

En busca de la espiritualidad: una aproximación deliberativa

HARDANY REINA REINA¹

Recibido: 25.09.2020 / Aprobado: 07.11.2020

Resumen

La espiritualidad occidental ha sufrido el embate de la crítica y se ha visto reducida a la mera razón o al sentimiento. Los íconos que, otrora, eran de valor absoluto y fundamentaban la espiritualidad, han sido derribados. Sin embargo, la mera razón se ha encontrado insuficiente y limitada al momento de satisfacer la búsqueda de “sentido” del ser humano. El siguiente artículo pretende aportar mis reflexiones al respecto y evocar una propuesta a favor de la espiritualidad, a partir de la crítica.

Palabras clave: Crítica, espiritualidad, reflexión, búsqueda, sentido.

1 Estudiante de VII semestre de Teología en La Fundación Universitaria Bautista de Cali. Candidato a pregrado. co-coordinador del semillero de Biblia Logos Emeth. Investigador asociado del proyecto “Proyecto pedagógico para la iglesia y la comunidad universitaria basada en el libro de Apocalipsis”. También, estudiante de III semestre de filosofía en la Universidad del Valle. Email: hardannyreina@gmail.com



Abstract

Western spirituality has suffered the onslaught of criticism and has been reduced to mere reason or feeling. The icons that were of absolute value and underpinned spirituality, these icons have been knocked down. However, the mere reason has been found insufficient and limited when satisfying the search for “meaning” of the human beings. The following article tries to contribute my reflections on the matter and evoke a proposal in favor of the inwardness from criticism.

Keywords: Criticism, inwardness, deliberation, quest, meaning.

Introducción

Pretendo por medio de este artículo lograr un análisis auto-contenido de las razones por las que se puede elaborar una práctica de espiritualidad, con libertad y a consciencia, a la luz de la crítica. Para ello, expondré en primer lugar la crítica contra la religión y su repercusión en la espiritualidad de Occidente; en segundo lugar, presentaré algunas consideraciones y aclaraciones acerca de la vigencia o caducidad de la crítica y, por último, daré algunas razones para considerar una apertura a la espiritualidad en el mundo contemporáneo. Esto último sería un aporte al debate que pueda ser de ayuda para la práctica de la interioridad de aquellos buscadores de sentido. Iniciemos con la crítica.

La muerte de Dios

La muerte de Dios fue declarada como resultado de un largo proceso de cuestionamientos no resueltos. Su imagen fue vista con desdén al no evitar el fatídico terremoto de Lisboa, ignorando la devoción de su pueblo. Poco a poco ocupó un puesto secundario al explicar el mundo y su funcionamiento; daban más y mejores razones los conocimientos científicos; su actuar se volvió innecesario. Preguntarse por Dios era, en términos de la razón pura, imposible e infructífero. La distancia kantiana entre Dios (el ser en sí) y el ente era insalvable. Desde aquel momento, «su lugar» pasó a ser la interioridad de cada



individuo; la fe personal (algo que aún se mantiene). La espiritualidad vivida en templos, calles y celebraciones festivas era cosa de fanáticos. Por otro lado, la posición que ocupó el desarrollo técnico y científico en la sociedad del hombre civilizado relegaba, estigmatizando, a la religión y sus dogmas al oscurantismo y lo salvaje. En estas circunstancias, muchos pensaban que quizá Dios fue un agradable pero ya caduco producto de nuestra imaginación. Su defunción social cesó la animosidad espiritual que, en otros tiempos, era suficiente para decidir sobre la propia vida y la muerte. La espiritualidad perdía su más grande logro; Dios, entonces, calló. Lo espiritual se consideró equivalente a la razón, dejando por fuera la antigua magia que connotaba. Esta actitud se resume en lo dicho por Auguste Comte:

Durante la larga infancia de la Humanidad, solo las concepciones teológico-metafísicas podían... satisfacer provisionalmente esta doble condición fundamental (orden y progreso), aunque de un modo en extremo imperfecto. Pero cuando la razón humana está por fin bastante madura... la filosofía positiva le procura ciertamente una satisfacción más completa... y al mismo tiempo más real. (2000, p. 36)

Para entender la importancia de la declaración social de la muerte de Dios hay que indagar en las propuestas de un hombre que lideró este movimiento, Ludwig Feuerbach, quien sin temor enfrentó de manera sistemática a la teología y a los conceptos de lo divino. Para él, el desarrollo histórico del hombre civilizado exigía renunciar a las ilusiones autoimpuestas. Convencido de sus razones, Feuerbach hace una inversión de «Génesis 1:26» que dice: “hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza”, considerando, más bien, que «el hombre hizo a dios a su imagen y semejanza». Para este autor, la creencia religiosa es producto de una ilusión psicológica, ilusión que en tiempos de la razón debería culminar. La teología cumple su propósito pleno si se convierte en antropología. Todo lo que Dios poseía no era otra cosa que “el ideal de la esencia humana”; es decir, dios era “la propia esencia objetivada” (1941, p.18, párr. 2); era aquello que el hombre quería y debería ser. El hombre tributaba a Dios sus características y, en forma superlativa, predicaba que era todopoderoso, supremamente sabio, sumamente bueno y omnipresente. Al compararse con su invención, el hombre se entiende despojado de la fuerza, la bondad, la sapiencia, etc.; lo propio, ahora le es ajeno.



Feuerbach revisó críticamente la literatura protestante, en particular la de Lutero, y llegó a la siguiente conclusión: “La doctrina de Lutero es divina, pero inhumana, incluso bárbara; un himno a Dios, pero un libelo contra el hombre” (Feuerbach, 1993, p.14) y esto, dado que, Lutero se decantó enteramente por Dios en oposición y a pesar del hombre. El supuesto luterano es que lo divino de Dios se debe al abismal contraste que tiene con sus creaturas. Pues, si el hombre tiene lo que Dios tiene, éste último es vano. Así comenta:

Lo que se atribuye a Dios le es negado al hombre y, viceversa, lo que se le da al hombre se le quita a Dios. Es el hombre, por ejemplo, autodidacta y autónomo (legislador de sí mismo), entonces Dios no es ningún legislador, ningún maestro ni revelador; por el contrario, es todo eso Dios, entonces al hombre le falta la capacidad de un maestro y de un legislador... Cuanto menos es Dios, tanto más el hombre; cuanto menos el hombre, tanto más Dios. Por tanto, si quieres tener Dios, renuncia al hombre; pero, si quieres tener al hombre, entonces desentiéndete de Dios, o no tendrás ninguno de los dos. La nulidad del hombre es el presupuesto de la esencialidad de Dios; afirmar a Dios significa negar al hombre, honrar a Dios despreciar al hombre, alabar a Dios denostar al hombre. (Feuerbach, 1993, p.5)

Su crítica voraz ponía en tela de juicio los atributos clásicos de la divinidad, tales como, su poder, la fuerza creadora, su ira, el sustento, entre otros, al decir que pueden ser explicados por la naturaleza misma. Él dice:

Dios es el ser más poderoso, o mejor dicho, es todopoderoso, lo que quiere decir que es capaz de realizar todo aquello que para el hombre resulta imposible, y cuyas fuerzas son infinitamente superiores a las humanas suscitando así en el hombre el humillante sentimiento de su limitación, de su impotencia, de su nulidad. « ¿Acaso puedes -le dice Dios a Job - atar los lazos de las Pléyades o soltar las ataduras de Orión? ¿Parten los rayos a tus órdenes diciéndote: aquí estamos? ¿Das tú al caballo su bravura? ¿Quizá por tu consejo vuela el halcón? ¿Es que tu brazo es igual al de Dios y tu voz la misma con la que él truena?» No, no tiene este poder el hombre; la voz humana no se puede comparar con el trueno. Pero ¿qué potencia se manifiesta en la violencia del trueno, en la bravura del caballo, en el vuelo del

halcón y en el curso inasible de las Pléyades? El poder de la naturaleza. Dios es el ser eterno. Pero es precisamente en La Biblia donde aparece escrito: «Pasa una generación y después viene otra pero la tierra permanece eterna»². . . Un inca del Perú le dijo a un sacerdote dominico: «Tú rezas a un dios que murió en una cruz; en cambio yo rezo al sol, que no muere nunca». Dios es el ser infinitamente bueno «porque hace salir el sol tanto sobre los buenos como sobre los malvados, y hace que llueva tanto sobre los justos como sobre los injustos»; pero el ente que no diferencia entre buenos y malos, y justos e injustos, que no distribuye los bienes de la vida basándose en méritos de tipo moral y que, en general, da la impresión de ser un ente bueno justamente porque sus virtudes (por ejemplo, la luz del sol y el agua de la lluvia, que aportan reposo) son la fuente de las sensaciones más beneficiosas, este ente, digo, es justamente la Naturaleza. (Feuerbach, 2005, pp. 32-33; Afor. 11)

En consonancia con su posición, me permito agregar el clarificador análisis de Hans Jonas, con respecto a la inconsistencia de la omnipotencia:

Poder absoluto y total significa un poder que no está limitado por nada, ni siquiera por la existencia de algo otro en general, algo fuera de él mismo y distinto de él. Porque la mera existencia de algo otro representaría ya una limitación, y el poder único debería aniquilarlo para conservar su carácter absoluto. Entonces el poder absoluto, en su soledad, no tendría ningún objeto sobre el que pueda ejercer su efecto, pero como poder sin objeto, un poder es impotente y se anula a sí mismo. “Omni” equivale aquí a “cero”. Para que pueda actuar, tiene que haber algo otro y tan pronto como aparece, lo uno ya no es omnipotente, aunque su poder pueda ser indefinidamente superior en cualquier comparación. (2012, p. 154)

Los juicios de Feuerbach rompen con la tradición dualista, con el murmullo de otro mundo (en Platón), con la cosa en sí (de Kant) o con el espíritu absoluto de Hegel (explicación innecesaria y sospechosa) y se asegura en afirmar el mundo concreto, con ello, se retorna al hombre lo que otrora atribuía a las divinidades como paradigmas. Con ello, desenmascaró la imagen del dios todopoderoso, del dios de los

2 Cita Eclesiastés 1, 4



huecos (refugio de muchos creyentes ante lo no explicado), del patrón benefactor y del dios de Lutero, exponiendo el peligro idolátrico que supone imaginar lo divino. Por último, si alguno insistía diciendo que la idolatría solamente era de origen pagano y que su razón se debía a la imaginación politeísta, Feuerbach le respondía que la visión nacionalista de los antiguos pueblos propiciaba esa pluralidad, pero que así mismo la visión cosmopolita (el ser humano como esencia universal) era el origen del monoteísmo bíblico.

La literatura de este autor influyó en Marx, Engels, Stirner, entre otros; su pensamiento ha sido agudo y de gran alcance. De manera sintética, a mi parecer, su doctrina³ plantea lo siguiente: 1) ningún sentido capta como evidente a Dios, el único que lo propone es el oído, pero es de poco fiar. En sus palabras:

Si el hombre tuviera sólo ojos y manos, gusto y olfato, no tendría religión, pues estos son los órganos de la crítica y el escepticismo. El único sentido que se pierde en el laberinto auditivo hacia el reino de los espíritus y fantasmas del pasado y del futuro es el oído, el único terrible, místico y creyente, tal como los antiguos observaron acertadamente al decir que “un testigo ocular vale más que mil testigos auditivos” y “los ojos son más confiables que los oídos” o “lo que uno ve es más cierto que lo que uno oye”. Por eso la última religión espiritual, la cristiana, se apoya conscientemente sólo en el verbo, es decir, la palabra de Dios, y, consecuentemente, en el oído. (Feuerbach, 2009, p. 52; párr. 3, Clase 4)

2) La fuerza de la naturaleza explica el temor reverente del hombre, y su sentimiento de dependencia explica “el deseo” de un Dios benefactor. 3) El conocimiento que se tiene acerca de Dios es evidentemente antropomórfico; lo que lo hace susceptible a ser una proyección. 4) Dios se diferencia del hombre en lo superlativo de sus atributos, mas esto es una representación de la fantasía: un ideal de perfección. 5) Dios se hace necesario cuando posee lo que al hombre le falta, pero pierde sentido cuando al hombre no le falta nada. 6) El Dios cristiano está orientado, según Feuerbach, a conceder lo que para el hombre es imposible como individuo finito: la salvación, la

3 Considero que este término es adecuado ya que su mensaje fue recibido por sus sucesores como una “revelación”.

vida eterna, el perdón, los milagros, etc., pero al ser así, Dios está al servicio del hombre como medio. En pocas palabras, Dios como objeto de la fe está “por nosotros y por nuestra salvación” (tal como lo manifiestan los credos); siendo así, somos el fin de su existencia. 7) La antropología, en una creencia religiosa, debe ser negativa para que Dios sea relevante. 8) Si la revelación se entiende como progresiva, según el alcance del hombre, por qué no entender, más bien, que el hombre mismo se está auto-revelando su avance, el avance de su ideal.

Con todo esto, la muerte de Dios se entiende como la proclamación de su inexistencia, como producto de la mera imaginación, una ilusión que ahora es innecesaria, como algo superado, como una etapa infantil (Freud). Dios aparece como inactivo o irrelevante. En frases de los diversos críticos: Dios fue idealmente proyectado por el hombre (Feuerbach), metafísicamente muerto (Mainländer) e inventado moralmente, según Nietzsche. ¿Qué lugar quedaba para Dios, si lo sacaron de la naturaleza?, ¿en qué hueco viviría?

Nietzsche observó, al igual que su antecesor Max Stirner, que Dios, despojado de su cielo, de la existencia y de la vida política; es decir, muerto, seguía vigente en la moral. En el libro tercero de la “gaya ciencia” advierte que la muerte de Dios ha dejado una gran sombra, que aún vive. Aquí se refiere a la moral en los siguientes términos: la verdad, el bien, el mal, la causa y efecto, la memoria y la sistematicidad. Incluso las burlas ateas ignoran que son esclavos de esa sombra; el reino metafísico de la moral seguía vigente. En el aforismo 125 del mismo libro, “el loco” se pregunta

¿No es la grandeza de este acto [la muerte de Dios] demasiado grande para nosotros? ¿No tenemos que volvernos nosotros mismos dioses para ser siquiera dignos de él? ¡No ha habido nunca un acto más grande, — y todo el que nazca después de nosotros formará parte, por ese acto, de una historia superior a toda historia habida hasta ahora! (Nietzsche, 2014, p. 802)

Tal vez, en términos de la moral, la humanidad no había llegado a “la mayoría de edad”, pero ya era hora. El énfasis cristiano en la renuncia había afeminado la virtud⁴; era la transvaloración de las

4 El término virtud, etimológicamente, procede de la expresión latina vir (varón) que invocaba el



virtudes de los héroes de las tragedias griegas, la opacidad ética del hombre. El cristiano está sujeto a la contradicción entre el mundo verdadero y el mundo real y no ha logrado salir de su esclavitud. La crítica de Nietzsche arremete contra el mundo de la imaginación religiosa, que reemplaza el mundo concreto, en cuatro proposiciones:

Primera proposición. Las razones por las que «este» mundo ha sido calificado de aparente fundamentan, antes bien, su realidad, — otra especie distinta de realidad es absolutamente indemostrable.

Segunda proposición. Los signos distintivos que se le han dado al «ser verdadero» de las cosas son los signos distintivos del no-ser, de la nada, — se ha construido el «mundo verdadero» a partir de la contradicción con el mundo real: un mundo aparente de hecho, en cuanto no es más que una ilusión óptico-moral.

Tercera proposición. Inventar fábulas acerca de «otro» mundo distinto de éste no tiene sentido en modo alguno, presuponiendo que no domine en nosotros un instinto de calumnia, de empujeñecimiento, de sospecha de la vida: en este último caso nos vengamos de la vida con la fantasmagoría de una vida «distinta», de una vida «mejor».

Cuarta proposición. Dividir el mundo en un mundo «verdadero» y en un mundo «aparente», sea al modo del cristianismo, sea al modo de Kant (en último extremo, un cristiano taimado), no es más que una sugestión de la *décadence*, — un síntoma de vida descendente. (Nietzsche, 2016, pp.633-634; Afor. 6, la razón en la filosofía)

Para Nietzsche, el hombre debe asumir su moral para ser virtuoso, así lo aprendió de las tragedias griegas. Al respecto, en la introducción del libro: *la genealogía de la moral*, Diego Sánchez Meca⁵ (el editor del libro) comenta:

La religión griega no ve a sus dioses como amos, ni los griegos se ven a sí mismos como esclavos de esos dioses. El griego homérico apuesta por una valoración de sí mismo como ser no originariamente

valor del guerrero en el frente de batalla, la actitud de conquista, la virilidad masculina; en contraste, la virtud en el mundo cristiano se asoció a la renuncia y a la entrega altruista.

5 Es uno de los más importantes exponentes del pensamiento de Nietzsche de habla hispana. Es catedrático de Historia de la Filosofía Contemporánea en la Universidad Nacional de Educación a Distancia y Presidente de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche.

diferente a los dioses mismos. Se ve a sí mismo capaz de vivir en sociedad con potencias tan diferentes y terribles como eran sus dioses primitivos. (Nietzsche, 2003, p. 36)

Por el contrario, el cristiano ve a Dios como su señor y se hace dependiente de su mandato sin ningún miramiento, como si Dios pensara por él.

El cristianismo presupone que el ser humano no sabe, no puede saber qué es bueno, qué es malo para él: cree en Dios, que es el único que lo sabe. La moral cristiana es una orden; su origen es trascendente; está más allá de toda crítica, de todo derecho a la crítica; es verdadera solo en el caso de que Dios sea la verdad, — para sostenerse y para venirse abajo, depende por completo de la fe en Dios —. (Nietzsche, 2016, p. 657. Afor. 5 incursiones de un intempestivo)

Para Nietzsche, esto era un acto de debilidad del hombre, pues no lo potencia a crear nuevas virtudes; no lo dejaba ser ley para sí, sino que lo subordina a la guía de otros: los sacerdotes, los mediadores de la revelación. El hombre cristiano padecía las mismas características decadentes (enfermedades) de un animal privado de su libertad, pero el problema no es la decadencia, pues a veces es necesaria, sino el desear esa decadencia. Nietzsche dice que la frase: “hay que luchar contra los instintos” representa la fórmula de la decadencia” (Ibíd. Afor. 11, El problema de Sócrates, Ocaso de los ídolos.). Pero no hay que entender mal su propuesta, no pretendía dar rienda suelta a los instintos “rebajando” al hombre, sino todo lo contrario, como bien lo comenta D. Sánchez Meca⁶:

Este hombre no es, pues, en absoluto la bestia prehumana que se deja llevar descontroladamente por sus impulsos salvajes, sino, al contrario, el hombre capaz de controlar su propio poder disgregador orientándolo a una construcción superior. En cambio, el hombre enfermo o decadente es el que actúa bajo el imperativo de la fuerza desencadenada de los instintos que se rebelan contra la represión, y que, en consecuencia, no tiene ninguna capacidad organizativa ni reguladora de su propia energía. (Nietzsche, 2003, p. 47)

6 En la introducción al libro *la genealogía de la moral* (antes citado).



Finalizo la intervención nietzscheana con el siguiente aforismo: “la cuestión de qué origen tienen realmente nuestro bien y nuestro mal... y por lo que respecta a la «solución» que entonces encontré, honré a Dios como es debido haciéndole el padre del mal.” (2003, p. 57, Afor. 3)

A mi juicio, la crítica ideológica que se presentó en Feuerbach y el juicio al dios moral de Nietzsche, han sido el derrotero de los ateísmos contemporáneos. Es poco probable no estremecerse ante tales declaraciones y esto debido a nuestras concepciones de lo divino. Lo incuestionable es que el dios objeto ha muerto. Curiosamente, la crítica ha logrado desenmascarar los ídolos presentes en la religión y en la sociedad, demostrando que aquella persona que se enajena así misma, no ama su vida; aquella que no asume su actuar y no es capaz de potenciar a otro no ha tomado seriamente la moral. Ahora bien, si el hombre retoma sus características y asume su responsabilidad ética, ¿dónde queda Dios?, ¿qué importancia tiene?, ¿en qué lugar se vale mencionarlo? Parece que el único «lugar» para Dios es el de la religión y sus volúmenes de fe, ¿no?

El Dios de la biblia también a juicio

Crítica Bíblica

Las ciencias exactas, las ciencias sociales y las humanidades han dado nueva luz al texto bíblico. Estas ciencias han logrado fechar artefactos y ecofactos, reconstruir ruinas, leer palimpsestos y textos dañados; han permitido acceder a los hábitos sociales, al entendimiento antropológico y a los conflictos políticos e ideológicos de los pueblos del levante; han ayudado a descifrar literatura contemporánea a la biblia (Ugarit, textos asirios, sumero-babilónicos y egipcios), algunas dependencias textuales (de origen persa, babilónico; de Mesopotamia en general), y también han logrado ampliar los conocimientos acerca de los ritos, cosmovisiones y sus procesos de endoculturación, aculturación e incluso sincretismo presentes en la cultura bíblica.

Todo este conocimiento ha mostrado que la “historia” bíblica no debe entenderse como una compilación de acontecimientos “*de fac-*

to” ocurridos en el pasado, según nuestra historiología. Al parecer, tampoco se debe entender como un relato celestial, sino como una creación de la historia (o historias), de narraciones tradiciones etiológicas y anagógicas que describen la cosmovisión común a todos los pueblos antiguos: el origen mítico de su pueblo, el origen de leyes divinas, la fundación de sus tradiciones, la justificación de sus estructuras sociales, etc., en el marco de una redacción de origen sacerdotal y laica (que incluye a la corriente deuteronomista).⁷

Entre las evidencias que han derribado nuestras imágenes de Dios están los estudios que revelan una biografía de Yahweh en su contexto: 1) Yahweh no era el Dios de Israel⁸, sino que proviene de Edom⁹ (tal parece por las inscripciones de Amenofis II y III, Jue. 5, 4, Deut. 33,2), el Dios de Israel era אֱל (EL), aunque fue, poco a poco, sustituido por Yahweh quien usurpa su lugar y su autoridad (Becking, et al, 2001); 2) Yahweh se apropió de las características atribuidas a Ba'al, en un período muy tardío; esta acción refleja las “*earthly bureaucratic structures*” (estructuras burocráticas terrenales) (James S. Anderson, 2015, p. 18). Por otro lado, se sabe que tenía una consorte (Dever, 2005), Asherah¹⁰, y que, finalmente, asimiló sus cualidades femeninas, eliminando el culto dirigido por sacerdotisas (2 R. 23, 4-7). Estas reformas se dieron en el desarrollo del monoteísmo como proceso de triunfo ideológico de los exiliados en su retorno.

Con esto, se pone en tela de juicio la idea de “revelación” del testimonio bíblico en el monte Sinaí, puesto que, los intereses de diversa índole (política, económica, social, etc.) han fungido el rol principal en la elaboración del texto bíblico, todo en época muy tardía; ya no es Yahweh quien habla con los patriarcas (Éx. 6, 3) ni quien por medio

7 Para profundizar al respecto ver Römer, T; Macchi, J. D y Nihan, C. (Eds) (2008). Introducción al antiguo testamento. Bilbao: Desclée De Brouwer.

8 Israel es un nombre teofórico que puede significar: “El” es justo, “El” Reina. El dios aquí mencionado es de origen cananeo y está presente en los textos de Ugarit.

9 Hay importantes debates acerca de su procedencia ver: Anderson, J. S. (2015). *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*. bloomsbury, t&t clark.

10 Esto es conocido gracias al descubrimiento de las figuras de Phitos en Kuntillet 'Ajrud y la bendición que contiene en la tablilla A y B: “yo te bendigo por Yahweh, nuestro guardian, y por su Asherah”, ver William G. Dever (2015). Asherah, Consort of Yahweh? New Evidence from Kuntillet 'Ajrūd. American Schools of Oriental Research.



de Moisés habla a Israel. Además, no es de sorprender que la misma biblia considere a Yahweh como un dios menor en relación a “EL”, el Dios cananeo (según Sal. 82,1; Sal. 89, 6-9 y Deut. 32, 8-9)¹¹. La toráh es puesta por escrito en el exilio y pos-exilio (con pocas narraciones y fragmentos previos) y no en época de Moisés.

En fin, entre más se sabe de las condiciones de formación de la biblia, más nos percatamos de su creación en manos de sacerdotes e intelectuales; más evidente se hacen sus intereses y su nacionalismo. La antigua sacralidad que imponía “el libro” de Dios, ha sido profanada. Esta información «derriba» la interpretación mágica o idolátrica del origen de la biblia y cuestiona las bases, el pedestal, sobre el que descansa la fe de muchos.

Aplicando la crítica de Feuerbach a las religiones del libro, se postula que en la historiosofía de estos pueblos «emerge» dios como creación de sus ideales antropológicos.¹² Lo que hace replantearse la idea de revelación (si se quiere mantener) o la participación (incluso plena creación) del hombre en los textos sagrados. Por ejemplo, el descubrimiento de diferentes etapas redaccionales en la biblia, de correcciones dogmáticas y de los intereses subjetivos de ciertos grupos (la posición privilegiada del hombre sobre la mujer, la elección pactual de Israel y de los sacerdotes, el monoteísmo y el rechazo a Asherah), ponen de manifiesto que el producto final no era “dictado” por Dios mismo, sino que era de origen muy humano, un libro de su época y de su cultura, con ideales que pretendían la universalización¹³.

Es pertinente advertir que los mismos redactores, comentaristas y creadores de los diferentes libros que componen la biblia, consideraban su acción como aclaraciones y reediciones del Dios *Fortschreibung* (actualizador). El texto bíblico se consideraba en proceso. Por esa razón dice Jean-Pierre Sonnet, citado por Gertz:

11 En este versículo hay una corrección al texto, pero en los manuscritos más antiguos dice: “Hijos de El” y no hijos de Israel, lo que da a entender que “El” le dio a Yahweh como herencia la nación de Israel.

12 Hay diversas teorías de la inspiración divina que dan amplio margen en la participación del hombre, sus conceptos, palabras e ideas en el texto bíblico.

13 Se asemeja a la idea de Feuerbach sobre la “esencia del hombre”.



Los procedimientos en cuestión... proveen el modelo racional que nos permite dar un sentido completo a las rectificaciones orales de Dios, que, en la mayoría de los casos, incluyen una reelaboración imaginativa de la redacción de declaraciones previas. Se podría decir que esto es solo un cliché, ya que las palabras de Dios son obviamente una creación redaccional de los escribas, una que se ajusta a su propia agenda. (Gertz; et al, 2016, p. 272)¹⁴

Pese a las justificaciones que se puedan dar a lo anterior, tales como: «Dios no dejó que su palabra fuese alterada, o, la revelación de Dios está acorde con lo escrito por los hombres», lo incuestionable es que la tarea de la investigación bíblica está cerrando la brecha que distinguía el “libro verdadero” y al “dios verdadero” con otros volúmenes religiosos (incluyendo los mitos griegos). Por causa de esta crítica, y en defensa de la tradición, algunos han sostenido que se mantenía la fidelidad de lo revelado en la tradición oral, o que existió un volumen original que fue dictado por Dios mismo. Sin embargo, en estudios sobre las tradiciones orales, el antropólogo Jack Goody (2008), en su libro “*la domesticación del pensamiento salvaje*”, ha evidenciado la necesidad de ritmos, paralelismos semánticos, cantos, pocos detalles, narraciones pintorescas y cortas (cosa difícil en la prosa bíblica), para evitar errores de transmisión. Por otro lado, estos estudios dan muestra de la creatividad de los narradores que «anexan» reflexiones y comentarios que resultan oportunos en cada caso. En este sentido concuerdo con Pierre Gibert, citado por Briend, cuando dice:

La Biblia, así como las grandes culturas de la Antigüedad, egipcias, mesopotámicas, griegas y romanas, es testimonio no sólo de transmisión escrita, sino de una verdadera creación literaria que ha sabido crearnos, entre otras cosas, la ilusión, sugestiva y expresiva, de la oralidad. Si lo oral de la Biblia, pues, nos resulta interesante y agradable, no debemos olvidar que ello se debe al texto escrito, es decir, precisamente a la escritura, a las Escrituras. Seamos realistas: recurrir a la tradición oral para «salvar» o «socorrer» a una escritura bíblica

14 Original inglés: The procedures in question, conversely, provide the rational model that enables us to make fuller sense of God's oral amendments, which, in most cases, include an imaginative reelaboration of the wording of previous utterances. One could say that this is just a truism, since God's words are obviously a redactional creation by the scribes, one that fits their own agenda



que juzgamos insuficiente, infiel o víctima de las tareas «críticas» de malintencionados exegetas, es ponerse en la situación de quien, necesitando un salvavidas, echa mano de un neumático pinchado. (Briend, et al, 2011, pp. 47-48)

En cuanto a la posibilidad de un original, no se ha encontrado algún texto que supere el siglo VIII a. e. c. y que manifieste el contenido del actual texto y su ferviente monoteísmo. Algunos objetarán que el rey Josías encontró «el libro», pero, tal parece, éste era un motivo literario muy conocido en la antigüedad para justificar «reformas». Según Thomas Römer:

El origen del motivo del “hallazgo del libro” puede situarse probablemente en el depósito de tabletas de fundación de los santuarios mesopotámicos, que con frecuencia son “descubiertos de nuevo” por los reyes posteriores... La variante egipcia aparece, por ejemplo, en la rúbrica final del capítulo 64 del Libro de los Muertos... El capítulo 64 se presenta como un libro encontrado en el templo de Sokaris y se remonta hasta los verdaderos orígenes de Egipto. (Römer, 2014, p. 51)

Gracias a lo anterior, algunos investigadores hablan de la “historia inventada” (M. Liverani), de “*la invención de Dios*” (T. Römer), del “mito de Israel” (T. L. Thomson, *The Mythic Past: Biblical Archaeology and the Myth of Israel*), entre otros. Según los biblistas e investigadores, la historia que conocemos (gracias a la biblia) fue una integración y edición de las tradiciones de la religión popular, bajo el gobierno del ideal monoteísta que traían consigo los repatriados. Este motivo ideológico fundó el judaísmo y la estructura de la “nueva” religión del segundo templo. Por ejemplo, M. Liverani, al hablar de este proceso, dice:

Pero a la hora de valorar el triunfo de los que volvieron y la marginación de los que se quedaron conviene recordar sobre todo el estatus social y el peso cultural de cada grupo. Los deportados habían sido gentes que pertenecían a los círculos palaciegos (es decir, la clase «política»), el personal del templo de Jerusalén (sacerdotes y escribas), y los propietarios de tierras. Los que se habían quedado eran los miembros de las comunidades de aldea, los campesinos pobres y los siervos a los que los babilonios habían dejado en su sitio para que cul-

tivaran la tierra. Los repatriados habían elaborado durante el destierro una ideología «fuerte», basada en el nuevo pacto, en el exclusivismo yaveísta, y en «el resto que vuelve» (sé'ar yasüb es el nombre que Isaías había dado a su hijo: 1 Is 7:3; véase 10:21). Tenían una determinación fanática, contaban con jefes y con una estructura paramilitar, tenían una clase culta (los escribas que regresaron de Babilonia introdujeron en Palestina la escritura aramea en sustitución de la fenicia, empleada hasta entonces), disponían de medios financieros, y contaban con el apoyo de la corte imperial. Los que permanecieron eran incultos y analfabetos, estaban disgregados y carecían de líderes, eran pobres y no tenían esperanzas, ni proyectos, ni Dios. El resultado del enfrentamiento estaba claro desde el comienzo. (2005, pp. 304-305)

En resumen: los estudios contemporáneos y sus descubrimientos han dinamizado el contexto y el tiempo de la biblia; están revelando los intereses y las tensiones que forjaron los libros sagrados y, de esta forma, han dotado de carne y hueso a la humanidad que se esconde tras los escritos de fe. El peligro de la proyección de los ideales se manifiesta de múltiples formas en la antigüedad, pero, ¿en la actualidad hay consciencia de este peligro?

Vigencia de la crítica

Seguramente la religión ha encontrado diversas respuestas a estas declaraciones, dado que está presente y ha logrado adaptarse con gran facilidad a la sociedad. Sin embargo, a mi entender, la crítica de Feuerbach y Nietzsche no ha sido asumida, lo suficiente, en todos los asuntos de espiritualidad (sobre esto volveremos luego). Los textos bíblicos (para hablar en un contexto cristiano) no son un medio adecuado para refutar la crítica, pues, hay diversas maneras de dar cuenta de la acción social, antropológica y psicológica en la creación del concepto de dios. Sin duda, esa antigua construcción social sigue en marcha por medio de las corrientes de pensamiento contemporáneas. Parece que Dios, según las palabras de sus promotores, ayer y hoy, se instaura en ciertas posiciones políticas, ideológicas, económicas, sociales y bélicas; vemos a un dios conservador, liberal o progresista según el teólogo y su formación, también hay un dios pacifista y



tolerante o uno violento y segregacionista, un dios imperialista o uno marginal; un dios a conveniencia. Claramente, cada posición tiene defensores que acusan a los otros, con mayor o menor criterio, de una exégesis equivocada, de manipular o ignorar el texto bíblico o el estado sociocultural de cada época. Sin embargo, aun el exégeta más crítico, al momento de pronunciarse acerca de Dios lo hace con el constante peligro que representa la proyección del ideal.

Dentro de la teología cristiana, algunas intuiciones gestadas en el seno de sectores marginales han permitido ver a Dios con diferentes matices: la lectura crítica de las teólogas feministas ha desenmascarado la función machista que «se justificaba» en la iconografía de un dios masculino; la teología de la liberación ha resaltado las estructuras de dominación que sofocan al ser humano, incluso desde las mismas bases religiosas; la teología *queer* ha profundizado en el Dios que ama a su creación sin discriminar orientación sexual, entre muchas que se suman continuamente. Hay un caleidoscopio de alternativas que dibujan con diferentes luces y formas a Dios. No obstante, entiendo que el problema sigue y parece agudizarse con cada nueva lectura genitiva de la biblia. Parece que el punto de unión de estas visiones se encuentra en «la universalidad» del concepto de Dios; pero, en términos analíticos, la pluralidad de imágenes usadas son poco distinguibles de un politeísmo asumido, o quizá mejor dicho, reflejado. Me es evidente, además, que estas teologías pretenden defender, de mil maneras, la acción divina, mas dudo que su proyecto supere la crítica.

A este respecto, considero que la crítica también es aplicable a lo citado por J. J. Tamayo en su libro “*Nuevo paradigma teológico*”, al hablar del futuro de Dios, esto en términos de la teología de la liberación. Cito:

Como afirma Jon Sobrino, al Dios liberador *se le va conociendo en la praxis de la liberación*, al Dios bueno y misericordioso, *en la praxis de la bondad y de la misericordia*, al Dios escondido y crucificado, *en la fidelidad en la persecución y martirio*, al Dios de la utopía, *en la praxis de la esperanza*. Es, en fin, el *Deus humanissimus* del que habla el teólogo holandés Edward Schillebeeckx. (2004, p. 216. Las cursivas son mías)

Continúa diciendo:

Sí tiene futuro, sin embargo, el Dios que *aparece* como víctima, débil, sufriente, crucificado «Dios, clavado en la cruz, permite que lo echen del mundo. Dios es impotente y débil en el mundo – escribía el teólogo mártir Dietrich Bonhoeffer el 16 de julio de 1944 *desde una prisión nazi*- y sólo así está Dios con nosotros y nos ayuda. Mateo 8, 17 indica claramente que Cristo no nos ayuda por su omnipotencia, sino por su debilidad y sus sufrimientos [...] Sólo el Dios sufriente puede ayudarnos» (2004, p. 217. Las cursivas son mías)

Parece evidente que es «una forma teológica de hablar con una iconografía simbólica», y que, al igual que los anteriores ejemplos, es liberadora y consoladora; pero, al tener la pretensión de hablar de «la única imagen» de Dios que tendrá futuro no logra avanzar más allá de la crítica. Lo mismo puede decirse de las imágenes idólatras que se tienen acerca de Jesús, en donde se proyectan diversos ideales que hacen extraña su figura: La expectativa mesiánica de los antiguos, el cristo europeo medieval, el Jesucristo superestrella de Broadway, el Jesús hippie, el Jesús negro, entre otros. Parece que solo investigando la devoción de los primeros cristianos y el contenido judío de los predicados atribuidos a Jesús, se le puede re-conocer. Curiosamente lo no ideal de Jesús es su muerte, es lo anti-demoníaco en terminología de Tillich. En este punto termino con Hurtado, L. cuando dice:

Jesús realmente no «se convirtió en un Dios». Antes bien, le tributaron una devoción que expresaba el reconocimiento típicamente cristiano de que Jesús era el emisario exclusivo de Dios en quien se reflejaba de forma singular la gloria del Dios uno. (2013, pp. 55-56)

Este es el estado del debate, en la primera crítica (la muerte de Dios), dios pasó a ser producto de la imaginación, una idea castradora y enfermiza; en la segunda crítica (crítica bíblica) Dios ha sido el medio para comunicar ideas nacionalistas, desde una visión antropológica, social, psicológica y política particular. Ahora bien, sin lugar a dudas, la muerte de Dios ha sido la punta, más prominente del iceberg, que ha afectado (por su importancia) toda la estructura de la fe en el occidente cristianizado; con él fueron sepultados los entes sobrenaturales y toda forma de sublimación del espíritu. La espiritualidad del ser humano también pasó a ser sospechosa, lo que devengó en la pérdida de la búsqueda de sentido y en el nacimiento de una sociedad del



momento, que elude las preguntas trascendentales y, mucho más, la firmeza dogmática. Lamentablemente, parece que la espiritualidad se siente cómoda en la superficialidad del sentir, pero da pocas razones.

Observaciones a la crítica

Después de conocer las condiciones del mundo contemporáneo y asumirlas, la pregunta acerca de dios y acerca de la espiritualidad del hombre se nos ha presentado en crisis. Algunos sostienen un rechazo sistemático a la crítica aferrándose a nuestro limitado conocimiento, recordando que hay muchas cosas que se escapan del análisis científico o racional y que lo dicho «son interpretaciones de hombres». Otros se mantienen al margen de la discusión abrazando el fideísmo y postergado todo al final de los tiempos. Algunos líderes religiosos prefieren no hablar al respecto. Estas posibilidades no me parecen interesantes, por lo que presentaré, aunque sea brevemente, unas observaciones de base.

Primero, a mi modo de ver, Feuerbach presenta las siguientes inferencias que son cuestionables y pueden clasificarse como sigue:

Inferencia 1: a) Lo que existe es lo observable empíricamente, b) Dios no es observable empíricamente, entonces, c) Dios no existe. Por otro lado, d) la materia es observable, por lo tanto, la materia es lo único que existe.

Inferencia 2: a) Tenemos ideas acerca de Dios, b) las ideas se producen por impresiones simples o por analogías (y proyecciones), c) Dios no produce impresiones simples¹⁵, entonces, es producto de una analogía, d) la analogía de Dios es la naturaleza del hombre (Feuerbach, 1941, p. 19).

Si aceptamos las premisas dadas, la conclusión se deduce lógicamente. Pero, hay tres elementos de la primera inferencia que están siendo reevaluados: 1) el problema de la existencia, 2) el concepto de materia y 3) el de la observación. En el primer caso, la existencia es un término que tiene sentido sólo en el devenir, como aconteci-

¹⁵ Esto quiere decir que no es detectado por los sentidos.

miento¹⁶, las cosas que se muestran, las que devienen “son”. Pero es un término de difícil aplicación al hablar de Dios, puesto que “la existencia” requiere los limitantes de espacio y tiempo y Dios, por definición, supera estas limitantes. Quizá una mejor terminología sería “insistencia”. En palabras de Caputo, J. D.: “La osadía de Dios es esta: Dios no existe- como un ser entre los seres, como un hiperser-Dios insiste. Esa es la formulación de la insistencia de Dios, que es la secuela de la debilidad de Dios” (2016, p. 110).¹⁷

Segundo, el desarrollo de la física del siglo XX y XXI, particularmente la física fundamental¹⁸, ha dado a conocer que la materia no es lo que el sentido común nos dicta. Ésta es esquiva, está conformada mayoritariamente por espacio vacío, incluso en elementos que experimentamos como sólidos; está subdividida por estructuras subatómicas: quarks, leptones¹⁹ y partículas de fuerza (fotones, gluones, ‘gravitones’ y bosones (entre ellos el bosón de higgs)) que son entes teóricos; estas partículas fundamentales tienen un carácter dual²⁰, ondulatorio y corpuscular²¹, es decir, no son “puntos fijos y sólidos”; son indeterminables²² y son probabilísticos; además, el observador puede alterarlas²³. En pocas palabras, al profundizar en la materia, la solidez de los cuerpos desaparece, su localización se hace probable, su existencia depende de si transportan impulsos eléctricos que nos permita observarla y esto en once (11) o más dimensiones, ¿existen, son reales? Todo esto es anti-intuitivo e increíble, pero funciona en el mundo real y es la base de la física contemporánea.

16 Dado que la existencia no es un predicado.

17 Original: *The audacity of God is this: God does not exist—as a being, as the being of beings, as a hyperbeing — God insists. That is the formulation of The Insistence of God which is a sequel to The Weakness of God.*

18 La explicación siguiente es según la teoría de campos cuánticos.

19 De estos: los protones, neutrones y electrones formaban la materia en sentido clásico.

20 Según la hipótesis de De Broglie

21 A veces como ondas y otras veces como partículas.

22 Principio de indeterminación de Heisenberg

23 La única forma de ver un objeto es con rayos de luz (fotones) que impactan los elementos subatómicos de la materia y la desplazan alterándola.



El estado de la materia que he descrito anteriormente es diferente al conocido por Feuerbach, que la entendía a la manera clásica. Esta nueva definición se denomina materia ordinaria; es decir, materia que emite destellos de luz. Sin embargo, representa el 5% de la materia del universo; el resto está conformada por la materia oscura y energía oscura (de la cual no sabemos mucho, porque no la podemos ver ni recrear). Lincoln, D. dice:

La materia oscura es una forma de materia no luminosa que se invoca para explicar por qué las galaxias giran más rápido de lo que se puede explicar por las leyes conocidas de la física y la materia luminosa observada, así como para explicar la dinámica interna de grandes cúmulos de galaxias. La energía oscura es un campo de energía en el universo que está causando que la expansión del universo se acelere... Hay otras explicaciones viables del acertijo de la materia oscura. Uno implica la idea de superfluidez, lo que sugiere que la materia oscura es un superfluido en partes del universo y un fluido normal en otras. (2017, p. 207)²⁴

Así que, el estado ontológico de la materia es un tema de debate, muy complejo, en la actualidad. Por lo demás, que Dios exista o insista, solo muestra que nuestras percepciones sensibles son un criterio muy limitado, y condicionado, para declarar su ausencia y dar por definitiva su muerte. Además, esta investigación ha permitido postular la posibilidad de un comportamiento mágico en el mundo y en los seres vivos.

Tercero, “los enunciado de observación... no son formulaciones imparciales de elementos supuestamente “puros” de la experiencia sensorial” (Olivé y Pérez, 1989, p. 418) sino que suponen teorías que hacen inteligibles los datos recibidos. El debate acerca de lo observable es complejo y supera, por mucho, la intención de esta reflexión crítica. Por lo tanto, concluiré con lo dicho por Ernest Nagel:

24 Original inglés: Dark matter is a form of nonluminous matter that is invoked to explain why galaxies rotate faster than can be explained by the known laws of physics and the observed luminous matter, as well as to explain the internal dynamics of large clusters of galaxies. Dark energy is an energy field in the universe that is causing the expansion of the universe to accelerate... There are other viable explanations of the dark matter conundrum. One involves the idea of superfluidity, which suggests that dark matter is a superfluid in parts of the universe and a normal fluid in others.

El contenido de un enunciado de observación no es identificable con, ni queda agotado por, lo que se encuentra “directamente” en cualquier experiencia sensorial dada, de tal modo que todo enunciado de esta clase es “en principio” corregible y puede revisarse (y quizá incluso rechazarse totalmente) a la luz de observaciones y reflexiones posteriores. (En Olivé y Perez, pp. 419-420)

En el caso de la segunda inferencia de tipo psicológico y antropológico: “Dios es un producto analógico de la naturaleza del hombre” (Según lo interpreto). Supone a) Dios no existe (no hay Dios), es proyectado, y b) hay una naturaleza humana. En el primer caso, me parece poco justificado y apresurado, racionalmente, decir que no hay Dios, o, por el contrario, afirmar su existencia; quizá hay buenas razones para creer o no, pero estas dependen de la fe. Por otro lado, la proyección no es propiamente un argumento contra lo que denominamos “Dios”, es, más bien, una disposición antropológica de cara al mundo. La proyección es la evidencia del deseo psicológico y, por qué no, espiritual, pero el deseo no confirma ni refuta lo deseado. En palabras de Hans Küng:

¿No podrían nuestros sentimientos de dependencia y nuestro instinto de conservación tener un fundamento real?, ¿no podría nuestra ansia de felicidad tener a un objeto real? Y aunque en todo conocimiento y, por tanto, también en el conocimiento de Dios, yo ponga o proyecte en el objeto mucho de mí mismo, ¿está con ello probado que tal objeto es simplemente una proyección mía, una imaginación nada más? A todos nuestros deseos, pensamientos e imaginaciones, ¿no podría responder tal vez algún objeto real, alguna realidad? cuando yo hablo humanamente de Dios, ¿es este Dios, de quien así hablo, solamente algo humano?

«De que los dioses sean seres deseados no se sigue nada a favor de su existencia o de su no existencia», concluye E. von Hartmann: «Es muy cierto que una cosa no existe por el mero hecho de que se la desea; pero no es exacto que una cosa no pueda existir porque se la desea. Toda la crítica de la religión de Feuerbach y todas las pruebas de su ateísmo, sin embargo, se basan en esta única argumentación, es decir, en un sofisma lógico». (1979, p. 295)



El segundo caso me parece que asume una abstracción de la humanidad que no tiene relación directa con un individuo concreto y que, por lo tanto, también lo enajena. Como dijo Stirner:

Feuerbach... no ha cambiado, propiamente hablando, más que el Dios, *Deus*; el amor permanece; se adoraba al dios sobrehumano, se adora ahora al dios humano, al *Homo qui est Deus*. El Hombre es para mí sagrado, y todo lo que es “verdaderamente humano” es para mí sagrado... ¿Cuál es su Dios? ¡El Hombre! ¿Qué es lo divino? ¡Es lo humano! El predicado no hizo más, en definitiva, que tomar el lugar del sujeto; la proposición “Dios es el amor” se convierte en “el amor es divino”. (2008, p. 64)

Feuerbach ha divinizado la naturaleza del hombre, pero al hacerlo, el hombre concreto se inclina ahora a su nuevo ideal: la esencia. Lo que hace del hombre “un fantasma” que se ha inventado a sí mismo. Stirner termina preguntando: “¿Adónde se puede mirar sin descubrir alguna víctima de la renuncia de sí?” (p. 67). A este respecto, me parece curioso que tras la muerte del “ego”, lo sagrado se haya refugiado en la vida en toda su pluralidad, retornando la divinidad, «lo mágico», a la naturaleza.

Con estas observaciones, máximamente, se llega a un punto neutro donde parece no tener sentido seguir indagando. Algunos se declaran impedidos en el proceso y renuncian a buscar una respuesta satisfactoria. Más otros dan razones sutiles a favor o en contra de la espiritualidad como búsqueda de sentido.

¿Se puede hablar de espiritualidad?

Creo suficiente lo dicho para tomar consciencia de lo difícil del asunto. Si se quiere decir algo con contenido en el campo de la espiritualidad, toca asumir la crítica considerando el estado de la cuestión, a partir de la crisis de Dios, en la espiritualidad occidental. Algunas propuestas contemporáneas se han decantado por una de las disposiciones tradicionales de la religión: la espiritualidad oriental; hablan de vivir una espiritualidad sin dios, sin lo divino como objeto. Y mi propósito es presentar esta opción al mundo de fe, de confesión cristiana, y anticipar un “algo más”.



Si se pretende construir una argumentación a favor de la espiritualidad, debe tomarse como punto de inicio el mundo conocido, la experiencia y el condicionamiento antropológico. Es decir, son necesarias categorías que postulen una espiritualidad que se apropie de la crítica y la supere. Así lo han entendido las propuestas contemporáneas del ateísmo. Quizá un ejemplo de esta apertura (disponible en habla hispana) lo da André Comte-Sponville en su libro “*el alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*”, al postular la necesidad de la trascendencia como intrínseca en la antropología. Un ejemplo de esta apertura es la definición que hace acerca del espíritu, la cual me parece muy aguda y certera; él dice que el espíritu es:

«Una cosa pensante - respondía Descartes-; es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, que siente.» Yo añadiría: que ama, que no ama, que contempla, que recuerda, que se burla o bromea... es la potencia de pensar en tanto que tiene acceso a la verdad, a lo universal o a la risa. Es probable que esta *potencia*, sin el cerebro, fuera impotente e incluso no existiera. Pero el cerebro, sin esta potencia, sólo sería un órgano más. (2006, p. 144)

Esta apertura a lo infinito y eterno, a lo absoluto (André Comte-Sponville), la entiendo, según anticipé, como uno de los énfasis tradicionales de la religión. Es una antigua respuesta a nuevas preguntas. Respuesta que se puede encontrar en Aristóteles, en Buda, en el Jainismo, entre otras. Por lo que sale al encuentro, a partir de esta definición, un componente importante y es que la espiritualidad es irreductible a los elementos que la conforman. Pero, sinceramente, ¿vale la pena indagar más acerca de este asunto?, ¿no viviríamos mejor sin tanto lío?

Con el fin de dar una aproximación a las respuestas, creo conveniente aclarar mi abordaje y la terminología que voy a usar: Primero, desde mi punto de vista, la religión ha mostrado dos «disposiciones» que denominaré: reservada o atrevida. La disposición reservada es aquella que se abre a la experiencia metafísica (un más allá del cuerpo que presupone) sin la pretensión de simbolizarla, sistematizarla, o de extenderse utópicamente en el tiempo y de apuntar a un fin, pues, en esta disposición, la experiencia es el fin en sí mismo. Por otro lado,



la disposición atrevida experimenta la vivencia metafísica, pero es un poco más pretenciosa y busca elaborar utopías y símbolos; se siente impulsada a moverse. Quizá el lector pueda detectar, en lo dicho, una alusión a la mística o a la profecía y creo que no se equivoca, pero por simplicidad terminológica y la generalidad de estos adjetivos²⁵ mantendré lo expuesto²⁶. Y segundo, en tanto al término “espiritualidad”, lo entiendo como un ir más allá de sí buscando y creando sentido, además, como la fusión con lo absoluto (Dios, universo, nada, etc.).

Así que, según las exigencias y aclaraciones anteriores, considero apropiado indagar acerca de la espiritualidad, antropológicamente, y hacerlo desde las siguientes categorías: el lenguaje, la participación, el sentimiento y la iconografía; todas ellas usadas como medio y como fin de la crítica inicial. Una cosa más, estas categorías están interconectadas por lo que el esfuerzo siguiente es resaltar algunas diferencias relevantes para mi propósito.

El lenguaje

Siguiendo a Tugendhat²⁷(2004), propongo tres funciones del lenguaje que generan apertura a la espiritualidad: 1) el lenguaje como relación, 2) el lenguaje como salida de sí, y 3) el lenguaje como representación. Al finalizar me gustaría subrayar la limitación del lenguaje.

El lenguaje como relación

La capacidad de identificar y diferenciar objetos corresponde a la facultad de nombrar; de asignar una referencia. Esta función «supone» la separación entre el sujeto que nombra y el objeto nombrado (sobre esto volveremos luego) y también las singularidad que los caracteriza. Con esto en mente, es importante aclarar que la relación entre sujeto y objeto, en el caso del ser humano, siempre está mediada por un signo o un conjunto de ellos. De ahí se sigue la dotación

25 De tomar los otros términos tan cargados de significado perdería el enfoque.

26 La tradición sapiencial no la abordaré.

27 He tomado ciertas ideas de su análisis lingüístico.

de significado, puesto que, el sujeto puede dar cuenta de la relación con su mundo en términos de utilidad, identidad, diferencia, cualidad, función, etc. En palabras más sencillas, el hombre, por mediación del signo, reconoce la asociación (identidad/ diferencia) entre objetos y sujetos, y, a su vez, confiere sentido: utilidad, profundidad, dirección o finalidad a las cosas de su mundo.

Asumiendo lo anterior, el lenguaje llega a ser proposicional; es decir, comunica algo acerca del mundo que puede ser afirmado o negado por otro. Aquí estamos a las puertas del complejo sistema de la comunicación y del pensamiento crítico, esto se debe a que el “otro” tiene la capacidad de pedir razones acerca de la fiabilidad de lo dicho. Gracias a este proceso contamos con la racionalidad, la argumentación, el pensamiento, la duda, los números y la conciencia.

Lo que este breve análisis muestra es que el lenguaje pasa a ser el primer medio, consciente, de trascendencia básica: es la superación de la limitación, del sí que sale al encuentro con el universo de objetos, los identifica y toma distancia de ellos. De la misma manera, el desarrollo del lenguaje ha posibilitado el pensar, el dar razones y, a su vez, abstraerse de una situación concreta.

A mi parecer, el lenguaje, como producto funcional de la evolución humana, ha dado paso a la pregunta por el sentido de las cosas en “su conjunto” (Tugendhat), superando la relación microcósmica del individuo y los objetos a su alrededor. Este cuestionamiento deriva en la duda acerca de sí, de su destino²⁸ y de su “lugar” en el universo. A pesar de la negativa de muchos, la pregunta acerca de sí es fundamental y racional (elabora razones), puesto que, el lenguaje no inventa el problema, solo lo nombra. La respuesta que se logre, frente a este interrogante, tiene connotaciones de gran valor en ética (biográficas), política y también en la finalidad existencial. Por otro lado, la relación que el lenguaje establece entre el universo de objetos y el sujeto es motivo de intranquilidad, pues alerta (da conciencia) del “otro” y de las limitaciones del propio conocimiento (sobre esto volveremos más adelante).

28 Uso este término como finalidad y como propósito.



Lenguaje como salida de sí

El lenguaje tiene la capacidad de generar la auto-referencia, el entenderse como un “yo” y, a su vez, como un individuo rodeado de otros “yoes”. Para Tugendhat, éste es el principio de la egocentricidad, aunque también es, la posibilidad de la alteridad y, en su punto máximo, la entrega mística. A su parecer, el lenguaje tiene una función deíctica que, referido a sí mismo, crea la conciencia en el sujeto de ser «centro». Para este autor, la centralización que permite el decir “yo”, dota de “importancia absoluta” (Tugendhat, 2004, p. 33) al individuo, y a las cosas que están en relación con él. Creo que esta actitud es ampliamente conocida en la cotidianidad: las personas se preocupan por sus cosas, funciones (tareas, trabajos), biografía, etcétera, y dan importancia a aquello que está referido a ellos (casa, carro, personas...). Mas, Tugendhat opina que frente a una elección vital, se prefiere elegir el “bien”²⁹ a seleccionar solo lo que puede resultar agradable; es preferible el esfuerzo a la pereza, aunque esta última sea agradable y, más que todo, cuando involucra a un “otro” que me importa. Esto es ya una relativización por razones de importancia (por el bien) de la egocentricidad original.

En términos sencillos, el lenguaje capacita al hablante a auto-referenciarse³⁰ y, por ello, entenderse como centro, concediendo importancia a todo lo que se refiera a él. Adicionalmente, el lenguaje concede la conciencia de la universalidad de “centros” y, potencialmente, la relatividad de sí al reconocer las cualidades de la alteridad. Este re-conocimiento del “otro” le da importancia, no como medio sino como fin, pues tiene valor por sí mismo. El reconocimiento se presenta como “aprecio o desprecio”; es un “ama a otros como lo haces contigo mismo”.

29 “Aquello que se prefiere por una razón” esta es la definición que da Tugendhat acerca del bien (una definición que supera la idea de utilidad).

30 Una expresión tautológica, pero no sin importancia.

Lenguaje como representación

La plasticidad del lenguaje permite la construcción de descripciones, predicados y símbolos que dan cuenta de una experiencia o reflexión. En el caso de la reflexión, el lenguaje «refracta», proyectando la percepción de sí al exterior; por esta razón, no resulta extraño que a los fenómenos naturales y a las cosas se les asignen intenciones, sentimientos o valor. Este proceso de proyección es, a mi parecer, connatural con el lenguaje y, por tanto, indeclinable. El pensamiento, como lenguaje, busca razones, intenciones y relaciones en el mundo; curiosamente, hasta el momento, la realidad se ha podido entender gracias al ejercicio del pensamiento, gracias al lenguaje. Mejor dicho, la realidad es incomprensible; si está desnuda, siempre debe revestirse de convenciones, de palabras y clasificaciones que nos permitan conocerla y actuar en ella.

En este apartado he escogido el término “representación” porque el lenguaje pone delante de sí (como objeto) aquello que ya se conocía sin deliberación, de forma pre-consciente. Pone frente a sí “el orden” que supone y luego asigna regularidades matemáticas, de causa y efecto, entre otras, para dar razones. El lenguaje dota de denominaciones categoriales al hablante para que le dé sentido a su mundo, a su experiencia.

Limitaciones

La experiencia denominada por el lenguaje es, como ya anuncié, la única conocida y dotada de sentido, pero no por ello la única existente. Las categorías del lenguaje son referencias que el hablante (denominado “yo”) puede aceptar como lógicas, pero si la experiencia supera la regularidad acostumbrada, o es incommunicable o es poetizada. Wittgenstein lo expresó así: “Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo. La lógica llena el mundo; los límites del mundo son también sus límites... Yo soy mi mundo” (1992, p. 143. afor. 5. 6; 5.61; 5.63). Un ejemplo de esta limitación es lo dicho en el caso de la materia oscura, pues, por falta de un mejor término, se ha modificado el significado de “materia”, el cual antes incluía la percepción visual.



Feuerbach juzgaba a las religiones de centrarse en el oído, en el logos. Sin embargo, la espiritualidad siempre ha declarado la insuficiencia del lenguaje, incursionando en la poesía y el mito. Esto no debe sorprender a nadie, pues la espiritualidad busca la superación de los límites; la principal objeción es que el lenguaje no logra comunicar, con fidelidad, ni su anhelo de sentido, ni su experiencia, ni las justificaciones en las que se basa.

Aquello innombrable no es que no exista, sino que su sentido se escapa a la significación que le pueda atribuir el lenguaje. Curiosamente esta ha sido la interpretación de los «reservados»³¹, ellos privilegiaban el «silencio reverente» sobre el bullicio simbólico. Su silencio es una forma de reconocer la limitación de su lenguaje y, por tanto, la limitación de su saber. Quizá Wittgenstein lo dijo mejor: “lo que siquiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar” (1992, p. 11).

Por otro lado, me parece que la función del lenguaje es explicitar los contenidos que supone (cantidad, relación, distancia, experiencia...) y construir nuevos (en un ambiente artificial); pero, en tanto a la búsqueda de sentido que procede de la espiritualidad, opino, que queda corto. Si esto es cierto, ¿qué cosa antecede al lenguaje y sirve a la espiritualidad?

La participación

En esta categoría, referiré a dos contextos de participación y a la valoración que, desde mi perspectiva, hace de ella la espiritualidad. El primer contexto de participación lo denomino el «del ser», y el segundo es el contexto de lo «singular».

Contexto de participación del ser

Todos los seres, en tanto multitud de cosas, comparten, como conjunto y de manera fragmentada, un lugar en la totalidad. Es decir, tanto los átomos como los sistemas más complejos que existen en el universo, son parte del cúmulo al que se denomina «todo».

31 Aquellos que evitan símbolos (lenguaje), imágenes e ideas acerca de lo divino.

Este tipo de participación ha sido, desde el origen de la filosofía, un problema conocido como “el problema de los universales”. Este dilema deja entrever la naturaleza dialéctica de la parte que conforma el todo y, del cual, es separado como facción. Es difícil entender este tema, y mucho más expresarlo, por lo que diré lo que me interesa resaltar: esta pugna entre la unidad y la diferencia, es una condición «dada» con la cual tenemos que vivir; es decir, no hay «cosa» que pueda atribuirse «la totalidad», porque ella es parte, pero como pieza es fundamental para el conjunto y, no hay, dentro de las limitaciones de la existencia, forma de superar la separación. Sobre esto volveré al final.

Contexto de participación singular

El lenguaje, como ya vimos, permitía la auto-referencia y, por ende, la consciencia de sí. Así que, el ser humano al poseer el lenguaje, puede entenderse como individuo como un “yo” frente al mundo, del que hace parte pero está separado. Tal como lo expresó Tillich:

El yo y el mundo están correlacionados, y también lo están la individuación y la participación. Pues esto es precisamente lo que significa participación: ser una parte de algo de lo que uno está, al mismo tiempo, separado. Literalmente participación significa «tomar parte». Esto puede ser entendido en un sentido triple. Puede ser usado en el sentido de «compartir», como, por ejemplo, compartir una habitación; o en el sentido de «tener en común», como Platón habla de la *methexis* («tener con»), la participación del individuo en lo universal; o puede ser usado en el sentido de «ser una parte», por ejemplo, en un movimiento político. En todos estos casos la participación es una identidad parcial y una parcial no-identidad. (1968, p. 85)

El ser humano se entiende como un ser en el mundo y, de ahí, su egocentricidad. Este reconocimiento le da valor para ser “sí mismo” frente al mundo. Sin embargo, detenerse en el animal parlante, como único, no hace justicia al hablar de participación, ya que, «la participación» es anterior al “yo”³², es un supuesto, un antecesor del

32 Como consciencia de sí.



lenguaje. Antes de la consciencia, ya existe una relación³³; antes de nombrar al otro, me entero de que «ese» no soy yo. Hay que recordar que el lenguaje señala objetos del universo a los cuales nombra, lo que postula, la presunta distancia (separación) que se tiene con el objeto nombrado y el espacio de relación que los une. En otras palabras, se tiene la extensión, que une y distancia, como requisito previo para hablar de objeto frente a un sujeto.

Dado que la participación es un «estar frente a» que antecede al lenguaje, es una “posición” pre-consciente, pre-racional y, por ello, es compartida con todos los seres. Lo dicho hasta aquí, va acompañado de un sentimiento, quizá mejor, una necesidad, el retorno a la unidad. Lo que me lleva a la tercera parte.

La búsqueda del todo (valoración espiritual)

El ser humano que se entiende como partícipe del mundo ha manifestado el impulso, frecuentemente pre-racional y pre-consciente, de ser vinculado (unido) a un propósito mayor. Los movimientos sociales, políticos y religiosos dan cuenta de este impulso. Para mí, esta inclinación tiene relación a lo dicho en el contexto de participación y, me es evidente, que la espiritualidad es el origen de esta tendencia, con un ligero deseo superior, el cual es llegar a compenetrarse relacionamente con el conjunto de todas las cosas; es decir, unirse con la totalidad del ser. Finalmente esta “posición” existencial, como parte, es punto de referencia del valor de sí y, con ello, dotador de importancia de las demás cosas.

Desde mi punto de vista, la espiritualidad reservada busca la totalidad, entendiendo que la búsqueda es «en sí misma» lo valioso; no propone alcanzar una meta. Se despoja de la individualidad y ve, en la pretensión egocéntrica, una sobrevaloración del yo y, por consiguiente, una devaluación del otro. Esta espiritualidad prefiere sumergirse en el todo (o la nada) de la cual participa. Así, se resiste a la fragmentación dada en la existencia; ella anhela la unidad, se ubica cómodamente en el centro, en la armonía. Por esto, no pretende ser una pérdida absoluta (de sí) para caer en el todo (nada), como se ha

33 Me parece que esto es válido en los demás animales que son la regla y no la excepción.

entendido siempre, sino que es una entrega, plenamente consciente, que se incluye en el policromático tejido de la realidad. Claramente hay un fuerte vínculo afectivo en esta unión, un “sentimiento oceánico” (Freud, 1992, p. 65; *El porvenir de una ilusión*, p. 1 y sigs.) que toca detallar.

El sentimiento

En el siguiente apartado, asumiré dos manifestaciones de los sentimientos que han sido señalados por la crítica, estos son: 1) el sentimiento de dependencia y 2) el sentimiento de plenitud.

Sentimiento de dependencia

Delimitar las sensaciones, por medio del lenguaje, es sumamente complejo, dado que los términos como emoción, motivación, afecto, apego, ánimo y sentir, significan en mayor o menor medida aquello que emerge «dirigido», de manera pre-consciente, a la unión con otra cosa. Quizá resulte extraño, pero los términos refieren al contacto, fricción, toque y movimiento dirigidos «hacia o en contra» de otro objeto. El sentir es, en una vaga definición, un tirar hacia (atraer) la unión (apego) o, en dirección contraria, un tirar hacia fuera (repulsión), mediado por los sentidos.

Como es lógico, este movimiento es pre-racional; es un impulso, es instintivo. La supervivencia y reproducción de todos los organismos ha dependido del «sentir»³⁴ que ocasiona “la huida” de la causa del dolor o “el acercamiento” a aquello que satisface la necesidad. Con esto, es fácil entender la tendencia que se tiene en el reino animal hacia aquello que produce placer y la repulsión al displacer.

El ser humano, a diferencia del resto de animales, tiene, desde mi perspectiva, dos posibilidades que son fundamentales en el sentir y dan origen al «sentimiento», estas son: el lenguaje y la anticipación. El lenguaje permite reflexionar, dar razones, a favor o en contra de la tendencia que impulsa hacia un objeto; la anticipación, dibuja en la

34 Lo entiendo aquí como un estímulo que pasa por los sentidos.



imaginación la “situación” futura, de agrado o desagrado, que corresponde al seguir la tendencia (sobre esto volveré luego).

De acuerdo a lo dicho, me parece, en consonancia con Ralph Adolphs y David J. Anderson (2018), que la definición más adecuada sería la siguiente: «el sentimiento», es la valoración subjetiva y consciente que se asocia a una experiencia³⁵; es decir, es la apreciación reflexiva de un contacto (choque) que afecta positiva o negativamente a quien lo recibe. Me gustaría añadir que el sentimiento está asociado a una recompensa o a un castigo, como lo ha mostrado la psicología interconductual.

Anteriormente mencioné que en los animales el “sentir” era fundamental para sobrevivir, esto es lógico en el contexto de necesidad inmediata que deben resolver las crías salvajes. Pero, es generalmente conocido que los primates y, entre ellos el hombre, generan una relación de dependencia entre la cría y los padres que se prolonga durante largo tiempo. Esta relación de crianza genera otro tipo de necesidades y con ello otro tipo de desarrollo. El ser humano es el que más tarda (años) en caminar, en alimentarse por su cuenta, en reproducirse... y, esto, porque su cerebro se está desarrollando. Sin embargo, las necesidades principales requieren ser saciadas y la participación de los padres se hace evidente; al respecto Rebecca Sear³⁶, citada por Swami, dice:

La especie humana se caracteriza por una gran inversión parental... Nuestro largo período de dependencia, que requiere de una transferencia de habilidades y recursos, aumenta la complejidad de la inversión parental: lo que se invierte también es variado, tanto lo somático como extrasomático y los distintos patrones de inversión se pueden observar en distintos tipos de inversión. (Swami, 2016, p. 269)

Parece que nuestras condiciones de crianza y las necesidades que asumimos y reconocemos son origen del sentimiento de dependencia. Pero, este sentimiento en sí no es un detrimento, es más, las sociedades se sostienen por la interdependencia; el problema está en la inacción, en el no asumir su papel en el mundo.

35 He parafraseado las páginas 282-284

36 Psicóloga evolutiva

Sentimiento de plenitud

Creo que con lo dicho ya se puede anticipar lo que sigue. El sentimiento de plenitud es la orientación que busca la unión, como singularidad, con las otras partes que conforman el todo. Quizá esta orientación dependa de nuestros primeros meses de vida, como suponía Freud (1992, p. 72), pero no es una orientación irracional sino pre-racional, que es distinto. El problema en este caso es la negación de sí en la totalidad, por eso he subrayado, que el sentimiento está asociado al com-partir con otras singularidades, es decir, al sentirse parte con otros.

Análisis

Los sentimientos no son argumentos “a favor o en contra” de la espiritualidad, son, más bien, indicadores de tendencias que consideramos pre-conscientes, pero, en todo caso, son vitales. Por ejemplo, sentir hambre no es “bueno” o “malo”, ni “verdadero” ni “falso”, es una orientación hacia la saciedad, por causa de una privación previa. En otros términos, el sentimiento se dirige hacia la satisfacción de una necesidad y produce una recompensa cuando se consigue o un castigo cuando se priva.

Me parece que la espiritualidad del ser humano manifiesta esta orientación hacia la unión con la totalidad; la búsqueda “hambrienta” de sosiego. El ser humano es impulsado a buscar la felicidad³⁷ (Aristóteles, *Ética a Nicómaco, Libro I, 1097b*) y, gracias a su capacidad de razonar, expresa su tendencia por medio de símbolos que asocia al pleno goce, a la satisfacción de toda necesidad, a la paz, a la ataraxia, al nirvana, al cielo, al tao, etcétera.

La corrección que haría la espiritualidad reservada a lo anterior sería, principalmente, esta: es requerido evitar proyectarse una meta, un fin, así no se sufre, como (sí lo hace) el que la pierde. Los símbolos que se usan son destellos y balbuceos, pues la sensación es desbordante y, esta espiritualidad, prefiere «vivir», en lugar de «describir» la experiencia.

37 En griego tiene la connotación de plenitud, de florecimiento.



La iconografía

En este apartado consideraré los siguientes elementos como guía:
1) La imagen, 2) La imaginación y 3) la anticipación.

Imagen

Entiendo el término imagen como el palpar figuras y formas³⁸, relaciones, lugares, movimiento, gestos, narraciones, poder, importancia, entre otras cosas. También, como aquello que se recibe, que se copia de la realidad por nuestros sentidos; es una cosa que se muestra (fantasía)³⁹ y da a conocer sus cualidades: color, tamaño, intensidad, luces y sombras, espacio, etcétera.

La imagen está asociada intrínsecamente con la sensación de la presencia. Como dice Hans Belting: “En la imagen hace aparición alguien. Es posible hacer uso de un signo y con el signo hacer aparecer algo, pero no sucede lo mismo con la imagen, que es ya en sí misma aparición.” (2009, p.17). Así que la imagen asiste (significa: «ponerse» delante), se en-frenta al observador. A su paso, la imagen deja una impresión en el vidente; razón por la cual se asocia al poder y se le rinde reverencia. Esto es ejemplificado en el caso de una imagen política o militar, donde incluso la fotografía, del rey o el líder, puede generar temor; o por medio del arte, donde se expresa la impresión que genera la fuerza de la tormenta, la viveza del fuego y el tamaño de las cosas.

Por otro lado, la imagen material «evoca» empatías, sonidos, sensaciones y movimientos. Sin lugar a dudas, al ver una fotografía del polo norte, las sensaciones asociadas causan frío, o la imagen de un rayo reproduce la sensación del trueno. Cuando la imagen se convierte en evocadora se le denomina ícono o símbolo. La imagen es “lo dado” pero también, como corrige Nelson Goodman (1990), es más bien una construcción, “algo que tomamos por nosotros mismos”.⁴⁰

38 Entiendo “figura” como la silueta o relieve de dibujo, mientras “forma” la entiendo como la representación de un objeto en un espacio tridimensional.

39 En griego la palabra significa: lo que se muestra

40 Para Goodman el observador al entrar en contacto con “los mundos” (el universo de objetos) lo

Quizá por esta razón se habla de perspectivas; la participación del observador permite captar un ángulo diferente de la misma imagen, ya que le está prohibido capturar su totalidad.

Imaginación

En el párrafo anterior he hablado de “imágenes materiales” que son aquellas que se corresponden con objetos tomados del mundo, pero, no son las únicas imágenes que conocemos. Al ser humano se le manifiestan otro tipo de imágenes denominadas psíquicas (mentales). Las imágenes mentales son aquellas que se «crean» a partir de la conjunción de diversos fragmentos, como si fuera un rompecabezas en el que todas las fichas encajan y se unen como quieras. A este tipo de creaciones de la mente corresponden las pinturas y, por qué no, todo tipo de arte.

Se ha asignado, a la creación de la imaginación, el rótulo de «obra del espíritu». Ahora bien, la creación del espíritu es posible en el rango de la experiencia y las categorías del lenguaje (lo ya expuesto). La creación que surge de la unión de fragmentos dota de «sentido» al caos y, con ello, da inicio a la belleza. La imaginación es la proyección creadora y es ineludible para el ser humano. De ella surgen los íconos a valorar, sueños a realizar y figuras a imitar.

Con todo, tal parece, no hay forma de imaginar lo divino, además, intentarlo acarrea la crítica inicial. En el caso de la espiritualidad se recurre al «símbolo» como evocador de lo desconocido, no a la imagen como elemento material. Con esto en mente se puede entender el afán iconoclasta de los movimientos reformadores, de la tradición anicónica de los judíos y de los místicos orientales.

Anticipación

El cambio en la disposición (forma, figura, ubicación) de las imágenes, se crea la sensación del movimiento⁴¹. Con estos datos, la ima-
transforma y crea. Cito la pág. 24.

41 Ver Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. Madrid. Pp 103-126: “Un rompecabezas en la percepción”



ginación proyecta la disposición “siguiente” de las imágenes dando origen a la anticipación (al tiempo). Esta capacidad de pre-ver es propia del ser humano y es causa de su aflicción. El hombre es el animal que sabe que el tiempo se le agota y no quiere desperdiciarlo en su microcosmos. Esta anticipación es la angustia del ser humano y el motivo de su búsqueda de sentido.

Comentarios

La espiritualidad “reservada”, evita, como ya lo he dicho, la proyección. Rehúye hablar de un “objeto” divino, eso lo deja a los atrevidos. Al evitar postular un fin, una imagen, un objeto, se libra de enredarse en el peligro que supone la idolatría. Su proyecto es radicalmente iconoclasta y anicónico, incluso, su renuncia no lo deja huir del presente. Todo lo que el reservado comunica es un símbolo, que debe ser posteriormente eludido, de la experiencia viva del hoy.

Análisis de conjunto

El ser humano está abierto al mundo por medio del lenguaje, el instinto, por su deseo y su imaginación. Esta apertura evidencia la tendencia transcendental de los seres a la unidad y a la participación. Por otro lado, estas mismas características muestran el carácter fragmentado, finito, dependiente e insuficiente del ser humano, su lenguaje y sus imágenes; así mismo, son terreno propicio para caer bajo la crítica. Me parece claro que este “abrirse” no es una cosa inventada (como dirían los críticos), sino más bien es un descubrimiento que realiza la razón; es una reflexión acerca de sí que asume su tendencia. Con esto puedo decir, que la espiritualidad es la continuación, con anexo de la razón, de la tendencia a la unidad y el placer que manifiestan los seres.

Además, estas categorías a los ojos de una espiritualidad reservada, llevan a experimentar, más allá del lenguaje y de las imágenes, lo que el sentimiento y el impulso de unidad ordenan. La espiritualidad reservada desiste a «querer» obtener un premio, un objeto final, una meta y prefiere ubicarse en una posición que armonice su centro con



los demás centros. Me parece que al hacer esto sintoniza con el resto de seres co-participes de la existencia, sin pretender ser superior a ellos. Finalmente, aclaro, no renuncian a la razón, solo que la ponen al servicio de la vida, de la existencia y no de la proyección (progreso).

En conclusión

La espiritualidad occidental ha sufrido el embate de la crítica y se ha visto reducida a la mera razón. Los íconos que en otro momento eran de valor absoluto y fundamentaban la espiritualidad, han sido derribados. Sin embargo, la mera razón se ha encontrado insuficiente y limitada al momento de satisfacer la búsqueda de “sentido” en el ser humano. Algunas corrientes contemporáneas, incluso desde el ateísmo, reconocen la necesidad de un resurgir de la espiritualidad en el hombre. Una propuesta que me parece prometedora a futuro, la única a la que me aproximé, es la “espiritualidad reservada”. Ella se fundamenta en el impulso a la unidad y en el sentimiento de plenitud, antes que en los signos y símbolos; a estos últimos relativiza por insuficientes y pretenciosos, pero no los niega. Esta visión está en continuidad con los anhelos del hombre, sin el bullicio de sus proyecciones, y con las tradiciones espirituales más reservadas de la antigüedad.

Referencias

- Adolphs, R., & Anderson, D. J. (2018). *The Neuroscience of emotion: a new synthesis*. New Jersey: Princeton University Press.
- Anderson, J. S. (2015). *Monotheism and Yahweh's Appropriation of Baal*. New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Aristóteles. (1994). *Ética a Nicómaco* (Edición bilingüe crítica ed.). (M. A. Marias, Ed., & M. A. Marias, Trad.) España: CENTRO DE ESTUDIOS CONSTITUCIONALES.
- Becking, B., Dijkstm, M., Korpel, M. C., & Vriezen, K. J. (2001). *Only One God?: Monotheism in Ancient Israel*. New York: Sheffield Academic Press.



- Belting, H. (2009). *Imagen y Culto: Una historia de la imagen anterior a la edad del arte*. (C. D. Pampliega, & J. E. Nuño, Trads.) Madrid: Akal.
- Briend, J., Schniedewind, M., W., Glibert, P., Paul, A., Römer, T., . . . Marguerat, D. Y. (2011). *Los orígenes de la biblia: ¿dónde, cuándo y cómo nació?* Madrid: San Pablo.
- Caputo, J. D. (2016). A Short Précis of The Weakness of God. *Forum*, 107-118.
- Comte, A. (2000). *Discurso sobre el espíritu positivo*. (J. Marias, Trad.) Madrid: Alianza.
- Comte-Sponville, A. (2006). *El alma del ateísmo: introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona: Paidós.
- Dever, W. G. (2005). *Did God Have a Wife?* . Michigan: WILLIAM B. EERDMANS PUBLISHING COMPANY .
- Feuerbach, L. (1941). *La esencia del cristianismo: crítica filosófica de la religión*. (F. Huber, Trad.) Buenos Aires: Claridad.
- Feuerbach, L. (1993). *Escritos entorno a la esencia del cristianismo*. (L. M. Arrayás, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Feuerbach, L. (2005). *La esencia de la religión*. (T. C. Pescador, Trad.) Madrid: Espuma.
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia de la religión*. (S. Giron, Trad.) Buenos Aires: Prometeo.
- Freud, S. (1992). *Obras completas XXI: el porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)* (Vol. 21). (J. L. Etcheverry, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gertz, J. C., Levinson, B. M., & Schmid, D. R.-S. (2016). *The Formation of the Pentateuch*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Goodman, N. (1990). *Maneras de hacer mundos*. (C. Thiebaut, Trad.) Madrid: La balsa de la medusa.
- Goody, J. (2008). *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid: Akal.

- Hurtado, L. W. (2013). *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?: cuestiones históricas sobre la primitiva devoción a Jesús*. Salamanca: Sigüeme.
- Jonas, H. (2012). *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. (A. Ackermann, Trad.) Barcelona: Herder.
- Küng, H. (1979). *¿Existe Dios?* Madrid: Cristiandad.
- Lincoln, D. (April de 2017). God's Thoughts: Practical Steps Toward a Theory of Everything. *Published by the American Association of Physics Teachers*, 204-209. doi:10.1119/1.4978713
- Liverani, M. (2005). *Más allá de la biblia: historia antigua de Israel*. Barcelona: Critica.
- Nietzsche, F. (2003). *Genealogía de la moral*. (D. S. Meca, Ed., & J. L. Lizaga, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2014). *Obras completas* (Vol. III). (D. S. Meca, Ed., J. Aspiunza, MarcoParmeggiani, & D. S. Verma, Trans.) Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (2016). *Obras completas* (Vol. IV). (D. S. Meca, Ed., & D. S. Meca, Trad.) Madrid: Tecnos.
- Olivé, L., & Pérez Ransanz, A. R. (1989). *Filosofía de la religión: teoría y observación*. México: Siglo XXI.
- Römer, T. (2014). *La llamada historia deuteronomista: una introducción sociológica, histórica y literaria*. Bogotá: San Pablo.
- Stirner, M. (2008). *El único y su propiedad*. (P. G. -Juan, Trad.) Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Swami, V. (2016). *Psicología evolucionista: una introducción crítica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tamayo, J. J. (2004). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Tillich, P. (1968). *El coraje de existir*. (J. L. Lana, Trad.) Barcelona: Editorial Estela S. A.
- Tugendhat, E. (2004). *Egocentricidad y mística: un estudio antropológico*. (M. S. Crothers, Trad.) Barcelona: Gedisa.



Wittgenstein, L. (1992). *Tractatus logico-philosophicus*. (J. a. Reguera, Trad.) Madrid: Alianza.



COMO YO TE VEO

No estoy cuestionándote, Señor
Cuestiono lo que han pintado de ti.
Alterco con quienes dicen que eres un dios sectario
Uno que discrimina, que ve que hay malos y buenos
Amos y esclavos.

¡Claro que ves y desprecias la maldad!

Me niego a creer eso de ti
Al menos no es esa mi experiencia.
Creo en tu autenticidad, tu misericordia, tu fidelidad
En tu justicia, en tu Amor,
Eres el Dios-Acción.

¡Por supuesto que amas la verdad!

Qué tal que fueras como algunos te han pintado
Qué pena que no te dejen ser tú.
Muéstrate como realmente eres, con tu veracidad histórica
Como el Dios de pequeños y pequeñas,
Quien defiende a la viuda, al extranjero, a la mujer y al
empobrecido.

¡No te dejes, Señor!

Isorsa

