

SER HOMBRE ESPIRITUAL, HOY

ARMIDO RIZZI

El Espíritu sopla donde quiere y como quiere. Su versatilidad no está ligada a modos ni a modas culturales, ni está determinada en definitiva por las vicisitudes que marcan y arrugan el rostro público de la historia. Pero nuestra responsabilidad con el Espíritu no puede sustraerse de la observación de esos signos, de la atención a esas indicaciones que nos transmite la historia de los hombres entre los que se nos ha dado vivir. El hombre espiritual no sabe con certeza dónde lo agarrará el Espíritu ni adónde lo llevará; pero tiene que intentar saber dónde esperarlo, dónde espiar su paso dentro del hoy de la convivencia humana. *En este sentido* se puede hablar de un «hombre espiritual, hoy». Señalando las tareas que nos aguardan, podremos delimitar los lugares donde esperar al Espíritu; trazando el mapa de nuestras indigencias y de nuestras preocupaciones, podremos señalar la geografía de la invocación y de la disponibilidad a su acción. *Veni, pater pauperum!* Añadamos que, dada la profunda diversidad de las configuraciones culturales más importantes del presente, tendremos que limitar nuestra reflexión al hombre occidental. Se trata de una opción y por tanto de una limitación; pero si pecamos en ello, estamos también convencidos de que será una vez más por exceso, por demasiada ambición. Con esto ya hemos dicho que el carácter de las páginas siguientes, más que descriptivo, ha de ser proyectivo y propositivo. No pretendemos narrar cuáles son los fenómenos y movimientos que se presentan en la actualidad como manifestaciones del Espíritu, sino más bien indicar en qué dirección hemos de comprometernos para solicitar su presencia y sus frutos. Procederemos por etapas. Describiremos en primer lugar la situación cultural del presente como situación de «crisis» radical. Indicaremos luego unos cuantos tipos de respuesta que se proponen como antídoto contra la crisis en nombre de la fe. Y en tercer lugar, sobre este doble trasfondo -la crisis y las respuestas- dibujaremos los que nos parecen que son los rasgos más destacados de una experiencia espiritual de hoy para el hombre occidental.

1. La situación del ser occidental contemporáneo: la crisis y su significado

Es casi un lugar común de los historiadores de los últimos decenios afirmar que, si los años 60 marcaron para las naciones de occidente la cima más alta del desarrollo (económico y, por consiguiente, social y cultural), los años 70 han estado caracterizados por la aparición de las crisis. *Crisis energética*, de la que el símbolo más elocuente y directamente experimentable es la reducción de la producción de petróleo, pero que también tiene mucho que ver con gran parte de la reducción de materias primas, según un calificado pronóstico a medio plazo (unos pocos decenios); como efecto casi inmediato, la *crisis económica*, debida al descenso consiguiente en la producción, sobre todo en sectores que hasta ahora iban prosperando, como el del automóvil; la *crisis ambiental y ecológica*, con el descubrimiento de los daños que la aplicación de las tecnologías avanzadas iban causando en la trama natural, desde la vida vegetal hasta el propio organismo humano. Era toda la perspectiva de una civilización la que empezaba a cuestionarse; de esa civilización que parecía crecer y progresar con promesas ilimitadas sobre el trinomio ciencia-técnica-capital. Pero en el transcurso de unos pocos años también se ha visto arrastrada por los acontecimientos otra perspectiva de civilización, que parecía haber conquistado rápidamente terreno como esperanza alternativa, como modelo antitético a la sociedad tecnológica y capitalista: la utopía del comunismo de inspiración marxista. Las derrotas externas y sobre todo la aparición de desgarradoras contradicciones internas obligaban con la misma rapidez y a menudo despiadadamente a arriar esta bandera, prolongando la lista de las crisis con una más, la «crisis del marxismo», y dejando en barbecho el terreno de las esperanzas, sobre todo de las esperanzas juveniles. Pero ¿por qué iba a seguir en barbecho ese terreno? Un acontecimiento de importancia mundial como el concilio Vaticano II ¿no había roturado recientemente ese campo sembrando en él con profusión las semillas de una renovación? Pues bien, todo el agua que ha ido pasando bajo los puentes de la historia desde que acabó el concilio atestigua precisamente que esta propuesta de renovación se ha convertido sólo en muy pequeña parte en patrimonio y en matriz de la conciencia común. Si es cierto que tuvo un efecto clamoroso, lo ha sido en lo que se refiere al mundo religioso y cultural de la catolicidad; en otras palabras, también ha sido éste un efecto de crisis, que ha afectado a modelos y a esquemas pluriseculares; un efecto que ha venido a sumarse -y no casualmente- a los ya señalados; lo que realmente hermana a los tres fenómenos considerados -crisis del capitalismo, del marxismo, del catolicismo- ha sido su procedencia desde dentro, la aparición de dificultades que estuvieron anidando largo tiempo en oculto, la explosión de problemas que estaban sin resolver, de tensiones que no se habían aplacado, de divisiones que no acababan de recomponerse. La crisis viene desde dentro. Y afecta a algo de lo que el catolicismo, la sociedad capitalista y el marxismo son tan sólo elementos, momentos recíprocamente conflictivos pero también solidarios. Es difícil «decir» -o sea, hacer pasar de la intuición tumultuosa y sobrecargada de sentido a la formulación precisa y bien articulada- cuál es el sujeto lógico y real de esta crisis; pero la frecuencia y el énfasis con que se habla de ella en los últimos años no puede liquidarse como si se tratase de una costumbre retórica ni atribuirse por entero a la industria cultural. Se habla de crisis de los Valores, de los Fundamentos, del Sentido, del Sujeto, de la Razón, de la Civilización..., en donde lo que más sale perdiendo es la mayúscula inicial, signo de carácter absoluto, es decir, de transcendencia y de unicidad, más aún que las variantes y que la misma analogía de contenido de cada una de las voces. De manera que, aunque se especifica que la Civilización en cuestión es solamente una civilización particular (llamada «cristiana» o «platónico-cristiana» o,

con una expresión más restringida, «cristiano-burguesa»), esa precisión no elimina el dato fundamental de que esa es la civilización del occidente, por lo que su crisis es para nosotros una crisis axiológica general.

Pero no basta esto. El carácter absoluto de la civilización occidental no pertenece sólo al orden de lo vivido, en el que toda colectividad siente y vive como absoluto el sistema de valores sobre el que se basa. Quizás por primera vez en la historia del hombre se ha tratado de una civilización que se ha tematizado a sí misma como la portadora por excelencia de los valores, oponiéndose a las demás como lo verdadero a lo falso o, al menos, como lo perfecto a lo imperfecto. Se trata, pues, de una civilización mono-teísta, es decir, que excluye la pluralidad de los principios no sólo dentro de sí, sino también fuera, reduciendo la totalidad de lo real a un principio único, que identifica con el suyo. La «civilización cristiana», que es ahora objeto de crisis, es por tanto la visión global y unitaria de la naturaleza, de la sociedad, del individuo, centrada en torno al eje del Dios único. Es visión al mismo tiempo especulativa (sistema de pensamiento) y ético-normativa (sistema de valores), que tiene en la religión (sistema simbólico-cultural) su horizonte envolvente. De este universo al propio tiempo real, lógico y ético (*ens, verum et bonum convertuntur*) Dios es la garantía, en la doble acepción del que ofrece una seguridad y del que exige la garantía en nombre de todos. Según la primera acepción, Dios es el que da un sentido al mundo, el que con su presencia creadora y providencial hace del mundo la patria del hombre, en donde éste se siente amparado, llevado por una fuerza amorosa y misteriosa, y no lanzado a merced de sí mismo y de las vicisitudes alternas de la suerte. Habitación del hombre, el mundo es además el libro en donde él lee la fidelidad de Dios, o con la admiración llena de asombro de sus fenómenos o a través del estudio meditativo de sus leyes. Pero Dios es también el que pide garantías para que la trama de las relaciones interhumanas corresponda a la estructura ordenada del cosmos, que él ha puesto y gobernado. Las leyes de la naturaleza encuentran así su correspondencia en las leyes de la conducta individual y social; allí estructuran el ser, aquí dirigen el deber-ser, apuntando a la realización de un orden individual y social que refleje el orden natural. El orden dice armonía, unidad hecha variedad, en donde cada uno tiene su función y su lugar; y dice jerarquía, porque una variedad sin nexos en subordinación engendra caos y pérdida de unidad. Bajo la mirada vigilante del mismo Dios creador-providente y legislador-juez, el hombre contempla la unidad del mundo y edifica la unidad dentro de sí, en la ordenada gestión de sus propias facultades y recursos, y alrededor de sí, en la relación del bien intersubjetivo. Esta imagen que acabamos de reproponer en forma sumaria y simplificada atraviesa toda la historia de occidente, con momentos de gloria y momentos de peligro, pero con una continuidad substancial que resiste incluso en contra de sus aparentes o parciales negaciones y por debajo de ellas. Su apoteosis efectiva es la edad media y su cima especulativa solitaria es Hegel; en medio, todo un camino de montaje y desmontaje de alguna que otra pieza, de deconstrucción y recomposición de alguna que otra parte que no acaba de funcionar debidamente. El propio marxismo, en su inspiración utópica, se mueve dentro de esta lógica de la vocación fundamental del mundo a la unidad; lo que pasa es que, en vez de considerar esa unidad como ya dada en sus estructuras, la concibe como futura, como el resultado de toda la evolución histórica vecina ya a su desenlace final; y en vez de considerar como factor suyo al Dios trascendente, ve su motor en la figura prometeica (trascendente-inmanente) del género humano auto-productor. Esta unidad de sentido del mundo, reflejada en una unidad de pensamiento y fundamento de una unidad de conducta, es la que constituye el objeto global de la crisis. Entonces, es evidente que esa crisis no ha explotado de pronto. Hace ya más de un siglo que se anunciaba.

Su lejano profeta fue Nietzsche. El éxito del que desde hace unos veinte años está gozando la obra de Nietzsche, liberada de lecturas instrumentales, se debe a la extraordinaria sintonía entre el lector de hoy que vive la crisis y las páginas del filósofo que la anunció. «Dios ha muerto»: es al mismo tiempo grito de angustia y de liberación; expresa a la par la pesadilla de un universo vacío que ha dejado de ser «mundo», un cosmos unitario y familiar, y el gozo de poder construir otros «mundos», en la libre expresión de la fantasía y del juego. Son las dos caras del «nihilismo»; el derrumbamiento de los valores sobre los que ha crecido la tradición occidental es la *pars destruens* de un nuevo situarse frente a las cosas, que renuncia a componerlas en una unidad de sentido, pero que las acepta en la variedad caleidoscópica de sus apariencias, o mejor dicho, de su aparecer y desaparecer. El pensamiento nihilista es «un cierto tipo de discurso empeñado en dudar de la absoluta necesidad del texto establecido en el mundo, en desacreditar la justificación de lo que existe, en encontrarse fallos en el tejido de la realidad, en llevar hasta su más alto grado las contradicciones de la llamada sabiduría, en desaprender lo que se consideraba como lo mejor que se había aprendido» 7, a fin de reaprender una sabiduría más elemental y antigua, la que conocían los primeros griegos y el Qohelet: la sabiduría del *carpe diem*, del cuerpo que vive sin perspectivas de infinito, que sabe convivir con lo contingente y lo provisional, con lo infundado y con lo mortal.

Pero si Nietzsche anticipó el movimiento de la crisis, ha sido sobre todo Heidegger (el «segundo Heidegger») el que ha captado el proceso en acto y el que ha señalado su raíz. Lo positivo que, según Heidegger, provoca la crisis de la civilización occidental es la «voluntad de poder» que, anidando ya entre los pliegues de esta civilización, alcanza su plenitud virulenta en la tecnología contemporánea. En efecto, ¿cuál es la esencia de la tecnología sino el dominio integral del hombre sobre las cosas, reducidas a puros datos y materiales de su acción? Este dominio lo ha hecho posible la ciencia, esto es, aquella forma del saber que, apartando todo tipo de consideraciones cualitativas y axiológicas, sustituye el sistema cósmico de la realidad por un sistema puramente formal de nexos lógicos, que permite precisamente la intervención activa del sujeto operador.

La verdad de las profecías de estos y de otros filósofos no sólo coincide claramente con la coyuntura apocalíptica que ha determinado la carrera de armas nucleares y la extensión del hambre en el mundo, sino que tiene una actuación capilar en el apocalipsis diario de la cultura: desde la cancelación progresiva de las huellas de sentido todavía

presentes en los modelos tradicionales de comportamiento hasta la difusión de modelos sustitutivos inducidos por la impalpable violencia de los medios de comunicación social; desde la pérdida de identidad individual hasta los síntomas tan frecuentes de ingobernabilidad social.

Debemos sin embargo evitar dos errores. El primero es el de dar al término «crisis» una acepción primordialmente psicológica, que incluye el desgarramiento y el sufrimiento de la conciencia. El malestar que produce es más bien ontológico-social, es la subversión del sistema cultural, que encuentra un reflejo y un eco experiencial en el sufrimiento psíquico, cuando se da. Que realmente está repercutiendo este eco nos lo dice la difusión de fenómenos como la droga, el aumento de suicidios, el recurso a las técnicas psicoterapéuticas, etc.; pero se trata de un eco inferior a la crisis, ya que ésta lo abarca como el todo a sus partes. Una pareja que rompe su matrimonio después de un año de convivencia o que va en busca de fórmulas como el triángulo o la doble-pareja (intercambio de *partners*), puede también hacerlo sin especiales sufrimientos o incluso con cierta satisfacción; pero la situación objetiva que testimonia es la de una crisis en la pareja como imagen de existencia, como referencia y equilibrio vital del individuo.

El segundo error sería considerar la crisis en una clave exclusivamente destructiva; tiene por el contrario una indudable «productividad». En primer lugar porque no está dicho que todo lo que está muriendo merezca sobrevivir, y que todos los espacios que se van abriendo al vacío estén perfectamente ocupados. Y además, porque en el fondo forma parte de la crisis una autoconciencia positiva de sí misma, que ve en la caída del Sentido, en el derrumbamiento de los valores, la premisa para el amanecer de un hombre nuevo.

Esta positividad se presenta bajo dos figuras principales: la proyectividad omnicomprensiva y el vitalismo ligado a la corporeidad. Por otra parte tenemos la extensión de la intencionalidad tecnológica a todos los campos de lo real; lo mismo que la técnica, negando operativamente el valor intrínseco de la naturaleza, la somete integralmente a la intervención humana que le da forma y función (el objeto, la mercancía), así también la libertad proyectiva, quitándole a toda figura de valor (individual y social) su dignidad intrínseca, hace de ella un producto cultural, cuya verdad es la funcionalidad. De este modo la acción humana se ve liberada de toda medida externa; sigue estando condicionada por los datos con que trabaja y que intenta manipular, pero sólo saca de sí misma el sentido y la norma de esa manipulación. La segunda figura positiva que brota de la crisis es el hombre capaz de sintonizar con el mundo a través de la vibratibilidad del cuerpo, del redescubrimiento de lo instintivo, que durante tanto tiempo han estado reprimiendo el racionalismo y el moralismo. Se habla expresamente de vuelta al paganismo, sobre todo en la forma de «politeísmo» o de afirmación de la pluralidad irreductible de los principios y de los significados que forman el nervio de la realidad. Proyectividad integral y corporeidad instintiva son, en más de un sentido, realidades antitéticas; pero las conjuga, en nombre de la «libertad», el rechazo de un sentido superior del que alimentarse, de un orden único al que conformarse, de un principio normativo al que adecuarse; en una palabra, el rechazo del mono-teísmo como civilización total.

¿Puede aceptar la fe cristiana este rechazo sin renegar de sí misma? ¿Es posible una experiencia espiritual que no rechace en bloque la crisis, sino que la «asuma» compartiendo la suerte del hombre contemporáneo, la «atreviese» para abrir también en ella caminos de salvación que recorrer y que indicar?

2. Algunas respuestas de la fe

No cabe duda de que la fe cristiana se ha enfrentado con la crisis. Y ha elaborado en el período posconciliar varias respuestas que se han perfilado con su propia fuerza y eficacia de convicción. Se ha venido proponiendo un estilo de experiencia espiritual que, a través de tesis y de antítesis, se enfrenta con el cambio de conciencia que ha producido la crisis de los valores tradicionales. La calidad de estas respuestas que hemos de reconocer y sus limitaciones que hemos de destacar, prepararán el despliegue de una figura distinta de hombre espiritual, que trazaremos en la parte última y la más importante de nuestra reflexión.

a) La primera reacción consistente frente al declive de los valores tradicionales fue la teología de la secularización y la espiritualidad del «hombre adulto» que de allí se deducía. Pero reacción no es aquí el término exacto; se trataba más propiamente de asumir aquel declive, de bautizar esa crisis. Aquí se reconocían sus orígenes remotos y profundos en la misma revelación bíblica. Relacionando orgánicamente la «civilización cristiana» con el modelo agrícola de sociedad, la teología de la secularización ponía de relieve la recepción de (y la connivencia con) motivos no sólo extrabíblicos, sino en antítesis con la experiencia del antiguo y del nuevo testamento. El sentimiento de pertenecer a la naturaleza y la consiguiente pasividad ante ella; el revestimiento de un sentido religioso en las relaciones entre los individuos dentro de la sociedad y en las figuras institucionales que la estructuran (roles familiares, clases económico-sociales, transmisión de los modelos del comportamiento y del saber...); la sacralización del poder político (o eclesiástico-político) como expresión e instrumento del gobierno de Dios sobre el mundo humano: éstas son las supervivencias en el cristianismo de concepciones y de prácticas derivadas del mundo de las religiones naturales, ideologías que sostenían a la sociedad rural.

Pero se ha tratado en todo ello de un equívoco demasiado largo, que finalmente está disipando el avance ya generalizado de la sociedad industrial. Si este avance marca el ocaso irremediable de las religiones, el «eclipse de lo sagrado», lo cierto es que no hace más que desbrozar el terreno y preparar el campo para el anuncio de la fe cristiana. Efectivamente, ¿qué otra cosa es el «desencantamiento» del mundo, que Max Weber diagnostica como la característica más destacada de la sociedad industrial, sino el fruto maduro que nace del árbol de la doctrina bíblica de la creación? El mundo no es divino, no es sagrado; criatura de Dios, situado en una radical finitud y laicidad, ha sido puesto en manos del hombre como material para sus proyectos, como substancia plástica-natural y social-con que

modelar su propio mundo. El hombre señor de la naturaleza y de la historia: tal es el ideal humanista que ahora puede alcanzarse, pero también es un proyecto de antropología cristiana y un camino de espiritualidad.

La teología de la secularización ha recuperado sin duda para la conciencia de fe un punto característico de la revelación bíblica: la índole creatural del mundo. La afirmación de la trascendencia absoluta de Dios despoja efectivamente al mundo de aquella aureola de divino que lo envuelve en las religiones de naturaleza y lo confía a las capacidades de gobierno del hombre. Pero esta «secularización» del mundo es llevada en la teología homónima mucho más allá de lo que exige y permite no sólo la letra, sino ante todo el espíritu de la religión bíblica. En ésta el mundo está sostenido por la ordenación divina de la creación; y la acción humana sobre el mismo está llamada a inscribirse dentro de esa ordenación, con una actitud fundamental que, si no es ya culto de la naturaleza, es sin embargo respeto y acogida de la misma. El modelo de relación mundo/hombre en el que se inspira la teología de la secularización es más bien el homo *faber* de la sociedad industrial avanzada, para el que la naturaleza es solamente un almacén de materias primas y su conocimiento es instrumento de dominio («saber es poder»).

En la Biblia la creación es un *don de sentido*, que llega al hombre a través de las cosas y lo interpela; en el universo tecnológico el sentido es producción humana. Nos encontramos en dos horizontes irreductiblemente distintos en su aspecto positivo, aunque solidarios a la hora de denunciar la pertenencia y la subordinación del hombre arcaico (y de sus supervivencias en épocas más recientes) a la naturaleza divinizada. El optimismo humanista-tecnológico de los teólogos de la secularización se ha demostrado de corto alcance frente a la aparición de la crisis ecológica; pero ya había demostrado no tener mucha visión frente al sentido de la creación que se respira en cada página de la Biblia.

b) Un segundo intento de vivir la crisis como productividad para la fe cristiana ha sido su aceptación de la utopía y de la praxis política. Se trata del episodio que ha marcado profundamente a la generación del 68 y que ha significado para muchos jóvenes creyentes la posibilidad de devolver un sentido y un orgullo de vivir a la identidad interior en trance de desaparición.

La transcripción de la vida de fe en militancia política repite algunos de los temas de la teología de la secularización, en particular la contraposición fe/religión, en donde se remacha el carácter de activa responsabilidad que califica a la primera contra la inercia resignada que caracterizaría a la segunda. Pero en el punto fundamental hay una división entre el 68 y la secularización: ésta se centra en un juicio positivo de la sociedad industrial y de su gestión capitalista, mientras que aquélla insiste en la crítica de Marx al capitalismo y en la crítica de Marcuse a la industria. En consecuencia, cambia igualmente la postura ante la religión, que no es ya tanto la pasividad de las religiones respecto a la naturaleza, sino más bien la legitimación de la opresión de clase que hizo el cristianismo. Y cambia igualmente lo positivo de la fe: en vez de la intervención tecnológica para el dominio sobre el mundo, es la praxis revolucionaria para la transformación de la sociedad. Trans-formar: es decir, hacer pasar de la miseria del presente a la forma realizada del reino futuro de la libertad, de la prehistoria a la historia auténticamente humana, establecimiento del sentido total. El que este programa esté en Karl Marx en función de su ateísmo es algo que no parece que suponga una dificultad; la ideología atea puede desligarse del humanismo y de la metodología marxiana. Más aún, en la tradición bíblica encontramos, si no el fundamento, al menos un apoyo muy válido para la pasión revolucionaria. La liberación de Israel de Egipto, la denuncia profética de la injusticia, los atisbos mesiánicos del futuro y su realización germinal en las palabras y las acciones de Jesús, son algunas de las muchas páginas bíblicas que pueden inspirar y sostener una praxis política de cambio radical.

La exaltación de lo político, hasta hacer de él el elemento central de la experiencia de fe, no ha podido resistir el derrumbamiento de los modelos históricos en que se había inspirado. Esta caída no ha hecho más que poner de relieve el equívoco en que se basa la identificación entre fe y política, así como cualquier tipo de elevación de la política a la fe: la ilusión de poder realizar un mundo completamente humano a través de un cambio de estructuras; en otras palabras, de poder aplicar la categoría de totalidad orgánica a una realidad que es esencialmente inorgánica por estar atravesada de la variante inaferrable de la libertad. De este modo la exageración de lo político se sitúa en los antípodas de la experiencia de fe: mientras ésta es consciente de su propia impotencia y por eso mismo se entrega a la iniciativa del Espíritu, aquélla se fia por el contrario a la omnipotencia del deseo; mientras la fe sabe que el hombre es improgramable y que el bien es fruto de opciones siempre nuevas, la utopía política proyecta por el contrario un hombre definitivamente bueno.

El maridaje fe/política ha tenido el mérito de rechazar tanto el espiritualismo del alma beatífica como la lógica de dominio que subyace a la ideología tecnológica, reafirmando un sentido presente en la historia, un *telos* que la guía. Pero ha caído en el error de concebir ese *telos* como un organismo, de confundir la experiencia del sentido con la dialéctica como superciencia orgánica y la acción del Espíritu con los proyectos estratégicos. En lugar del discernimiento se ponía el «análisis correcto», la praxis dirigida por el Espíritu se veía limitada a la militancia. La reacción contra este estrangulamiento antropológico no tardaría en empezar.

c) Ya en los primeros años del decenio 1970-1980 se había empezado a hablar de renacimiento (o de persistencia) de la religión, desmintiendo las previsiones triunfalistas de los teóricos de la secularización. Pero la gran oleada vino en la segunda mitad del decenio, a fin de calmar las heridas producidas por la desilusión política. Los medios de comunicación participaron en esa inflación del fenómeno, pero lo cierto es que el fenómeno presentaba -y sigue presentando- su propia consistencia real.

Con una primera aproximación es posible reducir las formas de este revival religioso a dos orientaciones principales: la que se mueve en el cauce de la tradición cristiana (por ejemplo, los grupos carismáticos) y la que se inspira en las religiones del extremo oriente.

El elemento común a estas dos orientaciones es el alejamiento de la historia como lugar en donde se establece la polis, al menos tal como se configura en la civilización del occidente. Pero a la historia entendida como red objetiva de relaciones y de instituciones, corroída *ab intus* por la inautenticidad, el primer movimiento opone el culto de la interioridad y de la comunidad como área exclusiva de salvación, como espacio donde la interioridad puede exhibir sus dones; se repropone de este modo una experiencia de cierto sabor gnóstico, ya presente en algunas comunidades del nuevo testamento (como la de Corinto), que ve en las manifestaciones pneumáticas el signo por excelencia de la participación en la vida divina del Espíritu. La segunda orientación rechaza en la historia la contaminación de la técnica y propone un retorno al lugar inocente de la naturaleza (quizás en una emigración a los países de oriente), a la que abren acceso las técnicas de disciplina corporal.

Un juicio sobre este fenómeno resulta más difícil que sobre los anteriores, dada su variedad caleidoscópica. Pero parece imponerse una observación, al menos para quienes valoran las cosas a la luz de la experiencia de fe bíblica. El Espíritu mesiánico no crea lugares apartados y «especializados» de salvación, sino que desciende a dar sentido a los lugares donde se desarrolla la vida del hombre. Es verdad que renueva al sujeto humano; pero el sujeto bíblico, a diferencia del gnóstico, no es acósmico ni asocial, no se repliega en una salvación solitaria sino que se despliega en esa existencia redimida que es amor fraterno y buen uso de este mundo. Por otra parte, la salvación bíblica no procede de la naturaleza entendida como fuente incontaminada de fuerzas regeneradoras, en las que hay que sumergirse a través de disciplinas corporales y psíquicas. La naturaleza está bajo el signo de la redención y de la irredención del sujeto humano.

Esto no quiere decir que un retorno a los valores de la interioridad y a los ritmos de la naturaleza no represente una sugerencia de mucha importancia; pero si puede ayudar a remontar la cuesta psicológica de la crisis, no responde sin embargo a su provocación más esencial.

d) La respuesta más reciente que la fe cristiana opone a la crisis es la que adquiere forma en el pontificado de Juan Pablo II. La presencia de la crisis no sólo subyace a las intervenciones del pontífice, sino que se encuentra en él expresamente señalada y enérgicamente subrayada 25. Y la respuesta que él traza logra eludir tanto la tentación del interiorismo como la de la transferencia escatológica; tentación fácil, como nos enseña la historia, sobre todo para quien anuncia un mensaje de salvación en unos momentos de crisis. La salvación que propone Juan Pablo II es la del hombre en su historia de relaciones y de conflictos, la del hombre «concreto» 26. *Redemptor hominis*: en la capacidad de «reedificar humanamente al hombre» (Ungaretti) es donde se despliega el poder salvífico de Cristo, en la capacidad de hacerse todavía hoy y en forma victoriosa nuestro compañero de camino y de lucha.

Pero ¿de qué modo se realiza esta presencia? La línea de pensamiento y la práctica de gobierno de Juan Pablo II parecen confluir hacia una identificación dinámica entre Cristo y la iglesia, entre la presencia de aquél y la fecundidad histórica de ésta. No sólo eso; el pontífice vuelve a presentar la imagen sistemática de la iglesia, como espejo del orden de la creación y de la redención, exenta de la crisis y por eso mismo capaz de sanarla. La crisis tiene como sujeto al hombre moderno, en cuanto que éste se ha apartado del universo cristiano; la salvación consiste en la recuperación de ese universo, en el que Cristo y el hombre son los polos característicos.

El milagro de Juan Pablo II consiste en el hecho de ser tan extraordinariamente actual en su pre-modernidad. Pero, si no me equivoco, es algo distinto de lo que a él le gustaría. La recomposición del universo cristiano se hace simbólicamente en la persona (en cierta medida, en el personaje) del papa, pero no realmente en el cuerpo de la iglesia. Este cuerpo está minado por la misma crisis que destroza al mundo en que vive; la enfermedad del occidente no respeta a la iglesia que está en occidente. Las suturas impuestas esconden las heridas más bien que curarlas; y si alguna vez lo consiguieran, acabarían haciendo del organismo sano de la iglesia un cuerpo extraño a la sociedad enferma, sin capacidad de comunicación con ella.

Pero además, ¿se trataría realmente de un organismo sano? La unidad cultural y disciplinar ¿es acaso la forma más apropiada para expresar la fecundidad del Espíritu? El momento disolutivo de la crisis, si tiene que quedar superado en sus resultados de anarquismo, de individualismo, de separatismo, tiene también su propia aportación de verdad, al hacer aparecer el carácter polimorfo, articulado, de la unidad espiritual. La unidad del Espíritu no elimina la diversidad de los carismas, la unicidad del Señor no quita la pluralidad de los ministerios, la singularidad de Dios no excluye la variedad de las operaciones (1 Cor 12, 4 s). El monoteísmo no es un sistema teórico y práctico, ni el don de sentido impone una visión totalizante. Vivir y atestiguar la salvación en nuestros días es arrostrar la crisis con el rostro al descubierto; desafiándola, pero aceptando también su desafío y, si realmente existe, su enseñanza.

3. Líneas para una experiencia espiritual: en la crisis devolver su sentido a lo cotidiano

Las observaciones críticas que se han hecho a las respuestas que se han dado a la crisis en nombre de la fe cristiana trazan ya, como en negativo, una figura distinta de experiencia y de propuesta espiritual. En contra de la reducción antropocéntrica que amenaza a la teología de la secularización hemos reivindicado un «don de sentido» que se incluye y se manifiesta en la creación; pero a diferencia de las visiones que tienden a totalizarlo en un sistema de salvación actual o en un reino de salvación futura por conquistar con estrategias de acción, hemos afirmado el carácter no-orgánico del sentido tal como se da en nuestra historia. Por otro lado, si esta historia sigue siendo de todos modos el lugar de su manifestación, no es posible recorrer otros caminos que desvíen hacia otros sitios la búsqueda del sentido: la interioridad fuera de la realidad o/y un experimentalismo exótico.

Si traducimos positivamente estas observaciones -un don de sentido, no-orgánico, no-interiorista-, le asignamos a la experiencia espiritual un lugar que hoy está en el centro de la atención de las ciencias humanas y de la filosofía social:

la vida diaria. Vida diaria es el «mundo» (es decir, la trama de las relaciones con hombres y con cosas) que el sujeto agente describe alrededor de sí, es el diálogo entre el sujeto y la realidad que lo rodea, la experiencia que tiene de todo ello y las transformaciones que en ello realiza. Así pues, la vida diaria es anterior a las totalizaciones institucionales (tanto si son políticas como eclesiásticas); pero por otra parte resiste ante toda interiorización indebida por la que esas relaciones son (solamente o de forma predominante) una ocasión de aventuras para el alma o un obstáculo para ella. La vida diaria es el ambiente que define originalmente a la acción humana en su búsqueda constitutiva de sentido.

Entonces puede afirmarse que el don de sentido inscrito en la creación es el «cumplimiento» de la vida diaria y que la fe vivida es la puesta en obra de ese don. Pero aquí estamos ya anticipando la conclusión.

La caída de las utopías históricas y al mismo tiempo la necesidad de oponerse a toda huida de la historia hacen de la vida diaria el lugar de la manifestación del Espíritu en el presente. Pero no hemos de pensar en una manera de forzar las cosas en un plan actualista; el marco de la vida diaria es también el marco dentro del cual ha de florecer de nuevo la comprensión de la existencia espiritual en su vocación y forma original. Por lo demás, toda renovación de la vida cristiana no puede menos de partir de una renovación de la interpretación del hecho cristiano; detrás de la existencia de fe está siempre la hermenéutica de la palabra fundadora.

Así pues, partiremos de una relectura de la experiencia espiritual tal como aparece en la tradición bíblica; veremos cómo lo cotidiano funciona allí como estructura y cómo la norma es entonces la donación de sentido a lo cotidiano.

a) A la luz de lo cotidiano: reinterpretar la experiencia espiritual

La forma original de la existencia espiritual tiene que buscarse, según la lección de Bonhoeffer 28, en la experiencia religiosa de la terrenalidad tal como se perfila en el antiguo testamento. El horizonte de la alianza, que constituye el don de Dios al hombre y pone al hombre ante Dios, se define realmente por dos polos: una tierra y una ley. La tierra es la cara objetiva y fructiva del don, mientras que la ley es su condición y el precio. La tierra da sentido a la observancia de la ley; la ley da calidad a la relación con la tierra. La tierra es un bien material, pero la fruición auténtica de la tierra no puede ser más que espiritual. Esta transignificación es obra de la ley. La actitud espontánea del hombre frente a la tierra y sus bienes es el deseo que lleva al esfuerzo y a la posesión. Pero la posesión arruina la tierra, ya que niega su intencionalidad constitutiva que es el don, la alianza. Don que acoger, renunciando al dominio; don que compartir, renunciando a la exclusividad. La lógica del don, que subyace a la tierra como indicativo suyo, en la ley se hace imperativo, exigencia de que el hombre lo secunde. En este sentido la «espiritualidad de lo terreno» es una fórmula al mismo tiempo rigurosa y casi tautológica: espiritualidad es vivir la realidad según Dios, dentro de la alianza; ¿y qué realidad es la que está confiada a nuestro vivir y a nuestro obrar sino la terrena?

Una lectura habituada a la tradición exegética que, aunque no sea aberrante, es ciertamente parcial, es la que ve en la historia de Israel la prefiguración de la historia humana en Cristo. Prefiguración en el sentido de que lo que Israel vive en el plano de los bienes terrenos no es más que la imagen corporal de lo que el cristiano está llamado a vivir en el plano de los bienes superiores, «espirituales» y últimamente celestiales. El itinerario de los unos a los otros es el proceso educativo que Dios va desarrollando con su pueblo a través de las pruebas y de las derrotas.

Cada vez estoy más convencido de que esta interpretación no hace sino violentar la experiencia de fe del antiguo testamento; y no ya en nombre de Jesucristo y de su realidad mesiánica, sino en nombre de una pauta de lectura del acontecimiento cristiano en el que juegan la experiencia de crisis de la antigüedad tardía y las categorías (apocalípticas en el judaísmo, místicas en el helenismo) que sirven para expresarla y superarla. Hay un camino hacia la promesa que es concomitante con la aparición misma del antiguo testamento, y es el paso no ya de un orden de objetos a otro, sino de una figura de sujeto a otra; no ya de lo terreno a lo celestial, sino de lo carnal a lo espiritual, es decir, del deseo al don. La promesa es «la tierra prometida»; y la mitad del camino no está en el asentamiento en la tierra una vez para siempre, sino en la tarea de hacerla fructificar según la alianza en el «hoy» siempre nuevo de la obediencia a la ley.

Y esto llega hasta el punto de que uno de los sabios de Israel interpreta a la luz de la alianza (= de la tierra y de la ley) la constitución y la vocación de la humanidad entera. Me refiero al relato de Gén 2-3, donde el autor narra deliciosamente con la riqueza elocuente de las imágenes lo que estoy intentado repetir con la sobriedad desnuda del concepto. Adán puede gozar de todo en el Edén; el árbol prohibido no es un objeto, un bien que no se pueda disfrutar, sino que es la lógica de la posesión como presunto significado último de la fruición. Todo es para Adán, pero todo es de Dios; no por envidia, sino porque solamente en Dios el adjetivo subjetivo no es complemento de posesión sino de oblación, no engendra un tener sino que hace surgir el ser. Sin embargo, toda la fiesta de colores del Edén se difumina por completo ante las miradas ávidas del hombre: todo el frescor de las aguas, la fertilidad del jardín, la docilidad de los animales ante el gesto del hombre, el encanto del descubrimiento sexual, toda la dulzura del «paraíso terrenal» queda confiscada por aquel único fruto. Pero aquel fruto no tiene más encanto ni dulzura que la que proyectan sobre él los ojos ambiciosos y engañosos. Su verdadera realidad salta a la luz apenas se muerde el fruto: el paraíso terrenal queda pervertido en un infierno de hostilidad y de sufrimiento. El pecado de Adán no consistió en querer el paraíso en la tierra; éste era, ni más ni menos, el plan que Dios tenía para él. El pecado de Adán consistió en querer cerrar el paraíso dentro de una caja fuerte, siendo así que había sido puesto a su disposición como un espacio por el que correr en libertad y en comunión.

¿Pero cuál es entonces la novedad que trae Jesús? Pablo responde que el Espíritu de Cristo realiza en el hombre aquello para lo que la ley resultaba inadecuada (Rom 8); y Lucas muestra en la comunidad pentecostal de Jerusalén

qué es lo que significa vivir finalmente los bienes de la tierra según la ley del don (Hech 2). El novum del Mesías no es, directamente, un bien más elevado; es la efusión del Espíritu como ley interior, como principio de una subjetividad capaz de vivir los bienes según Dios 30. También en Jesús, por consiguiente, la alianza permanece como estructura ontológica de la realidad: la tierra no es un simple dato natural, sino un don y una responsabilidad, un encuentro de la libertad divina con la humana; a su vez, Dios y el hombre se encuentran, no ya en el silencio de los espacios, sino en la fecundidad de la tierra y de sus frutos.

La imagen bíblica del fruto expresa muy bien la conexión entre la libertad y la naturaleza que caracteriza a la eficacia del Espíritu mesiánico. Un producto industrial, una vez acabado, vive de una vida propia. Un fruto vive de la savia que le transmite la riqueza vital del árbol. La tecnología cree que el mundo es un producto y la política repite a menudo ese mismo error de una forma más sutil. Pero el mundo es un fruto: las relaciones humanas y la relación misma con la naturaleza no pueden ser nunca un puro resultado de técnicas, de competencias, de programaciones; su fuente es el sujeto capaz de justicia, de verdad, de respeto, de fraternidad: el sujeto en la comunidad de la alianza. La teología neotestamentaria de los «frutos del Espíritu» dirige nuestra atención hacia el concepto genuinamente cristiano de espiritualidad: aquella unión entre lo subjetivo y lo objetivo, entre lo personal y lo social, entre la experiencia de Dios y la pasión por la tierra, que tan fácilmente se deshace y se rompe. La corriente mayoritaria del pensamiento y de la praxis educativa católica nos ha llevado a ver en la «espiritualidad» la aventura interior de la existencia redimida, el camino y el canto solitario de la subjetividad agraciada, con sus etapas y sus retrasos, con sus raptos y sus abatimientos. La desconfianza hoy tan ampliamente difundida frente a esta imagen y este ideal del creyente se traduce muchas veces en una reacción pragmatista, con sus liturgias de lo concreto, de la eficiencia (técnica o política o quizás apostólica) a toda costa, con el cu al resultado o por lo menos al intento.

La imagen del fruto nos lleva a la célula de lo humano: el sujeto que dibuja a su alrededor el primer círculo de objetivaciones. Y la categoría de «vida cotidiana» no es más que la traducción conceptual de esa imagen. Entonces se encuentra aquí el lugar original de la experiencia del Espíritu y de su actividad: el «hoy» de la alianza de Israel y de la nueva alianza de la vida cristiana, de aquella como premisa y de ésta como su cumplimiento.

Pero decíamos que junto con el descubrimiento de lo original la vida cotidiana dibuja el ámbito en donde ha de vivir la fe de *nuestro* hoy, aceptando su crisis sin complacencia, pero también sin reticencias. Los aspectos de la vida espiritual que expondremos rápidamente en las siguientes páginas son solamente algunos de los muchos que solicitan una atención simultánea a la crisis y a lo cotidiano. No tienen ninguna pretensión de sistematicidad de conjunto; sólo esperan que lo que en ellos hay de fragmentario no traicione a lo que quieren tener de riguroso.

b) A la luz de lo cotidiano: revivir la experiencia espiritual

Está en primer lugar el plano de la subjetividad; aquí la crisis es crítica del sujeto religioso. Esta crítica, si se acepta en su forma radical, no deja espacio alguno para una experiencia espiritual. Sin embargo, es posible separar en ella dos afirmaciones diversas, de las que es posible acoger una sin incluir necesariamente a la otra.

Si tenemos presente que la conciencia religiosa es y no puede menos de ser afirmación del Infinito, podemos dar a su crítica una forma silogística: la conciencia religiosa se inscribe totalmente dentro del deseo; es así que el deseo es constitucionalmente finito; luego la conciencia religiosa es una falsa conciencia.

El que esto escribe está convencido de que en las dos premisas es la falsa la mayor, mientras que es verdadera la menor. Es decir, que efectivamente es imposible inscribir la presencia del Infinito en una intencionalidad de deseo, pero que la conciencia religiosa se establece precisamente como un acto de ruptura de esa intencionalidad y como aparición de un horizonte de alianza que trasciende toda competencia del deseo. La tradición de pensamiento dentro de la que se ha interpretado la experiencia religiosa y espiritual de occidente (sobre todo la católica) se mueve más bien en la línea del deseo; todas las rupturas son pasos de nivel dentro del horizonte del deseo, en correspondencia con sus diversas clases de objetos y bajo el impulso hacia el Objeto supremo, el Infinito. El modelo ascensional del eros platónico ha supuesto el *itinerarium mentis in Deum* tanto en la dirección especulativa de las pruebas de la existencia de Dios a partir del mundo y de la aprensión conceptual de los atributos divinos (*via affirmationis, negationis, eminentiae*), como en la dirección existencial de la purificación a través del desprendimiento de los bienes creaturales para llegar al Bien infinito. Una semilla de esta vida intelectual y espiritual es el *anima* como *desiderium videndi Deum*; en esta tensión del alma hacia Dios las criaturas son o unos instrumentos que utilizar o unas etapas que superar, incluso esa criatura que es el otro hombre 33.

El desmantelamiento de esta visión puede reducirse substancialmente a dos momentos: la crítica de la razón por parte de Kant 34 y la crítica de la conciencia por parte de los «filósofos de la sospecha» a partir de Feuerbach 35. Hay un punto fundamental de conexión entre estas dos críticas: la razón kantiana medida por los fenómenos y la conciencia tallada por el deseo son el paradigma auténtico de la finitud del hombre; es decir, de una finitud que no es ya solamente «entitativa», sino «intencional», ya que encierra a la razón y a la apetencia humana dentro del horizonte del mundo. Un Dios del que pueda sentirse cierto deseo, cierta nostalgia, y hacia el que pueda caminar «desde abajo», no puede ser otra cosa más que la idealización del yo humano, la idea-límite de la autoproducción concienical del sujeto. A pesar suyo, este modelo de interpretación de la experiencia espiritual acaba en la reducción de Dios al hombre y de la teología en antropología.

Pero hay además otro punto de divergencia, no menos fundamental, entre la crítica kantiana y la crítica de los filósofos de la sospecha; mientras que éstos agotan en la finitud de la conciencia-deseo las posibilidades del sujeto humano, Kant abre un espacio de trascendencia más allá de la finitud de la razón especulativa: la razón ética; más allá del

juego y de la interconexión de las cosas, en donde se mueve la ciencia, está el «reino de los fines» (de las personas), al que se refiere la libertad movida por la búsqueda del bien.

Es posible disentir de la sistemática kantiana, pero es difícil negar el valor teórico e histórico-cultural de esta afirmación del carácter absoluto del imperativo ético como fundamento de las relaciones justas entre los sujetos humanos. Aquí se abre la posibilidad de una espiritualidad laica 36, pero también la posibilidad de replantear con propiedad filosófica la teología de la alianza y del ágape, la lógica del don.

No es ésta nuestra tarea. A nosotros nos basta indicar los aspectos de esa teología que guardan una relación directa con la espiritualidad: la posibilidad de descubrir el *proprium* de la experiencia bíblica de Dios; esta experiencia no puede darse, en última instancia, como *ascensus* hacia el Objeto inmenso, sino sólo como *descensus* del Espíritu para crear la nueva subjetividad capaz de don; no como búsqueda del Amado, sino como obediencia al Amor 37. Dios llega en el prójimo; es ésta su transcendencia sobre nosotros, que forma una sola cosa con nuestra experiencia de él, ya que es la transcendencia del presentarse como Aquel que, en el rostro del otro, limita nuestra voluntad de poder (no excluida la omnipotencia del «deseo religioso»). La experiencia del Infinito se da en la carne del pobre, en la percepción de su «derecho», de la dignidad personal incluso del que no tiene dignidad.

Esta experiencia es en su esencia de una absoluta sobriedad emotiva. Pero puede afectar al mundo de la afectividad, transfigurar el *eros* en ternura oblativa, en conmoción de amistad, de compasión, de solicitud. Los frutos del Espíritu no son solamente un bien dado a los demás; son una luminosidad que incide en el hombre espiritual, un aroma que llena su vida de consuelo. El hombre espiritual es el hombre de la justicia y de la bondad, más que de la altura contemplativa; pero al que busca justicia y bondad se la da, «de propina», el gusto de la contemplación.

El deseo, retirado de la sublimación mística, se ve restituido a los objetos que le son propios, a la belleza de las cosas. Pero se ha visto que no dura mucho tiempo en la inocencia; o se entrega a la actividad del don o se constituye en el acto de la posesión. La vida espiritual asume de este modo el aspecto cotidiano de disciplina del deseo, no para hacerlo elevarse hacia formas superiores sino para desarrollar su forma inmanente, su legalidad intrínseca, siguiendo el ritmo del orden en el mundo. Hoy es una tarea del hombre espiritual promover la *calidad de la vida*. Ese es el punto en donde se encuentran la bondad del sujeto y el valor del objeto, en donde la gracia-como don se junta con la gracia como belleza, realizando la vocación original de las nupcias entre el hombre y el mundo.

La sociedad opulenta creada por el capitalismo maduro está demostrando con toda claridad que la cantidad de los bienes no garantiza su calidad, sino que más bien la amenaza; y sobre todo, que esa cantidad amenaza a la calidad humana, orientando al sujeto hacia el consumo y el consumo hacia la producción. Por consiguiente, el carácter alienante de la riqueza es hoy una nueva razón en favor de la opción por la *pobreza*, pero indica además en qué dirección tiene que moverse esa opción para ser históricamente significativa. La pobreza de elección se ha inscrito, en la tradición espiritual, en diversos contextos de finalidad; pero el más frecuente parece haber sido aquel itinerario ascético/místico en donde la renuncia a los bienes era la condición para acercarse a Dios, en donde la pobreza se aliaba con la virginidad para guardar y testimoniar un corazón no dividido.

En un contexto de espiritualidad que recupere lo terreno-cotidiano como lugar de la alianza, la pobreza significa realización del orden de la creación, esto es, de la doble dirección del don: acoger y compartir. Acoger dice un estilo, compartir dice una praxis. Acoger el don es esa mirada que sabe ver y gozar en las criaturas el acto creador, el continuo milagro de su surgir a la existencia. El mundo mesiánico no es solamente un mundo rehecho; es más aún un mundo redescubierto. Los ciegos que ven, los sordos que oyen, los cojos que andan (Is 35, 5 ss; Mt 11, 2 ss) ven *este nuestro mundo*, oyen sus sonidos, recorren sus caminos; el mundo es nuevo porque está naciendo para ellos y porque es nueva su capacidad de acogerlo. En este sentido el mundo es para los pobres, la tierra pertenece a los *anawim* (Sal 37) porque Dios la destina para ellos; y el hombre espiritual es aquel que sabe mantener este corazón de pobre, aquel que cada mañana ve que le regalan el mundo porque se siente «agraciado» de ojos, de oídos, de piernas.

Pero para que no haya una falsa conciencia (pobre afectivamente y opulento de hecho), el corazón tiene que hacerse praxis; contemplar el acto creador quiere decir ver también el destino universal que él imprime a las cosas; obedecer quiere decir secundarle con el uso y el disfrute no exclusivo de las mismas, es decir, compartiéndolas.

La pobreza que renuncia por principio se ve sustituida por la pobreza que pone a disposición (lo cual supone evidentemente una robusta renuncia de hecho). Pero, una vez más, esta pobreza es hermana de la calidad: en la comunión los bienes alcanzan su forma definitiva. La humanización del mundo, al mismo tiempo y quizás más que del trabajo, se deriva de la amistad.

En el plano de los comportamientos, la crisis es rechazar el valor intrínseco de las normas, a las que les llega a faltar la instancia fundamental -Dios- y los ejes de estructuración -el sistema del ser y del deber-ser-. La existencia y la modalidad de las normas se reduce entonces por completo al proceso de autoproducción cultural del sujeto, o bien se la niega como represión disimulada, en nombre de una vitalidad sin límites.

El hombre espiritual no podrá aceptar esta liquidación del momento normativo; ya hemos señalado cómo la alianza se expresa operativamente en una ley, que codifica el don como exigencia intrínseca de la creación. Pero con esto hemos formulado además la ley de la ley: estar al servicio del don.

Es difícil afirmar que esta relación de principio se haya hecho siempre, en la tradición ética y espiritual cristiana, genealogía efectiva de la norma. Esta ha asumido a menudo el carácter paradójico de imposición al mismo tiempo demasiado extrínseca y demasiado inmanente: extrínseca a la experiencia del sujeto, inmanente en cuanto al proceso de autolegitimación que la sublima hasta ser fin por sí mismo.

Referir la norma a la experiencia: he aquí una tarea de la nueva espiritualidad. La tradición filosófico-moral conoce un principio que en substancia responde a esta exigencia. Tomás de Aquino, recogiendo una intuición de Aristóteles, habla de un *conocimiento por connaturalidad*: el hombre virtuoso es capaz de formular juicios y de practicar opciones morales sin recurrir a consideraciones y reglas universales, sino siguiendo el instinto de su conciencia. Luego Tomás va desarrollando en clave teológica esta idea cuando, comentando a Pablo, escribe que el cristianismo no está ya «bajo la ley», ya que penetrado por el Espíritu lleva dentro de sí el principio de la vida buena sin necesidad de someterse a una regla exterior. Como si dijera que las normas no son más que la formalización de la vida buena, fruto a su vez de la subjetividad justa.

Pero esta intuición excepcional ha quedado ordinariamente estéril al quedar bloqueada por el presupuesto de que el hombre virtuoso es solamente aquel cuya conducta responde a las normas éticas vigentes y está de acuerdo con la autoridad. Y entonces llega a determinarse un círculo casi vicioso: el hombre virtuoso puede prescindir de las reglas - el hombre virtuoso no puede apartarse de las reglas-; en efecto, no son las reglas las que tienen que juzgarse a partir de la experiencia espiritual, sino al revés. Sabemos muy bien que una experiencia sin referencias orientativas corre el peligro de confundir lo espiritual con lo instintivo; pero tendremos que saber igualmente que las normas sustraídas de la verificación de la experiencia y mantenidas en contra de ella corren el peligro de ocultar aquel instinto insidioso que es el poder sobre las conciencias. Quizás no haya otro camino más que convertir el círculo vicioso en un círculo hermenéutico y práctico: de la experiencia a la norma y de la norma a la experiencia, en un movimiento que sea modificación recíproca hacia lo mejor.

El hombre espiritual es al mismo tiempo legislador y súbdito de las leyes (como quería Kant, pero según una dimensión experiencial e histórica que Kant ignoraba). La confrontación con la norma sola queda sustituida por la confrontación con una pluralidad de presencias reveladoras: la palabra de Dios, el consejo amistoso, la comprensión del propio pasado, la lectura de la tradición..., en una convergencia (a veces armónica y a veces conflictiva) hacia el discernimiento, que es la sabiduría de lo concreto.

La crisis de la civilización cristiana como sistema total de referencia lleva consigo una redefinición de las relaciones iglesia-humanidad; más específicamente, dentro de la perspectiva que aquí nos interesa, una redefinición de estas relaciones en lo que se refiere a la presencia y a la actividad del Espíritu.

Debería estar ya muy claro que la iglesia no circunscribe el área de la salvación, sino que representa el ámbito de su significación, la visibilidad de su oferta. Pero esto quiere decir que espiritual y confesional no son coincidentes, que después de la des-clericalización de la santidad que abrió el camino al laicado, hay que llegar a una desconfesionalización de la misma que abra las puertas a la laicidad.

Reconocer una santidad laica significa diversas cosas. Señalemos algunas. Significa *ante todo* la renuncia a considerar como criterio último de la autenticidad espiritual la referencia explícita a Jesucristo y al hecho cristiano. Indudablemente, no hay verdad existencial fuera de Cristo, de su persona, de su presencia. Pero Cristo, su persona, su presencia son algo muy distinto de nuestro reconocimiento de ellos; se nos dan en el don de su Espíritu, antes (con prioridad lógica) de cualquier denominación, de cualquier confesión de fe. La confesión forma parte del lenguaje humano, de esa red interpretativa a través de la cual comprendemos y dibujamos la realidad; la acción del Espíritu es el acontecimiento que no llegan a adecuar las figuras del lenguaje, aunque sean correctas y ricas. El creyente no puede renunciar a este mundo de figuras sin abdicar de su propia identidad específica; no puede poner entre paréntesis la referencia a Cristo, a la Biblia, a la iglesia. Pero puede y debe aceptar que esta especificidad no es el fundamento, que detrás de su confesión de fe hay una posesión radical de Cristo sobre él, de manera que «perder la fe» no sería la pérdida suprema, la pérdida absoluta de sí mismo.

Pero no hay que pensar que esta posesión de Cristo sobre el hombre mediante su Espíritu pertenezca al orden de lo arcano, a una especie de mística de lo inefable reservada a las conciencias excelsas. Esta posesión se verifica sobre todas las conciencias porque es simplemente «la conciencia»; no ya la autoconciencia elemental que representa el umbral de lo humano, sino el brotar de la Voz absoluta dentro de ella. La experiencia fundamental de salvación es el acontecimiento de la conciencia, que estamos acostumbrados a llamar moral porque sus objetivaciones elementales pertenecen al orden de las *mores*, pero que debería llamarse más propiamente espiritual por ser la brecha que el Espíritu abre en la intencionalidad humana para hacerla capaz del diálogo de la alianza.

La conciencia no es la santidad laica, a la que se opondría la fe o santidad cristiana. La conciencia es el fundamento trans-confesional de la santidad, en donde los creyentes y los laicos están llamados a reconocer que lo que les une es mucho más grande que lo que los separa.

Pero reconocer la santidad laica no significa únicamente aceptar que el Espíritu actúa también fuera de la iglesia; significa *en segundo lugar*, admitir que en este espacio extra-ecclesial puede haber un magisterio espiritual, del que también el creyente puede aprender -o reaprender- qué cosa es la santidad. Efectivamente, una cosa es encontrar en el no-creyente la actuación de aquellos cánones de vida buena que se han elaborado en el ámbito de la fe, y otra acoger del no-creyente los cánones de los que no se había percibido el valor ético y espiritual que contenían. Se sabe que las conquistas de la conciencia moderna se han llevado a cabo casi todas fuera de la iglesia y en contra de ellas; incluso aquellas que, a distancia, se han reconocido luego como adecuadas a una inspiración cristiana y derivadas necesariamente de ella. Una sensibilidad espiritual refinada ante el hoy debería sustituir estos reconocimientos póstumos por un estilo de atención a las voces del otro lado, a las «profecías extranjeras». El carácter confesional no sólo circunscribe el ámbito de la vida buena, sino que ni siquiera constituye su criterio último. ¿Dónde encontrar este criterio?

La santidad laica -y es éste un *tercer aspecto*- nos dice que al fundamento común de la vida espiritual -la «conciencia»- le corresponde un criterio objetivo común: *lo humano*. A pesar del tópico de ciertas fórmulas como «la liberación del hombre», no se puede renunciar a esta constelación terminológica; lo que hemos de hacer es usarlas con pudor y, a ser posible, con propiedad. Lo humano dice ante todo una pobreza, dice al hombre en cuando indigencia, vacío por llenar, súplica. Humano dice luego una riqueza: los bienes y los valores con los que llenar la indigencia, con los que llevar al hombre a la medida de tener y de ser que le corresponde. Decir que el criterio de la vida espiritual es lo humano equivale a definirla en relación con esa tensión entre pobreza y riqueza que califica al hombre. Equivale a desarrollar con coherencia la lógica del don. En efecto, en el don está la benevolencia con el pobre y el aprecio de los bienes que se le ofrecen. Sin relación con el pobre, los bienes no son ya un bien, se convierten en una mala riqueza; sin relación con los bienes, el amor al pobre se convierte en autocomplacencia camuflada. El don es acto creador: da vida al pobre y hace justicia a los bienes. Lo humano es esta creación; es la «paz» bíblica. Hagamos dos matizaciones: que los bienes no son solamente bienes materiales, sino culturales, afectivos, ideales; y que el pobre al que van destinados no son solamente los otros, sino que está dentro de nosotros mismos. El criterio de autenticidad espiritual para cada uno es el respeto a la propia humanidad; nadie tiene derecho a deshumanizarse, lo mismo que nadie tiene derecho a quitarse la vida 46.

Finalmente la crisis es ocaso de las utopías, «caída de los mitos». Y como sucede a menudo en las experiencias históricas intensas, al entusiasmo arrollador no siempre le sigue la tranquilidad de la reflexión, sino la amargura de la desilusión, no ya el balance racional sino el repliegue de las velas. Las filas de los «huérfanos del 68» se han llenado de gente resignada; las cien flores se han agostado bajo el siroco tibio del atardecer.

La tradición espiritual conoce desde siempre una crisis que desarrolla a escala individual aquella decadencia que conoció la última generación en el plano político: tras los generosos propósitos de santidad viene la «acedía», la amargura o el desencanto indiferente. Tanto en un caso como en el otro, la renuncia a esperar y a luchar quiere justificarse con el realismo, y la perseverancia de los que resisten se ve tachada de infantilismo. Pero tanto en un caso como en el otro el hombre espiritual está llamado al equilibrio difícil y siempre precario entre la utopía y la resignación, entre los vuelos del alma y las cobardías del espíritu.

- **En el plano individual.** En unas páginas ricas en *pathos* y en verdad, L. Beirnaert ha descrito dos tipos de santos: los «del psiquismo afortunado; castos dulces y fuertes; los santos modelo, canonizados o canonizables; cuyo psiquismo canta ya como un arpa armoniosa lo gloria de Dios; los santos en los que tocamos con la mano la humanidad transformadora por la gracia»; y los «del psiquismo desgraciado y difícil, el montón de los angustiados, de los agresivos y carnales, de todos aquellos que llevan el peso insostenible de los determinismos: los desconcertados, cuyo corazón será siempre un "nido de víboras"». Pero incluso antes de ser alternativas de santidad, estas tipologías son los momentos dialécticos de toda santidad. Aunque sea paradójico, lo cierto es que toda conversión a la existencia auténticamente espiritual comienza con la renuncia a «hacerse santos». No está dicho que este comienzo se pueda fijar cronológicamente o que signifique un giro espectacular; puede muy bien madurar también en el silencio de la conciencia más profunda, más allá de las miradas indiscretas no sólo de los demás sino de la propia introspección. Pero, repentino o lento, traumático o sereno, tiene que tener lugar esa revolución interior por la que la tensión del alma a la perfección para hacerse acoger por Dios deje su lugar a la fe de verse perdonados y acogidos tal como uno es. Sólo sobre este fundamento puede cobrar nuevos bríos la tensión; como respuesta y no como conquista, como voluntad desinteresada de bien y no como búsqueda del propio bien.

También la vida personal puede ser el lugar de las falsas utopías; y se comprende que su caída abra espacios peligrosos a la desilusión.

Pero esta crisis patológica puede evitarse si nuestras utopías quedan sometidas a la *krisis* saludable, al juicio que la Palabra pronuncia sobre toda historia humana. Este juicio, que es al mismo tiempo condena y perdón, nos sitúa en nuestra verdad: que no es la inocencia, sino el pecado perdonado, la alienación rescatada. *Simul peccator et justus*: las dos dimensiones son imborrables, nunca somos tan miserables que esté justificada la rendición, ni tan virtuosos que quede legitimada la autogratificación.

- **En el plano político.** Condiciones materiales e ideologías religiosas han marcado largos siglos de historia humana con la aceptación incondicionada de lo existente. Lo que existe es bueno, corresponde al orden de la creación, es intangible; incluso los males entran dentro de este orden, como las sombras que dan más relieve al color. Luego, la explosión de los movimientos revolucionarios ha situado simplemente las cosas en el polo opuesto: lo existente es malo, está por completo bajo el signo de la opresión y de la alienación. Y entonces también da la vuelta la actitud existencial: la aceptación se ve aniquilada por la rebelión, la pasividad se convierte en lucha por la transformación radical. El bien está totalmente por delante; el lugar del orden perfecto no es la creación, sino la utopía.

También la revolución, lo mismo que antes la resignación, ha tenido su teología y su espiritualidad. Pero no se ha necesitado mucho para ver que las cosas no eran tan fáciles. De la indiferencia ante lo político a su ingenua exaltación como instrumento de salvación puede comprobarse el típico movimiento pendular entre los extremos. La situación actual exige una espiritualidad de lo político que por una parte lo asuma dentro de la intencionalidad mesiánica de justicia y de paz, sin convertirlo en un nuevo mesías, y por otra parte perciba su ambigüedad y sus límites, sin hacer de él el anticristo.

Asumir lo político es una tarea no solamente de los profesionales de la política; es un momento de toda visión responsable del convivir humano. La información, cierta competencia de juicio, la preocupación y la vigilancia sobre las vicisitudes nacionales e internacionales forman parte actualmente de aquella capacidad de discernimiento que Pablo considera característica del hombre espiritual (1 Cor 2, 15; 1 Tes 5, 21).

4. Superando equívocos

Vivir como hombre espiritual hoy significa llevar al Espíritu dentro de la crisis de la civilización para que aliente allí una respuesta. Creemos que la respuesta más puntual y creativa ha de ser la reconciliación del hombre con la tierra, encontrar en la fuerza del Espíritu las tareas y la felicidad de lo cotidiano. Desde el principio hemos señalado los límites de perspectiva que habría de asumir nuestra exposición; será oportuno recordar ahora aquello en que pensábamos.

Sin embargo, hay algunos momentos constitutivos de toda experiencia espiritual que no pueden pasarse en silencio; será conveniente indicar por lo menos que una espiritualidad de lo terreno, en lugar de eliminar esos momentos, los lleva dentro de sí y no puede constituirse sin tenerlos muy presentes. Nos referimos a la *cruz*, a la *doxología* y a la *escatología*.

a) Hemos sido educados en la consideración de la felicidad terrena como sinónimo de felicidad fácil y superficial, en busca de lo inmediato, sin tolerar sacrificios ni condiciones. De este modo está -o puede imaginarse que está- dentro de la óptica del deseo. Pero cada una de las páginas de nuestra reflexión debería haber recordado una ecuación distinta: la felicidad terrena es sabiduría y paciencia del don y pasa a través de la conversión del deseo al don. Esta ley de conversión -que recae sobre toda opción, sobre toda relación, sobre toda fruición- es la cruz plantada en el corazón de la espiritualidad de la tierra. Invertir el signo de todos nuestros contactos con los hombres y con las cosas es aceptar la muerte de lo que hay de más radical en nosotros; compartir la tierra con los «condenados de la tierra» quiere decir tomar sobre nuestras espaldas una parte de su condenación.

Y aquí se asoma otro aspecto. Antes incluso de la cruz que se abre entre el deseo y el don, hay otra que clava al deseo en el mismo momento en que brota. Es la dureza de vivir, es la tierra como una ardua necesidad. Mirar la tierra como una mesa preparada para un banquete es una óptica de ricos; y entonces es conveniente, por ascesis, guardar abstinencia los viernes. Pero para los que comen pan duro, todos los días son viernes. Quiero decir con todo esto que para los más pobres la cruz, antes de ser virtud, es el dato de base, es destino. Y que el que ellos acepten la vida, practiquen la honradez más elemental, es ya la transformación del deseo en obediencia al Señor de la vida, es espiritualidad.

Pero esto mismo vale en diversa medida para todos. Acoger el presente sin rebelarse y sin evadirse es la participación primera en la *kénosis* del Hijo de Dios y es la condición fundamental para transformarlo. Asumir hoy la crisis, llevarla sin impacencias, impugnarla sin histerismos: ésta es la cruz substancial. He conocido a personas cuya capacidad de penitencia, de autodisciplina, de sumisión, de oración, era realmente envidiable; los miraba como unos gigantes de espiritualidad. Pero frente a la irrupción de lo nuevo, frente a la aparición de lo desconcertante (en la iglesia y en el mundo), los he visto empequeñecerse, caer en la estrechez de acusaciones ruines e infundadas o retirarse al silencio de la intolerancia. Le dejo a Dios el juicio sobre su corazón; pero su vida, en semejantes actitudes, me ha parecido que eludía la cruz de Cristo para ir en busca de improbables purezas o servir de baluarte a fantásticos catastrofismos.

b) Entiendo aquí por doxología toda la dimensión sacramental y contemplativa de la vida cristiana. Poner el acento en la espiritualidad como fecundidad de vida significa desplazarlo del *sacramentum* a la *res*; y *significa* devolver a los sacramentos su carácter original de signo, de expresividad, de palabra; eficaz, sí, pero precisamente como palabra. El sacramento no es ya el depósito de la gracia sino su convertirse en palabra en la comunidad de los creyentes. En el sacramento se anuncia al Espíritu que actúa, como quiere y cuando quiere, en toda existencia.

Y con la vida contemplativa se anuncia que ese Espíritu, presente en el mundo, no es mundo; y que las criaturas amadas en él no son él. La vida contemplativa nos pone en guardia ante los ídolos de la historia; pero con tal que no se convierta ella misma en el ídolo de la anti-historia.

c) La escatología no es la punta avanzada de nuestros deseos; es la medida colmada de nuestros actos de justicia y de misericordia, de don y de perdón. La conciencia del hombre bíblico llega al descubrimiento del más allá, no porque la tierra le parezca demasiado pequeña para sus deseos, sino porque se da cuenta de que está demasiado lejos de la promesa de justicia contenida en la alianza 52. No es la infinitud del corazón humano lo que postula el reino de Dios; es el desnivel entre el corazón justo y la vida miserable (en términos laicos, entre el deber y la felicidad) que roe la existencia en la tierra. Únicamente el que se empeña en llenar ese desnivel lo verá colmado *ad abundantiam*.

Conclusión breve

El hombre espiritual que surge de la crisis es una figura antropológicamente inédita. Desarrollando la idea ya recogida en una nota (cf. nota 28), se puede decir que a la unidad orgánica del sentido, en donde todo se reduce a sistema de pensamiento y de acción, corresponde el hombre como esclavo, que solamente en la dependencia, en la aceptación de unos papeles y en la ejecución de unas órdenes encuentra su propia identidad.

A la crisis que dibuja la imagen de un mundo vacío de sentido, informe y sin fundamento, corresponde el hombre como amo, que se define en el acto de dominar la materia -natural y humana- imprimiendo en ella la forma de su propio querer.

El hombre que vive el don del sentido, pero renuncia a organizarlo en sistema, confiándolo y confiándose a la fuerza del Espíritu, no es ni esclavo ni amo; es libre, con esa libertad que ante Dios lo convierte en hijo, ante los hombres en hermano, ante el mundo en habitante. La libertad para la que Cristo nos ha liberado (Gál 5, 1) no nos la podrá quitar ninguna crisis ni nos la puede garantizar ningún sistema anticrisis.

7. F. Savater, *Nihilismo*, en *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca 3ª 1985, 334 ss.

25. Me refiero en particular a las encíclicas *Redemptor hominis* (nn. 15-17) y *Dives in misericordia* (nn. 10-12).

26. Esta idea de la concreción es un leit-motiv de la primera encíclica; por ejemplo: «No se trata del hombre "abstracto", sino real, del hombre "concreto", "histórico"» (n 13); «No se trata aquí solamente de dar una respuesta abstracta a la pregunta: quién es el hombre; sino que se trata de todo el dinamismo de la vida y de la civilización» (n. 16).
28. La anexión que la teología de la secularización ha hecho de Bonhoeffer está justificada sólo en parte; efectivamente, en él la *pars destruens* (la caída del carácter mágico del mundo) no tiene como contrapartida el dominio total del hombre sobre la naturaleza, sino el sentido reencontrado de la creación. El «hombre adulto» de Bonhoeffer no es el hombre-esclavo de las civilizaciones y religiones de la naturaleza ni el hombre-amo de la civilización industrial.
30. Un texto fundamental para esta interpretación del Espíritu mesiánico es Ez 36, 25 ss., donde aparece en su plenitud el arco Espíritu-nuevo sujeto-obediencia a la ley/bienes de alianza.
33. En el «Principio y fundamento» de los Ejercicios espirituales de san Iñacio de Loyola todo lo que está fuera de Dios se encierra en la fórmula *reliqua super faciem terrae*. Debería ser superfluo recordar que esta crítica concierne a las sistematizaciones teóricas de la experiencia cristiana, no a la misma experiencia, que en todas las épocas se muestra tan rica en auténticos testimonios de amor.
34. Pero la misma crítica está ya en la base de la revolución teológica realizada por Lutero.
35. La fórmula de «filósofos de la sospecha» es de Paul Ricoeur y se refiere especialmente a Marx, Nietzsche y Freud. Indica aquella aproximación a la conciencia religiosa (y moral) que no sólo no acoge su testimonio como verdadero, sino que explica su génesis como función del deseo, como «ilusión».
46. Hay que recordar el hermoso libro de M. Legaut, *El hombre en busca de su humanidad*, Estella 1973.
52. Véase en particular el comentario de J. Alonso Schókel al libro de la Sabiduría, en *Eclesiastés y Sabiduría*, Madrid 1974, 71 ss.