

Sentimientos y experiencia de Dios

Jaume Botey Vallès¹

1. El shock de la modernidad.

La sociedad cristiana se está desmoronando lenta pero inexorablemente. Durante más de mil quinientos años el cristianismo, además de ser una de las más importantes expresiones de la fe, ha sido el vertebrador de la cultura de occidente. Hoy esto toca a su fin, la misma civilización ha engullido lo religioso. Dios, “un extraño en nuestra casa”, según el diagnóstico de Lluís Duch. Vivimos con la lógica de una total autonomía respecto de lo religioso, del mundo y de las realidades humanas, de la libertad de conciencia, del dominio de la razón, de la ciencia, de la política y de la moral. Se trata del fin de la época “religiosa”, la desaparición del “cristianismo sociológico”, de la función organizadora de la sociedad que ha ejercido durante siglos.

Sin embargo, el “fin de la religión” no supone el fin del sentido de lo trascendente en el ser humano o de sus necesidades intangibles. El mundo no puede ser calificado de irreligioso, no es una crisis de espiritualidad sino de pérdida de peso institucional, aunque el tsunami ha afectado a todas las instituciones, no sólo a las religiosas. Forma parte de lo que Zygmunt Bauman ha llamado la “ruptura de confianza” institucional. En comparación con los años sesenta nos encontramos en una crisis profunda de referentes, las ofertas religiosas son mucho más amplias que antes.

Hay que aprender a vivir la fe en esta sociedad “postreligiosa” y considerar esta nueva situación como una feliz oportunidad. De ahí la necesidad de sentar la fe sobre nuevos fundamentos, preguntarse qué es esto que hemos

¹ *Jaume Botey* es doctor en Antropología, Licenciado en Filosofía, es profesor de Historia de la Cultura y de Movimientos Sociales en la UAB.

llamado Dios, desde dónde pretendemos encontrarlo y cuál es el sentido humano de lo trascendente.

El problema es Dios

En el fondo el problema no son las instituciones, sino Dios. Razones históricas por el comportamiento de las iglesias y razones ideológicas han convertido a Dios en un extraño. “En la cultura moderna Dios ha desaparecido como en un eclipse” (Martin Buber). Las sociedades occidentales viven bajo una especie de “a-priori ateo” en el que la hipótesis Dios no sólo no es necesaria para dar explicación del mundo sino que supone un problema añadido e innecesario que hay que eliminar. Los reiterados conflictos de la institución religiosa con la ciencia, la sociedad, la moral, han alimentado la idea que la realidad Dios es un obstáculo para la autonomía del ser humano.

Desde supuestos muy distantes los llamados “maestros de la sospecha”, Marx, Freud y Nietzsche —el análisis económico, la represión del inconsciente o el resentimiento del débil— comparten la denuncia del papel que ha jugado el concepto Dios en la percepción de la realidad. Según ellos ha jugado un papel negativo en el proceso de liberación social frente a la sociedad burguesa (Marx), de la curación de la conciencia (Freud) y de la superación de la debilidad mediante la fuerza (Nietzsche).

A lo largo del s. xx la sospecha acerca de Dios ha ido creciendo a la luz de la agudización de las contradicciones. En gran parte la reflexión contemporánea parte de la catástrofe humana y moral que han supuesto las tragedias del siglo xx. Por poner sólo algunos hitos recordemos la “Dialéctica de la Ilustración” de Horkheimer y Adorno, el descubrimiento de las “Tesis sobre la Historia” de Walter Benjamin y en teología la reflexión de Jean B. Metz y Moltmann que “después de Auschwitz no es posible pensar a Dios de la misma manera”.

Para Marcel Gauchet “El desencantamiento del mundo” el cristianismo, fiel a su mensaje original, debería poder ser “la religión de la salida de la

religión”; para Thomas Ruster, “Dios falsificado”, el Dios al que rendimos culto desde hace siglos es un ajeno al Dios de la tradición bíblica. También desde la perspectiva conservadora el norteamericano Daniel Bell, en “Las contradicciones culturales del capitalismo” concluía que el mundo actual, Dios incluido, está abocado a una especie de suicidio.

La cuestión de las cuestiones pues, es Dios: “quién o qué es Dios”, ¿qué imagen tenemos de Él? ¿ha desaparecido la nostalgia de lo último, de lo infinito? ¿ha sido la cuestión de Dios sólo una etapa en la historia de la humanidad? Porque, además, debido a la cantidad de “dioses” sucedáneos del Dios en el que hemos creído, lo importante hoy ya no es si alguien cree o no en Dios sino en qué Dios cree.

Porque en medio de esta “ausencia” del Dios antiguo, vivimos la aparición de otras realidades que, como nuevos dioses pretenden, “ser la realidad que lo determina todo” (Ruster): el dinero y sus efectos, la comunicación ubicua, la ciencia. Y porque simultáneamente a la desaparición de la religiosidad institucional aparece un nuevo tipo de “religiosidad”, difusa pero presente en todos los intersticios sociales.

Cuando las grandes “concepciones” han perdido vigencia da la impresión que nos toca vivir en la “insoportable levedad del ser”, en una sociedad líquida y efímera que perdió los valores que la fundamentaban. Y al mismo tiempo se abren caminos hacia nuevas expresiones de interés por el misterio, no conceptuales, próximas al esoterismo, magia, o a la búsqueda de consuelos más psicológicos que espirituales. “Cuando fallan las religiones aparecen los cultos” afirma Daniel Bell, entendiendo por tales “su implícita vinculación con la magia más que con la teología, a la satisfacción psicológica más que la adhesión a un credo”.

Los dioses antiguos vuelven en forma de poderes impersonales de la nueva sociedad. Podríamos llamarlo el retorno de un neopaganismo politeísta, de espejismos seductores, de carácter fragmentario. La búsqueda de respuestas inmediatas que rehúye las mediaciones configura una espiritualidad individual, lejos de los esquemas de la “religión institucional”.

2. La importancia de los sentimientos y consideraciones acerca del ser humano

Las opciones fundamentales que determinan la “Calidad Humana Profunda” de nuestras vidas, tienen mucho que ver con el sentimiento. Incluso las decisiones sobre cuestiones aparentemente más racionales, -p.ej., la justificación de un modelo económico, las convicciones sobre criterios éticos o determinadas decisiones profesionales, etc.- más que de la razón, dependen de los sentimientos y de su nivel de intensidad. Mis actitudes acerca de los grandes temas, como el amor, la entrega a una causa política, el sentimiento de pertenencia a un colectivo, la vivencia de mis “raíces”, por poner algunos ejemplos, provienen de los sentimientos, y en consecuencia no son demostrables ni rebatibles, ni hay posible juicio acerca de la vivencia del otro. De entre todos ellos destaca el sentimiento religioso, con su inmensa capacidad de generar simbología, mitos y ritos, entregas totales, agrupaciones, fraternidades, etc. y de configurar mentalidades colectivas arraigadas en la vivencia popular a lo largo de los siglos.

La historia ha puesto reiteradamente de manifiesto el potencial transformador y movilizador de los sentimientos. Las utopías, las resistencias, las grandes empresas han sido el resultado de voluntades unidas por la fuerza de proyectos soñados. De ahí la importancia de una gestión correcta de los mismos tanto en la vida personal como colectiva. Sin embargo, por desgracia una interpretación exclusivamente racional y economicista de la sociedad no consideró este potencial transformador, y se dejó este campo libre para la derecha. La izquierda no consideró que, p.ej., la fe o las comunidades de base nacidas al aire de la Teología de la Liberación o el “sentimiento de identidad”, pudieran suponer una fuerza de transformación hacia una sociedad más justa y libre. Con una gran dosis de sectarismo se alimentaron falsos dilemas como la incompatibilidad entre fe y compromiso de clase, o entre sentimiento de identidad e izquierda.

La ciencia moderna indaga los fundamentos biológicos de los sentimientos en el cerebro. Sabemos, por ejemplo, dónde se almacenan la ira, el miedo o la compasión y el sitio exacto donde se originan. Las investigaciones han identificado también en qué zona cerebral se sitúa la relación

con lo trascendente, lo religioso y la espiritualidad. Y ello sin perjuicio de que -aunque científicos no creyentes tienden a sostener que Dios no es más que un producto de los estímulos nerviosos, de la química- de tales investigaciones no puede confirmarse o desmentirse la existencia de Dios.

La “apertura” trascendental del ser humano

Hace algo más de un siglo Maurice Blondel en “L’Action”, describía la persona humana como un “Ser abierto-a”, con una insaciable “aspiración a...”, que “tiende hacia... una relación más completa con los demás, saciable sólo en el amor” y un horizonte ilimitado que, después de haber agotado todas las posibilidades naturales, no le queda más que mantener una abertura hacia el infinito, como si a su vez éste Infinito viniera también a su encuentro. Esta representación supone la adopción de un método de análisis de las tendencias de la conciencia, descriptivo, considerando que el desarrollo del ser humano gana densidad e inevitablemente desemboca en el encuentro con lo Absoluto. Algo parecida fue la afirmación, desde la teología, de De Lubac en “Le surnaturel”, acerca del innato “desiderium naturale”, o en Rahner el “existencial sobrenatural” y el destino ontológico de autotranscendencia en el ser humano. En resumen sería que a Dios se le encuentra fuera, pero sobre todo se le encuentra en lo subjetivo, en el interior de la naturaleza del ser humano, que encuentra en Él su destino natural.

Las contradicciones entre immanencia y trascendencia, entre religión y filosofía o entre ciencia y creencia resultan así enriquecedoras para ambas, y sus dominios, herméticamente separados o yuxtapuestos se compenetrán. La progresiva autonomía del ser humano no debe verse como un alejamiento de Dios sino como un progresivo “descubrimiento” de Dios en la conciencia de la persona y en la creación. Autonomía del hombre que puede llamarse también autonomía de Dios que se va “desvelando” a través de las criaturas.

Próximo a estas consideraciones se encuentra el pensamiento de autores como Buber, Rosenzweig, Lévinas o Ricoeur para quienes “ser abierto-a...”, supone en primer lugar estar abierto al “otro”. Esta la relación con

el Otro, con quien compartimos y con quien establecemos “relación”, es la garantía de la relación con Dios, y viceversa, la ruptura de la relación con los demás, supone que también Dios se convierte en ser lejano y el mundo se convierte en mágico. El camino hacia Dios es imposible sin la mediación del otro, y a su vez, la relación con el otro es el indicador de nuestro personalísimo encuentro con lo trascendente que anida en nosotros.

Experiencia personal y mística

Esta personalísima experiencia es difícilmente transmisibile. Existe, cada persona la vive a su manera, pero las más de las veces, resulta incomunicable. No hay palabras, no hay manera de decir o de expresarlo. Se vive como certeza muy simple que no proviene de la razón ni sólo del sentimiento o quizá del sentimiento con un pacto con la razón, como por ejemplo: “sé que Dios me ama...supongo que ama a todos por igual, pero yo lo sé con certeza respecto de mí.” Se comunica por narraciones, la experiencia, aproximaciones, contagio, testimonios de padres o amigos o de las confesiones de S. Agustín o de Pascal. Como todos los sentimientos, también en éste hay diferentes niveles de intensidad...

Vivencia que constituye lo que podríamos llamar experiencia mística. Llamamos “mística” a aquella persona que vive la misma fe en Dios que tiene el resto de los creyentes pero, por así decirlo, con una mayor intensidad. Se ha abierto al máximo ante la presencia total del Trascendente en su interior y deja que esta presencia activa, operante y gratuita, configure progresivamente su manera de ser y de vivir. No hacen falta cosas extraordinarias, puede vivirse a través de los hechos más cotidianos, como cualquier otro creyente. Se trata de vivir sabiéndose “buscador de lo Absoluto”, que camina hacia un horizonte más allá de lo que vemos, donde está el Infinito, Único, el Misterio que se expresa de mil maneras diferentes a través de las mil formas diferentes de entenderlo. Ante este Misterio de amor y de vida no hay diferencia entre etnias o religiones, cada colectivo lo expresa de manera diferente, el lenguaje es muy limitado para decir lo que el místico siente, casi sólo son posibles metáforas y gestos.

Tradicionalmente las religiones son los caminos que llevan a la experiencia de lo divino. En su interior han fructificado las más notables experiencias de Dios. Todas las tradiciones religiosas han atesorado innumerables testigos del misterio de Dios. Pero las instituciones religiosas no son los únicos caminos de la experiencia de lo sagrado, a menudo ellas han sido las mayores dificultades para la experiencia de “lo Santo”.

Profundas experiencias de espiritualidad “por lo libre”

Para entender el significado de algunas formulaciones sobre el sentido de la vida, el mejor camino es la biografía. Ninguna teoría, filosofía o análisis tiene la fuerza de una experiencia. El “relato vivo” directo que expresa la fuerza de los sentimientos éticos primordiales y que supusieron esfuerzo y lucha por la utopía son la certificación más viva del “horizonte” hacia el infinito. Es necesario situar estos testigos en la circunstancia en las que vivieron, pero los valores y actitudes que los sustentan trascienden lo inmediato, las edades o las ideologías.

Como ejemplo muy excepcional quisiera citar a Etty Hillesum, la muchacha judía que, sin contacto con ninguna institución religiosa, sin dogmas aprendidos de pequeña, sin oraciones preestablecidas, sin normas ni prejuicios morales, en la soledad y en la ausencia de todo consuelo tiene una insólita experiencia de Dios que la conduce hasta el ofrecimiento voluntario de su vida. Para Etty, como para cualquier persona que busca sinceramente en el interior de sí misma la experiencia de lo Absoluto, encuentra también en el amor hasta la muerte hacia todas las personas el profundo sentido de su existencia. El diario entero *Una vida conmovida*. (Anthropos, 2007), es de una impresionante profundidad y simplicidad. Los párrafos siguientes son sólo una pequeña muestra.

“La muchacha que no podía arrodillarse ahora lo ha aprendido. Tómate de tu mano, Dios mío...” (pg.58)

“Te ayudaré, Dios mío, para que no me abandones, pero no puedo asegurarte nada por anticipado...” (pg.142)

“Lo más profundo de mí, mi descanso lo llamo “Dios”, (pg.148)

“Amo tanto al prójimo porque amo en cada persona un poco de ti, Dios”. (pg.163)

“Lo más profundo de mi que por mayor comodidad llamo “Dios” (pg.169)

“En los barracones llenos de gente aterrorizada he encontrado la confirmación de mi amor por la vida” (pg.175)

“Con odio no llegaremos a ninguna parte. Quiero asumir el destino de mi pueblo...” (pg.176)

“Tu hogar, Señor, es mi interior. Las fuentes originales de mi misma, que me gustaría llamar “Dios”, (pg.184)

3. El Dios bíblico y Dios en la historia

Todo puede resultar más fácil de explicar a partir del pensamiento bíblico como estructura para entender la relación entre lo trascendente y la humanidad. Sus conceptos de pueblo, de comunidad, de palabra, de carne y espíritu, de cuerpo, de lo sagrado y de lo profano, tan diferentes del dualismo griego, están más de acuerdo con la antropología descrita hasta aquí. Porque en el pensamiento bíblico la historia tiene una dimensión ontológica. La religión de Israel es una religión histórica que empieza con una irrupción de la Palabra dirigida a Abraham, el “arameo errante” “Vete de tu tierra... y haré de ti un gran pueblo”.

En esta historia, como un desvelamiento progresivo, Dios, o “la Palabra” construye, mima y moldea al pueblo. Esta Palabra, Dios, es el punto de partida, cuna y motor de esta historia. La que forja a Moisés, le habla desde la zarza ardiente, le obliga a descalzarse. Aparece como aquello Santo o fascinante. En la zarza ardiente es donde Él nos dice quién es y nosotros aprendemos quiénes somos, allí está la experiencia del Dios vivo.

Es la misma Palabra que vehiculan los profetas, la que les obliga a poner todo su ser a disposición de Dios, su vida, su lenguaje, su cultura. El profeta es la persona atrapada por la Palabra (Ezequiel “come” el libro, Ez. 2, 8-3,4), por una especial e inesperada experiencia de Dios que necesita comunicar a los demás, vive “secuestrado” por la experiencia” de Dios, la Palabra se “instala” en sus entrañas.

El relato de Isaías 6 lo describe en términos de “Santo”, que a la vez evoca la idea de separación (“Ay de mí, estoy perdido, soy hombre de labios impuros... voló hacia mí uno de los serafines con un carbón encendido... Is. 6,3). Ante esto “Santo” se siente abatido y perdido. Pero es precisamente esta “alteridad” lo que garantiza su “proximidad”. Parece la paradoja de que “es próximo porque es realmente otro”.

Textos como: “Así habla el Señor que tiene un trono en el cielo... Yo habito en un lugar santo, pero estoy con los oprimidos y humildes...”

Se trata de un “Dios vivo”, que se relaciona, que mantiene un contacto permanente con el hombre, un Dios comprendido fuera de la relación no es un Dios vivo, es un Dios mudo que “tiene oídos pero no oye, tiene boca pero no habla”, puro ídolo. Si Dios es ser vivo, habla y se manifiesta.

Recordemos la tragedia personal de Jeremías “Señor, me sedujiste y yo me dejé seducir...” (20, 7)

Ésta sería también la experiencia personalísima de Jesús, que nos enseñó a llamar “Papá” a Dios...!!!

Experiencia de salvación

En la biblia el amor de Dios es un amor encarnado, no angélico; es el amor de un Dios que salva al pueblo de la muerte.

Se trata de una historia de amor entre Dios y el pueblo en la vida cotidiana...

Todas las religiones tienen en el “otro”, en el sufrimiento del “otro” y en la pobreza y en su relación con los pobres la piedra de toque de su sinceridad para con Dios. El sufrimiento innecesario del inocente plantea problemas morales y de conciencia, problemas políticos de gestión del poder y de responsabilidad ante la desgracia, problemas teológicos relacionados con el tema del mal, de la espiritualidad, de la ascesis, de la solidaridad.

La espiritualidad bíblica no es “espiritualista” ni “intimista”, sino histórica. En los orígenes: relato de Caín y Abel. Dos secuencias: la pregunta de Yahvé y la respuesta de Caín. Este Dios, cercano a la víctima y que pide cuentas, es el núcleo teológico del pensamiento semítico.

Los más pobres, anawim, son los preferidos de Dios, los que confían. Este Dios escoge la pequeñez, la necesidad, lo plebeyo, lo último, a los que no son nada, los excluidos del poder. Ellos serán los mensajeros de la salvación. El Mesías será uno de ellos.

Los profetas ponen como condición del favor y amor de Dios al pueblo, el favor, el amor y el cuidado que éste ha de tener por los pobres. Todos sin excepción claman contra la profanación del pobre, del indigente, el necesitado, el débil, el humilde, el forastero, el inmigrante.

La mayoría de los salmos son una antología de los gritos de los pobres, perseguidos y maltratados que confían en Dios.

En Jesús la teología es antropología, la inmanencia y trascendencia coinciden, la salvación es historia y que, además, manifiesta sin ambigüedades sus preferencias por los pobres.

El “otro”, y especialmente los “pobres” como lugar teológico

Todas las tradiciones de los discursos sobre Dios conocen los gritos del sufrimiento, las llamadas de auxilio, como en el pueblo de Israel, en el profetismo. La mística bíblica es una mística del dolor de Dios, del sufrimiento de Dios ante el sufrimiento humano, ante un sufrimiento hu-

mano que tiene rostro, historia, alegrías, defectos. La mística bíblica nos obliga a preguntarnos sobre nuestras actitudes frente a los pobres, sobre nuestra capacidad de encuentro, de caminar juntos, de hacerse cargo.

El “pobre”, lugar teológico, como lenguaje del “desvelamiento” de Dios: la inmensa masa de dolor en el mundo ya no es sólo objeto de compasión o de justicia. El pobre es el sacramento -“señal”- de Dios. “Lo que hicisteis a uno de estos pequeños a mí me lo hicisteis” en la parábola de Mt.25 del juicio final.

El discurso bíblico sobre Dios, no es la expresión de un monoteísmo cualquiera, sino de un monoteísmo de un Dios débil y cercano al débil, de un Dios crucificado y de alguien que se siente abandonado de Dios. Pero este monoteísmo tiene un carácter de salvación escatológica. La “cruz” como símbolo del sufrimiento humano-divino a lo largo de la historia es central en este mensaje, pero sabemos que nuestra historia tiene un final feliz.

Hoy el diálogo de los creyentes con el mundo se ha hecho difícil porque hemos perdido el sentido de la relación. Dios y el mundo se han convertido en extraños, nuestro lenguaje ya no tiene significación. La falta de diálogo con el otro implica una falta de sensibilidad hacia el mundo a quien se dirige, porque en el fondo lo ignora. Si el discurso se centrara en el otro, en lugar de centrarse en sí mismo, posiblemente se conseguiría restablecer este diálogo en profundidad porque se habría restablecido también la relación. De la misma forma, el discurso de un Dios a-histórico convierte a este dios en un ser extraño y alimenta actitudes de fundamentalismo ateo.