo colectivo, ya que el sujeto no busca la alteridad del otro o de lo divino, sino su propia autenticidad emocional.

La nueva sacralización corre el riesgo de convertirse en una forma de inmanentismo narcisista donde los valores sagrados se transforman en mercancías que alimentan la autovaloración del ego. Ante este vacío existencial, el filósofo Han propone recuperar formas de acción colectiva que trasciendan el deseo individual y permitan volver a habitar el mundo de manera simbólica. Sin embargo, estas cuestiones ya habían sido apuntadas por el personalismo comunitario.

2. ONTOLOGÍA DEL ENCUENTRO: EL GIRO DIALÓGICO COMO RUPTURA METAFÍSICA

Frente a la hegemonía del sujeto autónomo y blindado, el personalismo dialógico propone una ruptura con la metafísica de la sustancia. Martin Buber es uno de los principales arquitectos de esta revolución ontológica, sosteniendo que la realidad humana acontece en la relación y no en la interioridad cerrada del individuo.

2.1. *Las palabras primordiales y la estructura de la realidad*

Buber establece que el ser humano se sitúa ante el mundo mediante dos actitudes fundamentales, expresadas en las palabras primordiales Yo-Tú y Yo-Ello. Estas no son meros vocablos, sino modos de existencia que determinan la cualidad del ser del sujeto. La palabra Yo-Ello constituye el ámbito de la experiencia y la utilización. En ella, el sujeto se aproxima a los objetos para conocerlos, clasificarlos y manipularlos. El mundo del Ello es el dominio de la ciencia y la técnica, necesario para la supervivencia biológica y social, pero insuficiente para la realización humana. El peligro de la modernidad reside en la absolutización del Yo-Ello, convirtiendo incluso a las personas en objetos de consumo o instrumentos de producción.

Por el contrario, la palabra Yo-Tú inaugura el ámbito del encuentro. Al decir Tú, el sujeto se implica

con la totalidad de su ser en una relación directa e inmediata donde el otro no es un objeto con propiedades, sino una presencia irreductible. El encuentro Yo-Tú no tiene fines utilitarios. Es una reciprocidad pura que confirma la identidad de ambos términos en la relación misma.

2.2. *La realidad del «Entre» (Das Zwischen)*

Una de las aportaciones más radicales de Buber es la localización del espíritu en el «Entre» (*Das Zwischen*). El espíritu no es propiedad del sujeto ni una cualidad del objeto, sino un acontecimiento que surge en el espacio relacional. Esta perspectiva desplaza el centro de gravedad de la filosofía: lo primario no representa la conciencia ni el ente, sino el vínculo vivido.

Esta ontología relacional tiene implicaciones directas para la comprensión de lo sagrado. Dios no es un ente supremo que deba ser demostrado racionalmente, sino el Tú Eterno que se manifiesta en cada encuentro finito. La crisis de la religión moderna representa, por tanto, una atrofia de la capacidad dialógica del ser humano, abrumado por la expansión desmedida del mundo del Ello.

3. FENOMENOLOGÍA DEL MISTERIO:

JUAN MARTÍN VELASCO Y LA EXPERIENCIA RELIGIOSA

Si Buber ofrece los fundamentos ontológicos de la relación, Juan Martín Velasco desarrolla una fenomenología que permite describir cómo la trascendencia se hace presente en la conciencia humana sin ser absorbida por ella.

3.1. *El Misterio como presencia originante*

El concepto fundamental de Martín Velasco es el Misterio. Lejos de designar algo oscuro o irracional, el Misterio representa la realidad absolutamente trascendente que se manifiesta en el mundo sin agotarse en sus manifestaciones. La religión constituye la respuesta del ser humano a la iniciativa del Misterio, una actitud de reconocimiento, adoración y entrega ante una Presencia que lo precede y lo funda.

El fenomenólogo español subraya que la relación religiosa se sitúa en un nivel meta-intencional. Dios no representa un objeto que el sujeto constituye con su pensamiento, sino una Presencia originante que hace posible la existencia misma del sujeto. En este sentido, el ser humano se descubre como una respuesta antes que como un origen. La trascendencia

no es una búsqueda humana, sino un don que interpela y descentraliza la identidad del yo.

3.2. *La dialéctica de la manifestación y el ocultamiento*

La experiencia de lo sagrado opera bajo una dialéctica constitutiva de manifestación y ocultamiento. El Misterio utiliza mediaciones (símbolos, ritos, lugares) para hacerse presente, pero estas mismas mediaciones pueden ocultar su verdadera naturaleza si se convierten en fines en sí mismas. La modernidad ha provocado un desencantamiento del mundo, donde los elementos de la realidad han perdido su capacidad de actuar como signos de la trascendencia.

Martín Velasco interpreta la secularización como una oportunidad para una recomposición radical de la vida religiosa. Al desmoronarse las estructuras de la cristiandad tradicional, el creyente se ve obligado a buscar a Dios en la experiencia mística, entendida como el encuentro personal en el fondo del alma. El cristianismo del futuro será místico o no será cristianismo, afirmación que subraya la necesidad de pasar de una religión de herencia a una religión de experiencia personal.

4. TIPOLOGÍA DE LO SAGRADO:

CARLOS DÍAZ Y LA DIALÉCTICA PERSONALISMO-TRANSPERSONALISMO

Carlos Díaz introduce una dimensión comparativa esencial para entender la pluralidad de las formas contemporáneas de trascendencia. Su distinción entre religiones personalistas y transpersonalistas no representa una mera clasificación académica, sino una tipología de modelos ontológicos.

4.1. *El modelo personalista: la preservación de la alteridad*

Las religiones personalistas, representadas por la tradición abrahámica (judaísmo, cristianismo e islam), conciben la relación con lo absoluto como un encuentro interpersonal. Dios constituye una realidad personal que llama y establece una alianza con el ser humano. En este marco, la salvación representa una comunión en lugar de una absorción. La identidad del sujeto no se disuelve en lo absoluto, sino que es confirmada y plenificada en la relación con el Tú divino. La alteridad se mantiene como la condición de posibilidad del amor y la justicia. El personalismo del filósofo español enfatiza que la persona alcanza su plenitud al dirigirse hacia algo

o alguien distinto de sí mismo, evitando así el solipsismo y el nihilismo.

4.2. *El modelo transpersonalista: la superación del yo*

Por el contrario, las religiones transpersonalistas (budismo, hinduismo y tradiciones no dualistas) entienden la salvación como la liberación de la individualidad limitada y su integración en una totalidad impersonal o una vacuidad radiante. En este modelo, la trascendencia no actúa como un interlocutor, sino como la realidad última con la que el sujeto se identifica tras superar la ilusión del yo.

Desde la perspectiva personalista, este modelo plantea un desafío crítico: si la salvación implica la desaparición de la diferencia, el encuentro y la relación dejan de ser posibles. Sin embargo, Carlos Díaz reconoce que estas tradiciones ofrecen una sabiduría profunda sobre la superación del narcisismo y la conexión con el cosmos, lo que obliga al personalismo a interrogarse sobre la universalidad de la categoría de persona aplicada a lo absoluto.

4.3. *El personalismo comunitario y la razón cálida*

La propuesta de Díaz se presenta como una síntesis que une la metafísica del encuentro con el compromiso social. La razón cálida se opone a las antropologías frías que reducen al ser humano a un dato biológico o a una pieza del mercado. En efecto, el compromiso personalista se articula en cuatro niveles fundamentales:

En primer lugar, se sitúa el *lugar del pobre* como prioridad ética originaria. No se trata simplemente de una opción moral posterior a la reflexión, sino de una forma *a priori* de la voluntad personalista. El rostro del sufriente no es un objeto de análisis, sino una interpelación que precede a toda decisión. El pobre revela el carácter asimétrico de la relación ética: la responsabilidad surge antes que la reciprocidad. En este sentido, la atención al vulnerable no constituye un ámbito particular de la moral, sino el criterio mismo de autenticidad de toda relación personal. La dignidad de la persona se hace visible allí donde es negada, y precisamente por ello el sufrimiento del otro se convierte en el lugar privilegiado de la verdad ética.

En segundo lugar, el personalismo exige el *análisis de la realidad* como condición de una acción verdaderamente responsable. La compasión sin comprensión puede convertirse en sentimentalismo

El pobre revela el carácter
asimétrico de la relación ética:
la responsabilidad surge antes
que la reciprocidad.

estéril. La razón cálida no renuncia al rigor crítico, sino que lo integra. Analizar las estructuras económicas, políticas y culturales que generan exclusión constituye un deber ético, porque sólo el conocimiento de las mediaciones históricas permite evitar una acción ciega o meramente reactiva. La justicia requiere lucidez. El encuentro personal no puede aislarse de las condiciones estructurales que configuran la vida de las personas.

En tercer lugar, esta comprensión conduce necesariamente a la *presencia social* como dimensión pública de la responsabilidad personalista. La relación con el otro no se agota en la proximidad interpersonal, sino que implica la transformación de las estructuras que producen sufrimiento e injusticia. El compromiso personalista aspira a la transformación de las condiciones sociales que impiden el reconocimiento efectivo de la dignidad humana. La ética del encuentro se convierte así en praxis histórica. Amar al prójimo implica intervenir en el mundo que configura su existencia.

Finalmente, todo este dinamismo encuentra su fuente en la *presencia mística*, entendida como el ámbito interior donde la persona se abre radicalmente al Misterio que fundamenta toda relación. El silencio, la contemplación y la interioridad representan la condición de posibilidad de una acción auténtica. Sin arraigo en la profundidad espiritual, el compromiso social corre el riesgo de convertirse en activismo agotador o en simple ideología. La mística personalista no separa a la persona del mundo, sino que la devuelve a él con mayor hondura y libertad.

Esta visión integra lo sagrado en la praxis cotidiana. La apertura al Misterio funda la responsabilidad hacia el otro, y la responsabilidad hacia el otro se convierte en mediación histórica de la relación con Dios. La autenticidad religiosa se mide, por tanto, en el ámbito de la relación vivida. El encuentro con Dios acontece allí donde la persona reconoce, acoge y se responsabiliza del prójimo.

5. REPENSAR METODOLÓGICAMENTE EL PERSONALISMO

El pensamiento personalista ha ofrecido una de las respuestas filosóficas más fecundas a la crisis moderna de la religión. Sus aportaciones fundamentales pueden sintetizarse en tres grandes líneas. La primera es que el pensamiento personalista ha desobjetivado radicalmente la comprensión de la trascendencia, desplazando la idea de Dios como objeto supremo hacia su comprensión como fundamento de la relación viva. Además, ha vinculado de forma indisoluble la experiencia religiosa con la ética del encuentro, mostrando que la relación con lo absoluto se expresa en la relación con el prójimo. Y, finalmente, ha desarrollado una crítica profunda de la civilización, denunciando el empobrecimiento de la experiencia humana producido por su reducción instrumental. Aun así, la transformación contemporánea de lo sagrado obliga a examinar también los límites de la filosofía personalista.

5.1. *El problema del antropomorfismo*

Pensar lo absoluto como Tú implica inevitablemente utilizar categorías derivadas de la experiencia humana. Aunque el personalismo insiste en el carácter analógico de esta relación, persiste la cuestión de si la estructura interpersonal puede aplicarse sin reducción a la trascendencia absoluta. Si la relacionalidad interpersonal es sólo una forma humana de experiencia, su universalización metafísica podría constituir una proyección antropomórfica. La trascendencia quedaría pensada a imagen de la subjetividad humana.

5.2. *Persistencia de la centralidad del yo*

Aunque el personalismo critica el individualismo moderno, mantiene la centralidad del yo como polo necesario de la relación. Incluso en la relación Yo-Tú, el yo permanece como término estructural indispensable. Sin embargo, muchas formas contemporáneas de experiencia espiritual apuntan hacia procesos de descentramiento más radicales, en los que la identidad personal se experimenta como fluctuante, relacional o incluso disoluble. Estas experiencias sugieren que la transformación de la subjetividad moderna podría ser más profunda de lo que el personalismo reconoce.

5.3. *Insuficiente integración de lo impersonal*

La insistencia personalista en la dimensión interpersonal de la trascendencia puede dificultar la comprensión de aquellas experiencias religiosas que no se articulan en términos dialógicos. La presencia histórica de tradiciones no dualistas o transpersonalistas obliga a considerar si la categoría de persona es ontológicamente última o sólo una modalidad histórica de manifestación de lo absoluto.

6. HACIA UNA ONTOLOGÍA RELACIONAL POST-ANTROPOCÉNTRICA

La síntesis de estas perspectivas invita a una reformulación radical del personalismo. Precisamente, la nueva sacralización exige pensar la relación no como una propiedad de los sujetos preexistentes, sino como la estructura originaria del ser.

6.1. *La persona como nodo relacional*

En lugar de concebir a la persona como el centro absoluto de la realidad, el pensamiento contemporáneo se desplaza hacia una metafísica de la relación donde la subjetividad representa un proceso en devenir. La persona constituye un nodo dentro de una red de interacciones biológicas, culturales y espirituales. Esta relacionalidad radical permite superar la dualidad sujeto-objeto y entender lo sagrado como el acontecimiento de sentido que emerge en el tejido de la vida.

Además, esta perspectiva se abre a ontologías no antropocéntricas que reconocen la dignidad y la interioridad en seres no humanos. Un personalismo renovado debe ser capaz de integrar esta «interexistencia» relacional, viendo en cada vínculo una manifestación de la profundidad inagotable de lo real.

6.2. *El advenimiento de una sacralidad post-secular*

La post-secularidad representa el paradigma que permite el aprendizaje mutuo entre la razón secular y la fe religiosa. En este nuevo escenario, la religión deja de ser una reliquia del pasado para convertirse en una fuente de inspiración ética y crítica frente a la deshumanización técnica. La nueva sacralización puede ser interpretada de forma ambivalente: como un síntoma de fragmentación o como una oportunidad para redescubrir la trascendencia en la immanencia.

La clave reside en preservar la alteridad radical del Misterio sin reducirla a analogías puramente humanas, reconociendo la dignidad personal sin absolutizar el yo. Lo sagrado acontece allí donde la realidad se manifiesta como «más» de lo que puede ser apropiado o consumido, recordándonos que habitamos un mundo cuya profundidad excede nuestra capacidad de dominio.

7. CONCLUSIONES

El análisis del pensamiento personalista frente a la nueva sacralización permite extraer conclusiones fundamentales para la filosofía de la religión y la antropología contemporánea. La nueva sacralización no indica retorno de la religión, sino mutación de la ontología implícita de la experiencia humana. La secularización representa una transformación estructural de la subjetividad y de las condiciones de la creencia en lugar del fin de lo sagrado. El yo blindado de la modernidad ha intentado clausurar el marco inmanente, pero la persistencia del Misterio se manifiesta en el «efecto Nova» y en la búsqueda incesante de plenitud que desborda el humanismo exclusivo.

El giro dialógico de Martin Buber constituye el antídoto más eficaz contra la objetivación técnica del mundo. Al situar el espíritu en el «Entre», Buber nos ha mostrado que la identidad humana y la presencia divina son acontecimientos relacionales que requieren la totalidad del ser y la renuncia al control utilitario. Por su parte, la fenomenología de Juan Martín Velasco advierte que el desencantamiento del mundo exige una transición hacia un cristianismo místico, capaz de reconocer la Presencia originante en medio de la ausencia social de Dios. Por otro lado, la tipología de Carlos Díaz subraya que el personalismo comunitario es la vía para preservar la alteridad y la responsabilidad ética frente a las tentaciones de disolución transpersonalista o de consumo narcisista de la espiritualidad. No obstante, la crítica de Byung-Chul Han sobre la desaparición de los rituales pone de manifiesto que esta tarea es

imposible sin una recuperación de los espacios simbólicos y de la duración temporal que la tecnología digital tiende a erosionar.

El desafío filosófico actual radica en articular una ontología relacional que trascienda el antropocentrismo para integrarse en un horizonte personalista. En esta visión, la persona se define como una apertura constitutiva hacia el misterio y la comunidad, superando la vieja noción de sustancia. Solo así, la nueva sacralización se manifiesta como una auténtica reconfiguración de lo sagrado en la conciencia contemporánea, lejos de ser una simple sustitución de antiguos absolutos. Esta perspectiva sitúa la trascendencia más allá de la subjetividad, restituyendo al ser humano su condición originaria de respuesta ante la alteridad que lo precede y lo fundamenta. Pensar lo sagrado hoy exige reconocer que el sentido acontece en la relación. A través del encuentro, la realidad despliega su profundidad y el ser humano recupera su vocación esencial: custodiar la apertura del mundo a aquello que siempre lo excede.

8. BIBLIOGRAFÍA

- Buber, M. (1992). *Yo y tú*. Trad. Carlos Díaz. Madrid: Caparrós.
- Díaz, C. (1997). *Manual de historia de las religiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Díaz, C. (2003). *Religiones personalistas y religiones transpersonalistas*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Díaz, C. & Grande Sánchez, P. J. (2024). *Antropología filosófica. El personalismo comunitario*. Madrid: Bookman.
- Grande Sánchez, P. J. (2024). «La filosofía del encuentro: el valor de la persona en M. Buber». *Acontecimiento* (153), 13-16.
- Han, B.-C. (2020). *La desaparición de los rituales: Una topología del presente*. Trad. A. Ciria. Barcelona: Herder.
- Martín Velasco, J. (2025). *El encuentro con Dios: Una interpretación personalista de la religión*. Edic. Pedro José Grande Sánchez. Madrid: Ápeiron Ediciones.
- Taylor, C. (2014, 2015). *La era secular*, 2 vols. Barcelona: Gedisa.

¿QUÉ HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO?

JOSÉ MARÍA VEGAS

Profesor del Instituto Teológico de San Juan Crisóstomo de San Petersburgo

He querido titular este texto parafraseando el conocido libro de Viktor Frankl, *El hombre en busca de sentido*, porque la búsqueda de lo sagrado es una de sus formas privilegiadas. Lo expreso en forma de pregunta porque tras la búsqueda de sentido, también de lo sagrado, late una determinada autocomprensión, que puede ser muy variada, pues también lo sagrado se puede entender y buscar de modos diversos.

1. LA BÚSQUEDA DE SENTIDO

Si el hombre busca un sentido a su vida es porque su existencia está abierta, no definida desde el principio y es él mismo el que debe definirla, orientarla, darle un sentido. Esta convicción, que pusieron furiosamente de relieve los existencialistas¹ es, en realidad, algo sabido desde la antigüedad, y ese, creo yo, es el sentido verdadero del *êthos* griego, como carácter adquirido o segunda naturaleza. El ser humano aparece en el mundo crudo, sin hacer, su naturaleza silvestre le es insuficiente (a diferencia de lo que sucede con los otros seres vivos), y tiene que cultivarla. Su carácter cultural no es otra cosa que, por esa pobreza inicial, estar forzado, además de a cultivar la tierra (la técnica), a cultivarse a sí mismo (la ética) y a dotarse de contenido, de sentido².

Por otro lado, si el ser humano busca sentido, significa que ese sentido existe. Aunque sea verdad que «la sed no prueba la fuente» (y es posible a veces morir de sed), también lo es que la sed es la prueba del agua, pues no se sentiría su carencia si no existiera y no hiciera, en consecuencia, falta. Si a veces el hombre siente que ha perdido el sentido de su vida, y lo siente como una grave carencia, y puede que no lo encuentre (tal vez, por buscarlo donde no se encuentra), y llegue a la conclusión pesimista y desesperada de que la vida no tiene sentido, todo esto es porque ese sentido existe, ya que nadie en su sano juicio se desespera por carecer de algo que no existe en absoluto, que es una quimera innecesaria³.

El carácter cultural (abierto, no concluso) del ser humano, que lo fuerza a buscar un sentido a su vida, tiene no solo un significado técnico y moral, sino también religioso. La Biblia lo afirma explícitamente: «Dios al principio hizo al hombre, y lo dejó en manos de su propio albedrío» (Sir 15, 14). Por eso, la experiencia religiosa se expresa sobre todo como camino: desde el «sal de tu tierra» (Gn 12, 1) a Abraham, pasando por la experiencia del Éxodo, y hasta la llamada al seguimiento de Jesús a sus discípulos. Y si es camino, es también búsqueda y riesgo: ni a Abraham se le dice de entrada a dónde tiene que ir; ni Jesús, al decir «sígueme», dice hacia dónde se dirige. Se trata de una llamada muy alejada de esa concepción infantiloides de la religión como mera búsqueda de seguridades. Así pues, la cultura tiene también un sentido religioso: el culto, en el que el hombre busca comunicarse con Dios.

1. Un botón de muestra: «La vida no tiene sentido, a priori. (...) Les corresponde a ustedes darle un sentido, y el valor no es otra cosa que ese sentido que ustedes eligen». J.-P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*.

2. Por poner un ejemplo sencillo, el vestido, no creo, como hacen los nudistas, que lo natural sería ir desnudo como los animales (aunque el clima en general lo impida), por la sencilla razón de que los animales no van desnudos, sino vestidos de manera natural: su piel es su vestido, mientras que los seres humanos vamos vestidos de manera cultural.

3. Cf. V. Soloviov, *La justificación del bien*, Prefacio: «Concepción preliminar del sentido moral de la vida». Salamanca, Sígueme, 2011, págs. 19-32.

2. LA «NUEVA» BÚSQUEDA DE LO SAGRADO

Por lo dicho, la búsqueda de lo sagrado es el modo más radical de la búsqueda de sentido, porque no se trata de la búsqueda de un sentido parcial, propio de cada segmento de actividad, de cada etapa de la vida, sino del sentido radical que responde a la pregunta por el origen y fundamento de todo, por el fin último y, en definitiva, por el sentido del universo entero, del puesto en él del ser humano, y del destino de uno y de otro, que bien podríamos llamar salvación.

Si hablamos de una «nueva» búsqueda de lo sagrado es porque el ser humano (o al menos, una parte muy significativa de la humanidad) durante un tiempo ha dejado de buscar el sentido radical de su vida, de su historia y de su mundo en el ámbito de lo sagrado. Son muchos (individuos, escuelas, ideologías, orientaciones vitales...) los que han prescindido de él como lugar de sentido, considerando que se trataba de algo alienante, irreal, enemigo del verdadero sentido de la existencia humana en el mundo.

Esta tendencia, expresada con distintos grados de radicalidad, ha sido típica del antropocentrismo moderno, que ha hecho de lo sagrado algo, primero, paralelo y marginal, y después, directamente, nocivo e inhumano. La búsqueda de sentido se ha orientado, en consecuencia, hacia dimensiones puramente inmanentes, como la ciencia, el progreso, la reforma o la revolución social.

Si se da una «nueva» búsqueda de lo sagrado es bien posible que sea por el fracaso, en lo referente al sentido último, de ese antropocentrismo inmanentista, que ha abocado a un utopismo desfondado y, a la postre, a diversas formas de existencia alienada, como han mostrado desde muy diversos puntos de vista pensadores como Husserl, Heidegger, Adorno y Horkheimer y la legión de los posmodernos. La pérdida de la trascendencia acaba abocando a una existencia exclusivamente centrada en el bienestar material: una especie de hedonismo de masas, en el que los grandes representantes de esta cultura moderna y posmoderna, liberales y socialistas, difieren solo en los medios, pero coinciden en los fines, sencillamente, porque no puede haber otro fin, que limitarse a tratar de agrandar siempre más nuestros graneros⁴.

4. Cf. Lc 12, 13-21.

Algunos abogan por resignarse a ese hedonismo pequeño burgués (a veces revestido de ínfulas de «progresismo»): esta sería, simplificando mucho, la posición posmoderna. Otros se instalan en el pesimismo, que se refleja en posturas tan distantes como el «solo un dios puede salvarnos» de Heidegger⁵, o el «un pensamiento que no aboca a la trascendencia es un pensamiento que se decapita a sí mismo⁶» de Horkheimer, y la alusión a la resurrección de la carne⁷ de Adorno, pero que consideran (Heidegger con su característica ambigüedad, con claridad, los representantes de la Escuela de Fráncfort) referencias dirigidas a la nada (y de ahí el pesimismo, que es algo así como la aceptación del sinsentido).

En todo caso, estos autores han hecho de profetas a su pesar, porque no han sido pocos los que, ante el vacío de sentido, han encaminado su búsqueda en la dirección de lo sagrado.

3. LO SAGRADO COMO PROMESA DE GRATIFICACIÓN

Como en la tradición occidental de la que venimos el cristianismo ha sido una parte esencial, y la deriva antropocéntrica e inmanentista ha partido en gran medida de la impugnación del mismo, es lógico que muchas de las «nuevas» búsquedas de lo sagrado se hagan al margen de (y, en ocasiones, en abierta oposición a) la tradición cristiana.

Como es sabido, muchos se han dirigido al extremo oriente, aunque sin excluir otras posibilidades, como el chamanismo amerindio, mezclando con frecuencia, no siempre con mucho criterio, tradiciones heterogéneas. La insatisfacción por el deseo de mero bienestar material, que provoca estrés para conseguirlo, frustración si no se consigue, y muchas veces vacío interior cuando se consigue, han llevado a superar el estrés con la búsqueda de paz interior, la frustración con concentración y dominio de sí, el vacío provocado por las cosas materiales, con nuevas formas de gratificación y satisfacción espiritual.

Sin negar los indudables valores que estas búsquedas y ocupaciones tienen, que pueden rescatarnos del estrés y la neurosis, creo que el hombre que

5. M. Heidegger, Entrevista en *Der Spiegel*, n. 23/1976.

6. M. Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 124.

7. T. Adorno, *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975, pág. 369.

hay detrás de estas búsquedas, no se distingue en lo fundamental del hombre individualista típico del antropocentrismo moderno, que sigue plenamente vigente en nuestra sociedad postindustrial. Es verdad que el hastío del mero bienestar material, al que, de todo modos, no renuncia, y de la sociedad del ocio superficial, le lleva a buscar una especie de *complemento vitamínico* con ciertas dosis de profundidad, que le ayuden a encontrar un cierto equilibrio interior, pero esto se hace de manera libre, sin vinculación (o sin vinculaciones fuertes) con ningún grupo religioso, con el rechazo explícito de toda mediación institucional y de todo dogma. Cada uno debe *construirse* su propia visión religiosa, según sus gustos y necesidades personales. Es lo que se ha llamado «religión a la carta». Así pues, junto al individualismo se da un marcado subjetivismo (moral y religioso), en el que no es posible distinguir la verdadera experiencia religiosa de todo tipo de prácticas más o menos esotéricas, que buscan, sobre todo, la satisfacción subjetiva. Este subjetivismo es el complemento a la vez necesario y contradictorio del positivismo, que ocupa la esfera de la racionalidad y la ciencia. El positivismo que solo reconoce «hechos» desnudos y niega la realidad objetiva de todo valor, crea con su ciencia un mundo cómodo, el mundo del bienestar, en el que el individuo despliega su subjetividad, creadora de valores, que no pretenden validez objetiva, sino solo la propia satisfacción⁸. Soloviov se refiere a algo similar a esto y lo llama «amorfismo moral», y lo identifica con el subjetivismo, porque lo reduce todo al propio yo, a la propia autoconciencia, a la propia actividad, rechazando la validez de toda mediación objetiva⁹.

La búsqueda de lo sagrado así entendida (individualista y subjetivista), en el fondo deja a un lado la existencia de Dios, que puede ser imaginada de cualquier forma o de ninguna. Puede entenderse como persona o como energía positiva, en sentido teísta, panteísta o politeísta, o como se quiera. Como indica el psiquiatra y teólogo Manfred Lütz «podría ser cierto y grato que las personas que creen en Dios poseen mayor confianza en sí mismas y quizás padecen asimismo menos miedos. Mas eso no nos

dice nada de la existencia de Dios. No deberíamos excluir sin más que también el auto-engaño verosímil puede ir acompañado de una robusta salud psíquica (...). Quien se decidiera a creer en Dios en razón de los positivos efectos de higiene psíquica de la fe no creería en Dios, sino en la suma importancia de su propio bienestar»¹⁰.

Esto es lo que explica que en esta búsqueda de lo sagrado quepa de todo: elementos del cristianismo, el chamanismo, el budismo, el hinduismo y todo tipo de prácticas esotéricas, como el espiritismo, la magia y técnicas curativas o pseudo curativas como el reiki. El movimiento de la Nueva Era es un buen exponente de esta búsqueda.

En un breve artículo publicado en Rusia traté hace años de explicar las cuatro antítesis que hacen, por un lado, de la verdadera religión (especialmente el cristianismo) y, por el otro, de la magia y similares actitudes por completo contrapuestas y contradictorias: i) búsqueda de la transcendencia en la religión; de fuerzas inmanentes escondidas en la magia; ii) fe como confianza y relación interpersonal (según el par buberiano Yo-Tú) en la religión; actitud técnica (manipuladora, según el par Yo-ello) en la magia; iii) exigencia moral, en la religión; y promesa de satisfacción en la magia y similares; iv) gracia (que diviniza al hombre por iniciativa de Dios) en la religión, y búsqueda de poder y autoafirmación en la magia¹¹.

Hace todavía más años, tratando de valorar el movimiento de la Nueva Era, comparándolo con el cristianismo, me apoyé en los valores que hay en el fundamento de uno y otro¹². Esto nos puede servir para la valoración de esta búsqueda de lo sagrado centrada en la satisfacción subjetiva. En el cristianismo, los valores axiales son los *personales*. Es la realidad personal la que define a Dios y al hombre, a sus relaciones mutuas. Por el contrario, en el mundo de Acuario los valores dominantes son los *vitales*: es del mundo de la vitalidad de donde se toman los

8. Cf. J. M. Vegas, «El valor de una sociedad... ¿con (qué) valores?», en A. Bellella (ed.), *Consagrados para la vida del mundo*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 2021, págs. 83-93.
9. V. Soloviov, *op. cit.*, págs. 27-28.

10. M. Lütz, Dios. *Una breve historia del Eterno*, Santander, Sal Terrae, 2009, pág. 32.
11. Cf. J. M. Vegas «Religia – eto ne magia, magia – eto ne religia», *Raduga. Katolicheski katekheticheski Journal*, 2009. N.º 2, págs. 2-7. Una versión en español puede leerse en Academia.edu: https://www.academia.edu/39651184/Religion_y_magia_esp?sm=b&rhid=37546678052 (Academia.edu).
12. Cf. J. M. Vegas, *El desafío de la «Nueva Era»*, Madrid, Publicaciones Claretianas, 1994, págs. 48-74.

referentes de comprensión de la realidad, del hombre y de Dios. Esta búsqueda de lo sagrado representa una nueva versión de la metafísica panvitalista. Frente a la comprensión del devenir de la vida humana y de la historia como una creciente personalización, en estas místicas vitalistas se propone una progresiva trascendencia de la dimensión personal en la dirección de una unidad transpersonal y totalizante en la que la irreductible identidad personal acaba desapareciendo. Se explica que, en estas nuevas búsquedas de lo sagrado, la inclinación al panteísmo sea más que frecuente.

El panteísmo todo lo engulle y reduce la individualidad espiritual (la persona) a la limitación que pone el cuerpo al sujeto cognoscente, idéntico en todos los hombres. Por otro lado, el panteísmo tiene irremediabilmente al pandemonismo, al no tener más remedio que admitir en el seno de «lo divino» lo irracional, la contradicción, la causa del dolor, incluso como mera apariencia. Y, como condición, tiene que poner en la cúspide a los valores vitales. De esta forma, el panteísmo, por el trámite del pandemonismo, desemboca en el panvitalismo: lo «divino» se concibe como algo dinámico, ciego, despojado de las notas de la conciencia, del amor, de la bondad. Lo que se llama amor aquí no es, en realidad, más que un sentimiento empático de identificación con el todo, de confusión con él, en el que la conciencia individual se disuelve. No es, pues, verdadero amor, que consiste en un acto lúcido del yo, por el que, permaneciendo sí mismo, afirma al amado, sin fusión ni confusión. En el panteísmo es evidente que la dimensión personal resulta imposible, para el hombre y para Dios. La relación religiosa no puede, en consecuencia, entenderse como una verdadera relación interpersonal de amor.

Un ejemplo meridiano que vale para resumir las características antropológicas de esta búsqueda de lo sagrado (individualismo, subjetivismo, vitalismo, impersonalismo) es la frecuente creencia en la reencarnación, que se toma prestada de las religiones orientales. Es una forma de responder al reto de la muerte, que es la piedra angular o de escándalo de toda utopía soteriológica. Y es en parte coherente con este inmanentismo de corte panteísta: si dominan los valores vitales, también se reedita la comprensión cíclica del tiempo, y toda trascendencia no puede ser otra cosa que el retorno al ciclo vital. El impersonalismo de la creencia en la reencarnación tiene dos componentes esenciales: *el desprecio del cuerpo*, que se reduce a ser como el

envoltorio que usamos un tiempo, nos desprendemos de él y luego nos revestimos de otro. No somos una «existencia incorporada», sino una especie de mónada energética que habita accidentalmente en un cuerpo que ni lo define ni es él. El segundo componente, el más decisivo, es el *vaciamiento de la relación*. Si emigro de este cuerpo (esa «una carne» de la que habla Génesis 2, 24 resultado de las dos carnes del padre y de la madre unidos por el amor sexual) y luego me revisto de otro, significa que mis relaciones no son parte esencial de mi yo. Mis padres y hermanos, mis amigos, la mujer o el hombre que he amado, mis hijos... son accidentes que dejo atrás, que no me constituyen, ni me definen, ni dejan huella, pues en la próxima reencarnación no quedará nada de ellos.

Esta apropiación individualista y occidental de la reencarnación oriental es una deformación consumista de su verdadero sentido. El oriental siente la reencarnación como una maldición de la que desea liberarse para alcanzar el Nirvana. En esta «nueva» búsqueda de lo sagrado la reencarnación es como una avaricia del disfrute: una vida no es suficiente para gozar, así que buscamos el placer pleno a plazos, en una especie de consumismo multiplicado, pero en el que nunca se dará esa ansiada plenitud.

4. LO SAGRADO COMO BÚSQUEDA DE SEGURIDAD

Al hablar de «lo sagrado» pensamos en oriente y, a veces, en el cristianismo. Pero no olvidemos que el islam es la religión que más crece en el mundo. También entre nosotros. Lo que le sucedió al floreciente cristianismo del norte de África, la tierra de san Agustín en el siglo VII, puede suceder, si no está sucediendo ya, en la tierra de san Benito. Lo notable del caso es que además de la progresiva invasión musulmana, y la imposición de costumbres y leyes (la *sharí'a*) en determinadas zonas, como ciertos barrios de las principales ciudades europeas, este proceso ha encontrado un inesperado caballo de Troya en los partidos de izquierda. Es algo que no puede no producir perplejidad. Los que denuncian la religión (cristiana, claro) como opio del pueblo, protestan por las fiestas de la Navidad o la Pascua y la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y abogan por su eliminación, se declaran feministas, y proclaman la laicidad del estado, la liberación sexual, los derechos LGTBI, el «derecho» al aborto (entre comillas, porque no existe tal derecho), resultan encendidos defensores de las minorías musulmanas

(que son el polo opuesto a todo lo anteriormente citado), su derecho a la enseñanza del Corán en las escuelas, a la matanza de corderos sin condiciones higiénicas en la Fiesta del Sacrificio, y además suelen felicitar el Ramadán.

¿Es esto una conversión? ¿Es ejemplo de una búsqueda religiosa? ¿A qué se debe esta aparente contradicción? Siempre he pensado que era una incoherente expresión de fobia anticristiana. Y creo que algo hay de ello. Pero, siendo las contradicciones tan fuertes, es difícil entender que esa fobia justifique suficientemente esta extraña afición.

Algunos artículos de periódicos digitales de los primeros días de enero me han dado la clave que, creo, explica esta connivencia. El nuevo alcalde de Nueva York, Zohran Kwame Mamdani, socialista y musulmán, ha jurado su cargo sobre el Corán, y en el mismo acto de juramento ha afirmado: «Sustituiremos la frialdad del individualismo radical por la calidez del colectivismo». Aquí está, me parece, la fuerza de atracción del islam para estas izquierdas desnortadas tras la caída del Muro de Berlín. El islam es, en efecto, colectivista y enemigo de la libertad. El Dios de Mahoma, aunque tantas veces digamos que creemos en el mismo Dios, no es el Dios cristiano, aunque Mahoma se haya apoyado en el judaísmo y el cristianismo para construir la nueva religión. En ella, a diferencia del Dios bíblico, no hay espacio para la libertad. Es ciertamente un mono-teísmo, pero no trinitario como el cristiano (en el que en la unidad se conserva y se salva la diferencia y la relación, y en eso consiste el verdadero amor), sino «monárquico» (y tómese esta palabra en su sentido etimológico, no político). La creación es un proceso necesario (ahí están los grandes filósofos musulmanes, Avicena y Averroes, para testificarlo), y el hombre no es imagen de Dios, y por tanto no es persona, sino solo siervo. El islam es determinista, como lo es gran parte de la izquierda, por mucho que se les llene la boca de palabras como libertad y progreso.

El colectivismo no da lugar a la verdadera libertad, como no lo da tampoco el individualismo subjetivista, pero que es un atributo que solo puede residir en el individuo y es el fundamento de su dignidad. En este sentido, aunque puedo molestar a

algunos de nuestros lectores, creo que el socialismo no es libertad (tanto menos lo es el comunismo), y la igualdad proclamada (con razón) se parece demasiado a un uniformismo burocrático (y esto, claro, ya sin ella, pues en el aparato burocrático están los *apparatchik* privilegiados y, luego, todos los demás).

Nos encontramos ante una nueva forma de impersonalismo, que es lo que puede explicar la extraña connivencia de la afición a lo esotérico y las simpatías hacia el islam.

Yo, que creo que los cristianos tenemos la obligación de amar a los musulmanes y, por amor de ellos, anunciarles el Evangelio (lo que, contra lo que se suele pensar, no es algo imposible), confieso que no tengo ningún deseo de que el islam se extienda entre nosotros. Y creo que hay que estar vigilantes, para que no haya un nuevo Don Julián colectivo que, mientras arrasa con la herencia cristiana de occidente, abre las puertas a esta religión colectivista que engulle todos los espacios de la vida social.

5. LA BÚSQUEDA PERSONAL Y PERSONALISTA DE LO SAGRADO

Hay naturalmente otra búsqueda *nueva* de lo sagrado, pero que no es nueva porque sea reciente, sino porque porta en sí la novedad del que hace nuevas todas las cosas (Ap 21, 5). Tal vez los cristianos nos hemos adormecido o hemos envejecido, pensando que vivimos en una tierra ya cristiana y que no hay nada que buscar. Pero eso no es cierto. El cristianismo es camino y, como decíamos al principio, un camino abierto, que requiere valentía y capacidad de riesgo. Es, además, un camino en dos direcciones, porque aquí no solo el hombre busca a Dios, sino que es Dios el que está a la búsqueda del hombre, y lo ha encontrado en Cristo. Pero eso no nos ahorra a nosotros la obligación de buscarlo allí donde se lo puede encontrar, que es, precisamente en Cristo: «buscad a Dios mientras se deja encontrar» (Is 55, 6).

Pero ya me he excedido mucho de los límites que se me impusieron, así que aquí dejo solo apuntada esta otra búsqueda de lo sagrado, en clave personalista y que nos hace personas. 

¿MODA, TENDENCIA O DESPERTAR ESPIRITUAL?

Qué dice el cine español de los últimos 10 años

NINFA WATT, STJ

Universidad Internacional de La Rioja

¿Hay un resurgir espiritual en nuestro tiempo? ¿Es una moda? ¿Es tendencia? ¿Supone un despertar religioso? Y, lo más importante: ¿es un hecho auténtico, significativo y duradero? Difícil responder de forma simple a un fenómeno complejo. Solo el paso del tiempo puede indicar si un acontecimiento es pasajero, fruto de la moda, o un proceso asentado en una determinada dirección.

En este sentido, ¿qué indica el cine que se estrena y el cine que se ve? ¿Es significativo a la hora de aportar luz a estas cuestiones? Para sacar alguna conclusión, haremos un breve repaso por las películas españolas estrenadas en los últimos diez años —entre 2016 y 2025— que abordan temáticas religiosas o espirituales en sentido amplio, sean documentales o películas de ficción, y con distintos estilos y perspectivas. Esto sin olvidar que cualquier película que trate un tema profundamente humano, sin cerrarse expresamente a la trascendencia, aporta una dimensión espiritual desde la que puede ser recibida.

10 PINCELADAS PARA 10 AÑOS DE CINE ESPIRITUAL ESPAÑOL

2016. Comenzamos la década con *Luz de Soledad y Poveda*, dos largometrajes dirigidos por Pablo Moreno, máximo referente en España de una producción cinematográfica con temática que hasta entonces solo llenaba con éxito en Europa la italiana *Lux Vide*. Se trata de dos biografías, dos biopics sobre santa Soledad Torres Acosta y san Pedro Poveda respectivamente, fundadores ambos de instituciones religiosas. Venían precedidas por *Un Dios prohibido* (2013), sobre los mártires claretianos de Barbasro durante la Guerra Civil. La capacidad de realizar películas muy dignas con presupuestos ajustados y

la buena acogida por parte del público, traspasando fronteras, ha propiciado la continuación del camino iniciado con otras cintas sobre testigos de la fe —en su mayor parte fundadores— como *Red de libertad* (2017), sobre sor Helena Studler; *Claret* (2020), sobre san Antonio María Claret; *Petra de san José* (2021); sobre la fundadora de las Madres de los Desamparados; *La sirvienta* (2022), sobre santa Ana Vicenta María López y Vicuña; o la próxima, ya en 2026, *Las locas del obelisco*, un drama histórico basado en hechos reales que narra la lucha por la dignidad y la justicia de mujeres del siglo XIX.

2017. *Converso* es un documental en primera persona, pues el propio director y guionista aparece también en la película. Se sitúa desde una visión no creyente o agnóstica, y parte del desconcierto de David Arratibel ante los cambios observados en su propia familia. Primero su hermana, después su cuñado, y su madre, y su otra hermana... Cada uno de ellos vive un proceso de transformación que cambia la forma de pensar, sentir y vivir a medida que va descubriendo la fe y una nueva felicidad. Por eso, bajo el juego de palabras del título 'Converso' (persona convertida; 1.ª persona del singular del verbo conversar: converso, hablo, dialogo), el director se propone intentar comprender en qué consiste esa supuesta conversión que lo desconcierta y sobre la que se pregunta. Al mismo tiempo, desea tener todas esas 'conversaciones' pendientes con los miembros de su familia, y lo hace delante de la cámara con una honestidad y respeto destacables ante el testimonio de la fe.

2018. *El mayor regalo*, Juan Manuel Cotelo, es una película originalísima, con las peculiaridades de su director, también actor en la película. Con mezcla de géneros y estilos, entrecruza ficción y documental: una leve trama de ficción y un potentísimo testimonio de perdón de los más variados personajes

reales de diversas partes del mundo. Todos han vivido experiencias traumáticas y han respondido a ellas con el mayor regalo, el del perdón. El director de *El sudor de los ruseñores* (1998), *La última cima* (2010), *Tierra de María* (2013), y *Footprints: El camino de tu vida* (2016), estrenará *Leonas* en 2026, sobre el amor y la protección de la infancia.

2019. *Hospitalarios: Las manos de la Virgen* es de nuevo un documental estrenado en salas, dirigido por Jesús García Colomer. Muestra las peregrinaciones al santuario de Lourdes de miles de hombres y mujeres de todo el mundo cargados de dolencias y enfermedades. Junto a ellos, quienes hacen posible este acercamiento vivido desde dentro, en un hermoso testimonio de generosidad, dignidad y entrega.

2020. *Corazón ardiente*, dirigido por Antonio Cuadri y Andrés Garrigó es un documental ficcionado sobre la historia y el presente de la devoción al Corazón de Jesús. Este tipo de documentales teológicos, especialidad de Goya Producciones, tiene una clara intención catequética, pero este fue estrenado en salas de cine con aceptación por parte de un público abiertamente confesional.

2021. *Vivo*, documental de Jorge Pareja, cuenta cuatro historias reales de personas que han tenido una experiencia de encuentro personal con quien han descubierto que está 'vivo' y les ha cambiado la mirada y el modo de enfrentar la vida. Producida por el movimiento español Hakuna, muestra testimonios de procedencias muy diversas que desembocan en el descubrimiento de la fe. El éxito de taquilla prolongó su presencia en las salas de cine más allá de lo previsto antes de saltar a las plataformas y proyectarse a nivel internacional.

2022. *Llegaron de noche*, de Imanol Uribe, es una coproducción española y colombiana que narra el asesinato de Ignacio Ellacuría, otros cinco jesuitas y dos mujeres de la Universidad Católica de El Salvador, en 1989. Dentro de la intriga judicial y política que supuso el asesinato, se subraya la unión entre la fe, la oración y el servicio a los más pobres, en busca de la justicia, la dignidad y la paz de la comunidad de jesuitas.

2023. En *Teresa*, la directora y guionista Paula Ortiz adapta a la pantalla la obra teatral de Juan Mayorga *La lengua en pedazos* (2014), que tuvo un notable éxito en los escenarios. A partir de textos de santa Teresa, se ficciona un diálogo entre Teresa de Jesús y un inquisidor. En el cine, contando con la soberbia actuación de Blanca Portillo y Asier Etxeandia,

Paula Ortiz crea una obra poética, cargada de simbolismos que, a través de la belleza busca un camino para adentrarse en el misterio de la espiritualidad. Tanto la cineasta como el dramaturgo se acercan a la personalidad de la santa desde una perspectiva no creyente pero abierta a la hondura y a la sorpresa del mundo del espíritu con sumo respeto, admiración y dignidad.

Por otro lado, ese mismo año se estrenó *Libres*, un sorprendente documental sobre la vida contemplativa dirigido por Santos Blanco. De gran belleza visual, presenta de forma testimonial la vivencia diaria de hombres y mujeres de vida monástica de distintos lugares de España y de diversas procedencias. El testimonio sencillo de su día a día, las motivaciones de su opción fundamental, el contacto con la naturaleza y su vida interior se convierten en puerta para la interioridad.

2024. *Los destellos*, de Pilar Palomero, afronta con enorme sensibilidad el tema de la vida y la muerte y el sentido de todo ello. La muerte como parte de la vida resitúa a los personajes y recoloca sus planteamientos vitales.

2025. *Los domingos*, de Alauda Ruiz de Azúa, ha sido la sorpresa cinematográfica del año con un tema ciertamente sorprendente que provoca el diálogo y la reflexión más allá de la sala de cine. Cuenta el proceso de una joven en pleno discernimiento vocacional para entrar en un convento de clausura, y las reacciones que se provocan en su entorno.

Este breve recorrido, que no pretende ser exhaustivo, es una simple muestra. Hay muchas más películas religiosas o espirituales en la década, pero la mención de éstas, traídas al recuerdo, es suficiente para nuestra reflexión¹.

1. El libro *Una mirada esperanzada. 25 años de cine religioso en España*, de Juan Orellana Gutiérrez de Terán, publicado por EDICE en 2025, recoge todas las películas con temática religiosa estrenadas en las salas de cine de España en el primer cuarto del siglo XXI —no únicamente las españolas—. En su brevedad (100 págs.), aporta datos e información interesantes al respecto, puesto que incluye las producciones extranjeras y, por tanto, lo que ha llegado a los espectadores en las salas de cine. La gráfica sobre la evolución del número de estrenos de cine religioso en España (ver pág. 85) desde el año 2000 es muy significativa, y se convierte en exponencial en los últimos diez años.

PRIMERAS CONSTATAIONES

A la vista de los datos, de las películas producidas y de su entorno, se observan algunas constantes que merecen ser subrayadas:

- 1.^a El creciente número de películas que tratan temas explícitamente religiosos, algo impensable décadas atrás en el cine español. Más aún si se incluyen los documentales, modalidad que marcó un insólito pistoletazo de salida pocos años antes de la década que nos ocupa, en 2010, con *La última cima*, de Juan Manuel Cotelo. Este documental presenta la figura de Pablo Domínguez, sacerdote madrileño que murió en la montaña, su gran pasión, después de alcanzar la última cima y dejar tras de sí un testimonio entusiasmante de vida cristiana y sacerdotal. Las cifras alcanzadas en taquilla desbordaron en su momento todas las previsiones y, sobre todo, se abrió un camino seguido por otros para hablar abiertamente de Dios y sus testigos en la pantalla grande.
- 2.^a La presencia de películas, con acercamiento explícito a lo religioso o al misterio espiritual del ser humano, nacidas desde una perspectiva, también explícita, no confesional o agnóstica. Así sucede en *Converso*, *Teresa* o *Los domingos*. Las tres ofrecen, con lenguaje cinematográfico, una mirada fresca, profunda y sugerente, no contaminada por la visión y el lenguaje 'oficialmente religiosos'.
- 3.^a El nacimiento de productoras y distribuidoras con un propósito fundacional de contribuir a la creación y difusión de películas con un contenido que abarca un amplio marco: desde lo más confesional y hagiográfico —para un público 'convencido' de antemano—, hasta el interés por los valores del humanismo cristiano —para un público más amplio y abarcador—. Priman en este caso los valores humanos, sociales, culturales, espirituales en general, que incluyen la dimensión religiosa. Así encontramos Bosco Films, con Lucía González Barandiarán enfocada en la distribución y producción de cine con mensajes inspiradores y de valores, buscando un impacto positivo en el espectador; Stellarum Films/ Contracorriente Producciones, dirigida por Pablo Moreno y responsable de numerosos largometrajes mencionados; Infinito+1, del director, actor y productor Juan

Manuel Cotelo, que además crea abundantes contenidos para internet y series documentales testimoniales con repercusión internacional como *Hagan lío* o *Te puede pasar a tí*; European Dreams Factory, distribuidora fundada por Filomeno Martínez Aspe y vinculada a compañías de exhibición con el propósito de difundir películas de valores cristianos; Karma Films, la primera distribuidora nacida desde comienzos de siglo con un objetivo semejante; Goya Producciones, productora presidida por Andrés Garrigós, que también desde comienzos de siglo produce para la gran pantalla, para televisiones y para el mercado del DVD contenidos explícitamente católicos, unidos a plataformas de cine de valores, religioso o familiar.

- 4.^a La creación de festivales cinematográficos u otras iniciativas, como el Festival Internacional de Cine Educativo y Espiritual de Ciudad Rodrigo (FICEE), hoy FICCI-ON, con la misma orientación, dirigido por Pablo Moreno y promovida por Kinema 7; la Semana de Cine Espiritual, puesta en marcha en Barcelona por Peio Sánchez y replicada en numerosas diócesis españolas con notable éxito; el Festival de Cine Católico Internacional, etc.
- 5.^a La presencia activa de productores, distribuidores y actores españoles del ámbito cristiano en espacios internacionales creados para dialogar sobre cine y fe, como los eventos paralelos vinculados a la Berlinale, por ejemplo, en ediciones recientes.

Estas constataciones hablan con claridad de que el interés por el cine espiritual en España es un hecho, real y creciente.

ALGUNAS REFLEXIONES PARA COMPARTIR

A partir de aquí podemos sacar algunas conclusiones para responder a las preguntas iniciales: ¿hay un despertar espiritual en el cine español en los últimos diez años?

Recordemos brevemente la *Teoría de la espiral del silencio* de la politóloga alemana Elisabeth Noelle-Neumann (1916-2010) sobre cómo la percepción de la opinión pública puede influir en el comportamiento de los individuos. De forma simplificada, esta teoría se basa en dos presupuestos, uno psicológico y otro sociológico. El primero afirma que todo

ser humano desea ser reconocido, acogido, valorado, aceptado; por tanto, tenderá a obrar de modo que reciba ese reconocimiento. El segundo, que en cada contexto histórico y cultural hay opiniones y visiones del mundo bien vistas y generalmente aceptadas, mientras que otras están mal vistas, no 'políticamente correctas'. La manifestación pública de las 'bien vistas' provoca aplauso, aceptación, adhesión; la formulación de las 'mal vistas' provoca rechazo público, exclusión de quien las expresa. Esto, independientemente de que el planteamiento sea verdadero o falso, correcto o incorrecto, justo o injusto, bueno o malo.

La unión de ambas vertientes, la psicológica y la social, hace que nos inclinemos a manifestar en voz alta las opciones que pensamos serán aceptadas, y callar las mal vistas para evitar el rechazo o ser etiquetados negativamente. Como resultado, unas ideas, las 'bien vistas', se amplifican y multiplican, mientras otras, las 'mal vistas', entran en una espiral de silencio hasta desaparecer en el ámbito público, en el que cada vez tienen menos presencia e influencia, aunque internamente permanezcan vivas en grupos cada vez más minoritarios.

Para que esta tendencia se invierta, se requiere que alguna persona con relevancia social o autoridad moral en cualquier otro terreno exprese como algo positivo alguna de las realidades silenciadas. Así, la espiral del silencio se frena y, si el impacto es considerable, puede invertirse la dirección de la espiral y empezar a ser acogida de forma creciente la realidad hasta entonces silenciada. De ese modo, quienes compartían la idea pero no la expresaban, se atreven a adherirse a ella públicamente y contribuyen de este modo a su multiplicación con efecto social.

Aplicada la teoría de la espiral del silencio al tema que nos ocupa, cabría pensar que en el mundo del cine —como en otros—, en la España de los últimos diez años ha empezado a resquebrajarse la espiral del silencio en el que estaba sumida la espiritualidad. Hay quienes se atreven a embarcarse en proyectos que apuntan en esa dirección, en ocasiones con una valentía y arrojo considerables. Está dejando de ser tabú, 'se puede' hablar de Dios y de espiritualidad en el cine, y hay público que desea verlo. El hecho es que hay películas, productoras, distribuidoras e iniciativas que cubren en la actualidad un campo insospechado, al menos de forma tan explícita: el de la espiritualidad.

¿Puede llamarse a esto «despertar» de la espiritualidad en el cine español? Se puede. Al menos

supone un cambio real y paulatino en la dirección de la espiral del silencio. Curiosamente, junto a ese despertar —tal vez por la nefasta polarización vigente en nuestra sociedad— se despierta también una contrarreacción de sectores religiosos que cuestionan desde una ortodoxia unívoca hasta los más pequeños detalles no ajustados a lo bienpensante desde una doctrina supuestamente inquebrantable. También este fenómeno es digno de estudio y reflexión. ¿Pertenece Dios a algún grupo o institución, de modo que nadie puede acercarse a Él fuera de los límites previstos y previsibles? ¿Hay quien está legitimado para repartir carnés de aceptación en el camino de búsqueda de Dios y del sentido de la vida? No nos referimos con esto a un razonable discernimiento, sino al prejuicio que puede imponerse desde perspectivas opuestas, ambas prejuiciosas.

Invertida la espiral del silencio, hay otro factor para tener en cuenta: la ignorancia en temas religiosos o espirituales tan extendida en las nuevas generaciones, de modo que no se produce rechazo ante realidades sobre las que no se tiene ninguna referencia. No hay experiencia ni conocimiento previo y, por tanto, no hay prejuicio ni predisposición al rechazo por pura indiferencia. Muchos son *tabula rasa* en cuestiones de espiritualidad, y pueden acoger sin reservas la novedad que llega a sus vidas.

Por otro lado, las corrientes crecientes de despertar religioso conviven con otras de sentido contrario, deseosas de borrar cualquier atisbo de humanismo cristiano de la cultura occidental. Eso forma parte de la diversidad cultural y social, lo que no disminuye la relevancia de lo novedoso y creciente del despertar religioso.

Y AL FINAL, ¿QUÉ?

Dicho esto, queda lo que puede ser más importante de todo, además de constatar la autenticidad o significatividad perdurable de los fenómenos descritos, más allá de lo numérico:

Si es verdad que hay un despertar religioso, si es cierto que hay un interés nuevo o renovado por la espiritualidad, ¿qué estamos dispuestos a hacer *con* y *por* las personas que se acercan, aunque sea entre luces y sombras («para que busquen a Dios aun a tientas y puedan encontrarlo», Hch 17, 27), al camino de la espiritualidad? ¿Nos quedaremos, sin más, observando el fenómeno? Al final, y mirando al futuro, ¿qué? 

LO SAGRADO EN MARÍA ZAMBRANO

El delirio primordial, la revelación de lo divino, la reviviscencia de lo sagrado a la sombra del nihilismo

NUNZIO BOMBACI

Istituto Teologico San Tommaso-Messina

No es la idea de Dios, la idea de una persona sagrada que se encuentra en todos los tipos de religión, sino más bien la idea de lo sagrado en general¹.

1. LA RAZÓN POÉTICA

El compromiso intelectual de María Zambrano atraviesa buena parte del siglo XX: sus primeros escritos de cierta relevancia, que se remontan a los años treinta, se pueden incluir en la amplia «literatura de la crisis» vivida por Europa entre las dos guerras mundiales, mientras que las últimas obras se publican en los años ochenta, al volver del larguísimo exilio. La reflexión de la autora se pone en constante confrontación con múltiples corrientes de pensamiento: además del raciovitalismo del maestro Ortega y Gasset, hay que mencionar la tradición orfíco-pitagórica, el estoicismo, Spinoza y, entre las filosofías contemporáneas, el personalismo y el existencialismo. Además, en lo que se refiere, en particular, a la reflexión sobre la religión y lo sagrado, deben destacarse las sugerencias extraídas de diversas expresiones de la cultura popular española, el estudio del gnosticismo y de la mística (no solo de los grandes carmelitas españoles, sino también del sufismo islámico).

Doña María propone una nueva declinación de la razón. Se trata de la *razón poética*², órgano de

una investigación filosófica capaz de adentrarse en las profundidades abisales de lo real, que, a su juicio, gran parte de la *razón racionalista* ha descuidado. Por el contrario, la razón poética hace al filósofo solidario con las vicisitudes de sus semejantes, en cuanto —como ha puesto en relieve, en el estoicismo, Séneca³— es una razón creativa, materna, misericordiosa, la cual puede guiar a cada hombre en el camino que lo conduce hacia la apropiación de su ser auténtico, ofreciéndole una cierta *luz* y un cierto *tiempo*.

Para María Zambrano, como para Xavier Zubiri, la «cuestión del ser» no constituye el interrogante filosófico fundamental. En otras palabras, el ser no es el *primum movens* de la filosofía, ya que es una respuesta a esa pregunta. Se trata de la respuesta formulada por el pensamiento griego ante el misterio de la realidad, es decir, a lo *sagrado*⁴ «que todo lo concede», instancia primera y última en la que también se arraigan las diversas formas de la *poiesis* humana. Entre ellas, la religión, la poesía y la filosofía surgen de la exigencia humana de poder vivir apropiándose de un espacio, disponiendo de un tiempo propio, es decir, adquiriendo el señorío sobre un tiempo que pueda ser atravesado, que no sea la obsesiva reiteración de lo idéntico, «cadena y condena».

1. M. Mauss, *Les fonctions sociales du sacré*, en *Oeuvres I*, Éditions de Minuit, Paris 1968 (trad. personal). Ed. española: *Las funciones sociales de lo sagrado*, en *Obras*, Barral, Barcelona 1970.
2. A. Savignano, *María Zambrano. La razón poética*, Comares, Albolote-Granada 2005 (*María Zambrano. La ragione poetica*, Marietti 1820, Genova-Milano 2004). Cfr. *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*, E. Revilla (ed.), Editorial Trotta, Madrid 1998.

3. M. Zambrano, *El pensamiento vivo de Séneca (Presentación y antología)*, Losada, Buenos Aires 1940; ed. más reciente: Alianza Editorial, Madrid 2026.
4. Id., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, México 1955. Entre las ediciones más recientes menciono: Alianza Editorial, Madrid 2020.

2. DE LO SAGRADO A LO DIVINO.

LA IM-PIEDAD DEL HOMBRE MODERNO

Gracias a la religión, el hombre logra una primera liberación del «delirio de persecución» padecido en los orígenes, es decir de la opresión que le provoca una realidad que lo supera, lo atrae y lo rechaza, en cuanto *fascinans et tremendum*: lo sagrado. Para María Zambrano, las manifestaciones de tal delirio podrían imaginarse en modalidades no disímiles a ciertas psicosis delirantes descritas por la psiquiatría actual. Lo sagrado originario precede a toda distinción, todo orden y relación, así como a cualquier lenguaje. La persecución de lo sagrado es, por tanto, coextensiva a la infancia de la humanidad. El hombre que está sujeto a ella es todavía *in-fans*. Lo sagrado mismo es innominable, aunque en las teogonías se alude a ello con palabras como Caos, Noche, Lleno. Como se ha dicho, lo sagrado es la instancia que «todo lo concede» pero, en su ambivalencia, también puede destruir. Tal misterio suscita angustia en el ser humano. Lo sagrado está unido a un lugar determinado, es mudo pero lanza señales al hombre, con el fin de atraerlo hacia sí.

A veces el vínculo con lo sagrado es considerado por Zambrano como *religatio/religación*, siguiendo la estela de Xavier Zubiri, autor que en ocasiones ella cita. Para Zubiri, el *ser religado —religatum esse—* es el significado primario de la *religio*. Se trata de una dimensión constitutiva, de la «raíz fundamental» de la vida humana. Más que «arrojado» entre las cosas, el hombre está ligado originariamente a lo sagrado: se trata de un «vínculo hacia atrás», de una *re-ligio*, precisamente⁵. En las páginas del filósofo vasco es evidente la referencia crítica al *estado-de-yecto* (*Geworfenheit*) que para Martin Heidegger es inherente a la existencia humana.

Con la intención de establecer una forma de relación con lo sagrado y «llegar a un acuerdo» con él, el hombre pone en práctica el *sacrificio*, entendido como acción y lenguaje sagrado. De este modo, comienza a liberarse de esa persecución, de la continua angustia de quien se siente visto por mil

ojos sin poder, a su vez, ver. Sin embargo, la religión centrada en el rito no es suficiente para un ser que quiere vivir plenamente su vida, ordenar en formas definidas su espacio y, sobre todo, quiere *ver*.

La respuesta a estas exigencias ineludibles es la epifanía de lo divino, como se puede observar en el mundo griego. Aquí la imaginación mitopoética de los poetas configura lo divino en una pluralidad de dioses, formas puras que se manifiestan en la luz. Lo sagrado es oscuridad y caos, lo divino es en cambio «transparencia» y «presencia» de alguien con el cual el ser humano puede ponerse en relación. Para la autora, cada cultura se caracteriza en primer lugar por la «configuración» asumida por lo divino con respecto al hombre y por las modalidades de relación entre dioses y hombres que ella considera posibles. A veces el hombre se ha sentido perseguido también por los dioses, aunque precisamente la manifestación de lo divino a partir del Caos de lo sagrado le haya ofrecido la liberación del aún más grave delirio de persecución sufrido en los orígenes, así como la posibilidad de tener a *alguien* como interlocutor y la posibilidad de entenderse a sí mismo como existente ante una instancia superior.

En la luz diáfana de lo divino, poblada de figuras que ahora es posible reconocer y nombrar, el hombre griego puede comenzar a ver las cosas y darles un nombre, apropiarse del espacio, darle un orden: un orden a la convivencia con los demás, una disciplina a las facultades creativas que él posee dentro de sí y que pueden expresarse ahora en las formas peculiares del arte. Por lo tanto, la epifanía de lo divino es una primera respuesta a la indigencia de un ser ávido de luz, como es el hombre. Sin embargo, este no solo quiere ver, sino que aspira también a *conocerse a sí mismo*. En Grecia se realizan entonces las condiciones para que surja la pregunta sobre el ser del hombre, inicialmente disimulada (en Tales y los presocráticos) por la pregunta sobre el ser del cosmos. El *filósofo* se interroga sobre el ser del hombre, y con tal fin se desvía —en virtud de un acto de violencia que ejerce ante todo sobre sí mismo— del *asombro* suscitado por las cosas, en el cual queda envuelto el poeta. Para María Zambrano, la filosofía occidental tendría su origen en esa forma de violencia, más que en el *thaumazein* del cual escriben Platón y Aristóteles, respectivamente en el *Teeteto* y en la *Metafísica*. En su opinión, esta última actitud fundamental sigue siendo prerrogativa del poeta.

5. Cfr. X. Zubiri, «En torno al problema de Dios», en *Revista de Occidente*, n. 149, 1935; *El hombre y Dios*, Alianza Editorial, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1984 (ed. más reciente en Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri Madrid 2012).

Por lo tanto, la filosofía realiza un recorrido diferente al de la poesía, y así no logra hacer justicia a la complejidad del ser humano⁶. La época moderna hace manifiestas de modo dramático las consecuencias de la separación de la filosofía de la poesía y de las tradiciones sapienciales en las que se ha expresado el *pathos* de la condición humana. El sujeto solipsista del idealismo moderno representa el resultado del recorrido realizado en Occidente por la corriente hegemónica del pensamiento filosófico. El hombre del idealismo —concebido esencialmente como «sujeto de conocimiento»— ya no es capaz de comunicar y comunicarse al otro por sí mismo, y esto se muestra, en primer lugar, en su relación con lo divino. El hombre occidental no se ha limitado a negar lo divino, viviendo *etsi Deus non daretur*, sino que ha llegado a «matar» a Dios, con la intención de apropiarse de sus prerrogativas. En la modernidad tardía ya no reconoce al Otro en lo divino y, para María Zambrano, en esto consiste su *impiedad*, pues la *piedad* es saber «tratar adecuadamente con el otro»⁷.

El vacío dejado por lo divino —que no solo se ha eclipsado, como ha ocurrido en otros lugares de la historia, sino que ha sido «matado» por dicho tipo humano— no es vivido por el hombre como pura negatividad, sino como amenaza, ilimitada potencia destructiva: *Vernichtung* en lugar de *Verneinung*. Para la autora, la Nada destructiva así entendida es más real que nunca, porque es precisamente la modalidad con que lo sagrado —Realidad primera y última, como se ha dicho— vuelve a perseguir al ser humano cuando este ya no es capaz de tratar con lo divino, y lo induce a convertirse él mismo en agente de violencia y destrucción.

3. LA TAREA DE LA FILOSOFÍA EN LA ÉPOCA DEL NIHILISMO

El hombre que vive «a la sombra del nihilismo» sufre la crisis espiritual más grave de su historia: ha roto su relación con lo divino, ni siquiera es capaz de crear nuevas formas o estilos de vida que

permanezcan en el tiempo. Ya no sabe tratar con el otro ni tampoco con las fuerzas destructoras que siente ante todo en la profundidad de su propio ser, en sus *entrañas*, diría María Zambrano. La disolución y la «deshumanización» de las formas en la literatura y las artes del siglo xx —puesta en relieve también por el maestro Ortega y Gasset⁸— es para ella un fenómeno revelador de este peculiar clima histórico. El hombre ya no es capaz de convivir. La violencia que impregna la historia del siglo xx —sobre todo en una Europa que está en *agonía*⁹, pero no puede morir— atestigua esta impotencia radical del ser humano.

Para Zambrano, en la hora de la crisis —cuando, según Paul Ricœur, se percibe por todas partes que «il y a de l'intolérable»¹⁰— el pensamiento filosófico debe realizar una conversión radical, ofreciendo su servicio al hombre concreto y prestando atención a la voz que se eleva desde el *pathos* de su indigencia espiritual. Por lo tanto, la filosofía debe reconocer, entre otras cosas, la imposibilidad de realizar ese ideal de *apatía* que en el pasado a veces ha perseguido. La filosofía propuesta por la autora —que, como se ha dicho, hace uso de la razón poética— establece un diálogo asiduo con la poesía y el arte. Solo así asume el *esprit de finesse* capaz de escuchar aquellas «razones del corazón» que la razón, por sí sola, no conoce. Una filosofía así concebida se pone al servicio de la vida humana y se revela como *inteligencia de la piedad*¹¹. En verdad, está animada por una piedad que se detiene precisamente en las expresiones del humano que tienden a sustraerse a la investigación conducida por la razón analítica y discursiva, como el *sueño* y el *delirio*, en los cuales el hombre parece «salir del surco» (*de-lirare*) constituido por el ámbito de lo que es compartido, por el «mundo común» al cual, ya en las palabras de Heráclito, se atiene el hombre

6. M. Zambrano, *Filosofía y poesía*, Publicaciones de la Universidad Michoacana, Morelia (México) 1939. Ed. más reciente: Fondo de Cultura Económica, México 2016.
7. Id., «Para una historia de la piedad», *Lyceum*, n. 17, vol. 5, 1949, ahora en *La Cuba secreta y otros ensayos*, Endymion Ediciones, Madrid 1996.

8. J. Ortega y Gasset, *La deshumanización del arte*, Revista de Occidente, Madrid 1925. Ed. más reciente en Austral Editorial, Madrid 2016.
9. M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Sudamericana, Buenos Aires 1945. Ed. más reciente en Alianza Editorial, Madrid 2023.
10. P. Ricœur, *Mounier philosophe*, en VV.AA., *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier. Hier et demain. Pour un cinquantenaire*, Seuil, Paris 1985, págs. 219-230.
11. E. Housset, *L'intelligence de la pitié. Phénoménologie de la communauté*, Éditions du Cerf, Paris 2003.

cuando está despierto.

El sueño y el delirio constituyen la «región en sombra» de la vida humana y la reflexión de María Zambrano no puede descuidarlos, ya que pretende llamar al pensamiento filosófico a su responsabilidad frente a la existencia humana en su integridad. Se trata de un pensamiento tan comprensivo que presta atención al sueño, al delirio y a cada vivencia demasiado a menudo liquidada por el sentido común como «irracional» y que aspira en cambio a «entrar en razón». El pensamiento es la forma de vida más noble solo cuando toma en cuenta todos los fenómenos del ser humano, ya que es «logos que debes repartir bien por las entrañas», como advertía Empedocles, para la autora «el más trágico» entre los filósofos presocráticos.

Doña María considera que, aunque en el hombre el *sentir* precede al *pensar*, el ejercicio del pensamiento es condición de un vivir que sea mucho más que un simple «dejar pasar la vida» y de una auténtica *convivencia*, o sea del ineludible «tratar» no solo con el prójimo, sino también con cada ser cuyo estatuto ontológico es diferente del humano. Precisamente cuando el hombre ha advertido una irrenunciable disparidad ontológica entre sí y el Otro —es decir, una divinidad que se iba revelando a partir de la oscuridad abismal de lo sagrado— en él la *piedad* encontró la posibilidad de su expresión original. Esta actitud fundamental caracteriza la relación de cada hombre con lo divino y con todo ser cuya condición existencial o cuyo estatuto ontológico son diferentes de los suyos.

En la madurez tardía, la escritura de la filósofa andaluza en torno a las múltiples declinaciones de la *piedad* —en busca de un *saber sobre el alma*¹²— aparece entrelazada de densos simbolismos, ya que se adentra en dichas regiones más oscuras de la vida humana, sobre todo en el sueño. El sentido del sueño solo puede ser comprendido desde una perspectiva fenomenológica, liberada por la común precomprensión que no le reconoce ningún coeficiente de realidad. En el sueño, es más, el hombre está privado del «señorío del tiempo» y sufre como nunca la realidad, ante todo la que yace en el abismo de

su propio ser. Se trata de la realidad que no se deja iluminar por el resplandor de la conciencia, radicalmente diferente a ella, y que marca en lo más profundo al ser humano. Esta realidad abismal emerge precisamente en el sueño y en el delirio, invocando la *pietas* del pensamiento. Se trata del abismo que, en el hombre, responde al abismo no revelado de lo divino, a ese «Dios desconocido» que permanece en la calaña de su misterio incluso cuando el hombre ha aprendido a «tratar con los dioses», erigiendo templos y ofreciendo sacrificios en su honor. Si presta atención a la *voz abismal* de las entrañas, el hombre advierte que los dioses de cualquier religión positiva no agotan el horizonte de lo divino y que su vida no se desarrolla ante ellos. El ser humano comprende entonces su condición de criatura que vive «a la sombra del Dios desconocido».

Para la autora, esta conciencia puede madurar sobre todo en la mujer: respecto al hombre su sentir opone una menor resistencia a la llamada del Dios desconocido. La mujer —como «esclava de lo divino»— se ha percibido a sí misma como *alma*, es decir, como pasión absoluta de lo real. Por su parte, el hombre es propenso a un sentir muy diferente, ya que se ha percibido a sí mismo, sobre todo en la modernidad europea, como *espíritu creador*, como ser que crea (de la nada, a semejanza del Dios en el que había creído) su propia historia, una historia marcada, especialmente en el siglo xx, por una violencia desmesurada.

Al reconocer a la mujer tal sensibilidad, María Zambrano considera que el pensamiento propuesto por las *mujeres filósofos* puede prestar un servicio de máxima importancia al ser humano, ya que puede ayudarlo a comprenderse no tanto como «sujeto trascendental», sino como alma, es decir criatura que percibe la trascendencia de lo divino —del Dios desconocido— respecto a los dioses de toda religión histórica. En la estela de Antígona¹³, tal criatura no participará de una historia marcada por la violencia, ya que observará la ley no escrita (la Ley, sin más) que sobrepasa toda legislación positiva y prescribe de manera ineludible la *pietas* respecto a todo ser vivo. 

12. M. Zambrano, *Hacia un saber sobre el alma*, Losada, Buenos Aires 1950. Ed. más reciente en Alianza Editorial, Madrid 2019.

13. Id., *La tumba de Antígona*, Siglo XXI, México 1967. Ed. más reciente en Alianza Editorial, Madrid 2019.