

LA ESPIRITUALIDAD DE LA VIDA RELIGIOSA HOY¹

J. Amando Robles Robles

El título no debe entenderse como la enunciación del diagnóstico o análisis de lo que hoy es la espiritualidad de la vida religiosa, sino como la enunciación de la propuesta de lo que hoy debiera ser.

Precisado así el tema, intentamos lograrlo a través de los siguientes pasos: antes de nada, poniéndonos de acuerdo sobre qué vamos a entender por “vida religiosa”; en segundo lugar, y como desarrollo del punto final al que llegaremos en este primer paso, presentando la figura del monje como ideal hoy del ser humano; para, en un tercer momento, mostrar en qué consiste la espiritualidad posible en la cultura actual y, finalmente, a modo de conclusión, formular la propuesta de la espiritualidad de la vida religiosa hoy.

1. La vida religiosa, ¿institucionalización de qué?

A la hora de tener que repensar realidades sociales, que en el fondo son siempre *relaciones*, uno de los mayores obstáculos es que estamos estrechamente *relacionados* con ellas. Tan estrechamente relacionados que son nuestras, nosotros formamos parte de ellas, y ellas forman parte de nosotros, de lo que son nuestros hábitos y costumbres, nuestro acervo de valores y actitudes, en una palabra, nuestra vida. Este obstáculo se profundiza aún más, cuando esas realidades sociales refieren a nuestros valores más profundos y constituyentes, a nuestro *ethos*, a nuestros valores religiosos, a los valores y convicciones sobre los cuales construimos el proyecto de nuestra vida. Y la vida religiosa refiere a ese tipo de realidades. No es casual su nombre, que lleva toda una carga de radicalidad y profundidad vital: ¡vida religiosa! Hay que hacer por lo tanto un esfuerzo.

Conocemos mucho del origen histórico de la vida religiosa, en Oriente y más en Occidente; de su evolución y, por lo tanto, de las formas que ha ido asumiendo hasta nuestros días. Tenemos también la impresión de conocer bien las teologías que en los diferentes momentos y etapas han estado a la base de su concepción. Así, sabemos que en Oriente primero aparece bajo el modelo del «monachus», el cristiano solo, huyendo del

¹ Conferencia leída por el autor en la Cátedra “Fray Estuardo Pérez O.P.”, Estudiantado Dominicano, Desamparados, San José, Costa Rica, y aparecida en la publicación de la misma Cátedra, “Identidad y Espiritualidad de la vida religiosa hoy”, Año 1, vol. 1, n°. 1, septiembre 2001, San José, Costa Rica.

cristianismo convencional que se vive en los centros urbanos al desierto, buscando vivirlo radicalmente en su idealidad, para adquirir muy pronto, como parte de esa idealidad, la forma de vida cenobítica o comunitaria. San Benito en Occidente de esta forma de vida hará, no ya en el desierto, pero sí en el campo, en abadías concebidas como centros autárquicos, un estado u orden de perfección cristiana pero paralelo, algo que ya no es fuga ni modelo alternativo al mundo, sino un estado complementario. La reforma gregoriana y el movimiento en el que nacen las órdenes mendicantes tendrá su fuerza motora en la vuelta a la “vida apostólica” como modelo testimonial de comunidad en pobreza y al servicio de la predicación en las ciudades. Otro modelo, alternativo a la vida religiosa anterior, pero complementario de la vida urbana. Y éste ha sido el último gran momento creador por lo que se refiere a la vida religiosa como institución. El resto han sido restauraciones y reformas, más manteniendo un modelo que se veía válido per se, parte constitutiva del cristianismo, que tratando de perseguir un ideal nuevo. Desde entonces a esta parte la vida religiosa ha sido medio apostólico más que fin..

Basta esta simple constatación para persuadirse de que la evolución no ha sido lineal, lejos de ello, de que para nada hay constancia que el inicio de la misma se remonte en forma directa e inmediata a Jesús de Nazaret, y de que cada modelo que se ha ido dando se ha justificado apelando a la memoria teológica que en cada época se ha tenido de él. A su vez esta memoria se ha visto mediatizada por la propia autoconcepción del cristianismo y de la vida religiosa a lo largo de la historia y en cada momento dado, con sus avances y retrocesos, con sus desvíos y redireccionamientos. En esta situación, no sólo es válido sino exigible cuestionar lo cuestionable y proceder de manera crítica con toda la libertad que se requiere, y que la misma realidad permite.

Entre las diferentes concepciones de vida religiosa, hay una especialmente significativa para nosotros hoy. Es la concepción que define al monje como el ser humano que ha llegado a la contemplación y vive en ella. Es la concepción que encontramos en Pseudo Dionisio el Aeropagita. «El santo orden de los monjes – leemos en su obra **La Jerarquía eclesiástica** - es el más excelso de todos los iniciados. Ya están purificados de toda mancha y tienen pleno poder y santidad completa en sus actividades. Dentro de lo posible, este orden ha entrado en la sagrada actividad contemplativa y ha logrando contemplación y comunión intelectual (...) porque su vida, lejos de andar dividida, permanece perfectamente unificada por su sagrado recogimiento, que excluye toda distracción,...» (Pseudo Dionisio 1990: 248- 249). «Su vida – dirá en la misma obra más adelante - está simplificada y se han obligado a estar unificados con el Uno, unidos con la santa Unidad» (1990: 251).

Es fácil adivinar la influencia de esta concepción formulada a finales del siglo V o a comienzos del VI, y que con toda seguridad se remonta más atrás, en la concepción de la

vida religiosa como *estado de perfección*, concepción teológicamente todavía vigente hasta hace unas décadas. Esto no extrañará si recordamos cómo influyó el Pseudo Dionisio, «el maestro espiritual de occidente desde el siglo IX al XVII» (Martín-Lunas 1993: 37), en el pensamiento de teólogos y místicos como los Victorinos, Alberto Magno, Tomás de Aquino, el Maestro Eckhart, Taulero, Nicolás de Cusa, San Juan de la Cruz, Lutero, por citar solamente algunos (1990: 18-47).

Esta concepción, sin que pueda remontarse en su institucionalización a Jesús de Nazaret², como de hecho tampoco ninguna otra institucionalización de las que conocemos de la vida religiosa, puede recabar para sí ser plenamente válida y certera. Hay varias pistas posibles de argumentación. La primera refiere a la experiencia de Jesús de Nazaret. Jesús, se recuerda frecuentemente, no fue un místico oriental, fue un profeta. Pero habría que añadir que supo lo que era la experiencia religiosa, porque la realizó en profundidad, y los evangelios, especialmente el de Juan, están llenos de evidencias de la misma, como cuando dice «Yo y mi Padre somos uno mismo» (Jn 10, 30) y sus numerosas expresiones equivalentes³. Una segunda pista es la naturaleza propia de la religión en sí, como experiencia humana. Cuando se analizan en profundidad las diferentes tradiciones religiosas y de sabiduría se constata que hay una doctrina esencial a todas ellas, y ésta doctrina esencial y original que las constituye como tales no es la visión de las cosas que procede del «oculus carnis», para volver a una terminología clásica desde Hugo de San Víctor, ni la que procede del «oculus rationis», sino del «oculus contemplationis», la capacidad demostrada de ser caminos para el conocimiento que supera todo conocimiento, para la realización plena y total, sin división. Finalmente, la religión que nuestras sociedades de conocimiento asimilan es la religión del conocimiento silencioso, del conocimiento que surge cuando se supera el yo, cuando se acalla toda necesidad y todo interés; un conocimiento totalmente trascendente e irreductible a ningún otro; por lo tanto, la religión como valor plenamente en sí, nunca medio, instrumento o alternativa de otra realidad.

A la concepción del Pseudo Dionisio solamente habría que añadir, que ésta es la concepción de la vida cristiana sin más, ofrecida a todo cristiano, en modo alguno propia de

² Aquí nos referimos a la vida del monje como institucionalización de lo que llamamos vida religiosa, lo cual no niega lo que dice Raimon Panikkar: «No cabe duda que el misticismo cristiano está arraigado directa o indirectamente en la experiencia personal de Jesús. » (1999a: 71)

³ A propósito de esta expresión dice Raimon Panikkar: «Podemos, de hecho, sostener, que un tal Jesús dijo: “Yo y el Padre somos uno” (...) Decimos sólo que las huellas de Jesús histórico o mítico, tal como ha llegado hasta nosotros, atestiguan esta afirmación y que esta afirmación revela una experiencia central para la vida humana» (1999a: 77). Sobre las expresiones y la experiencia mística de Jesús, ver en la misma obra págs. 119-171).

un orden, estamento o «jerarquía», como él considera a los monjes. Todo cristiano, como todo ser humano, puede realizar esa experiencia, tiene capacidad para hacerlo. Aunque, es cierto, solamente los que procedan como a los monjes ve el Pseudo Dionisio, esto es, sin interés ni división, en perfecta unión, purificados de toda mancha y en poder total de su actuar, lo logren. Es el equivalente al «si no se hacen como niños», del que hablara Jesús de Nazaret. Por ello también aquello de «muchos son los llamados y pocos los escogidos». Pero es posible, y el reto conoce dos caras sucesivas: la de la dificultad y la de la facilidad. Cuando todavía no se ha hecho la experiencia, parece muy difícil, casi imposible; una vez hecha, se cae en la cuenta de que estaba ahí, «intimior íntimo meo», en nosotros mismos; más aún, se cae en la cuenta de que nosotros éramos y somos eso, nada más que eso.

La religión ha sido, y todavía es, institucionalización de dimensiones y funciones muy sublimes pero, estrictamente hablando, no religiosas, y por lo tanto, y desde este punto de vista, no necesarias ni esenciales. Por ello la pregunta, ¿institucionalización de qué? Porque como invención humana ha de seguir siendo realidad institucionalizada, aunque esté llamada y equipada para ser la menos institucionalizada de todas. Y la respuesta es que debe ser institucionalización del «oculus contemplationis», de la capacidad que tiene el ser humano para conocer, percibir, sentir y actuar de la forma más simplificada posible, sin división interior alguna, para utilizar términos del Pseudo Dionisio, por lo tanto de la forma a la vez más encarnada y desinteresada posible. La vida religiosa debe ser oferta, posibilidad y camino de la más plena realización humana: del conocimiento, sentir y actuar silenciosos, gratuitos, totales.

Pero enfatizamos una vez más: en la tradición cristiana, y ello sin desmedro alguno de las particularidades de las demás tradiciones, la forma de vivir esta capacidad remite siempre, de una manera u otra, y ello es plenamente válido mientras no se haga creencia y dogma, a la experiencia personal de Jesús de Nazaret. La vida religiosa cristiana debe dar a quien la vive la posibilidad y garantía de realizar la misma experiencia humana, religiosa, espiritual, que realizó Jesús, sólo eso y nada más que eso.

2. El monje como ideal de lo plenamente humano.

Pero sigamos con el santo orden de los “monjes”, tal como los conceptualizó el Pseudo Dionisio: seres con poder total sobre sí mismos y sus actividades, porque han alcanzado la unificación total entre ser y actuar, y son y actúan unidos con el Uno, unidos con la santa Unidad. Porque en esta conceptualización los monjes se nos revelan a la vez como la expresión más plena de lo que es la religión y la expresión más plena de lo que es lo humano. Por ello nada tiene de extraño si, como lo muestra Raimon Panikkar, con algunas

precisiones, sigue siendo categoría fuertemente válida en nuestros días para expresar ambas dimensiones, la de la religión o espiritualidad y la de lo humano. Mostrarlo es el propósito de los párrafos que siguen.

Desde el Pseudo Dionisio para acá son muchos los cambios que se han producido. Se han dado cambios profundos a nivel de la percepción que el ser humano ha tenido del mundo, de sí mismo y de la historia, es decir, a nivel cosmológico, antropológico e histórico. Pero no a nivel de lo más esencial. La capacidad del ser humano, convertida a lo largo de la historia en vocación y tarea, para realizarse plenamente, sigue siendo la misma. «La histórica tarea de toda criatura es la de completar, llevar a su perfección, el icono de lo real que todos nosotros somos. » (Panikkar 1999a: 14)⁴. Por ello, con este mismo autor, podemos hablar, como subtitula su libro **Elogio de la sencillez** (1993), de «el arquetipo universal del monje». Ha cambiado la forma de entender cómo realizarse, y con ella énfasis y métodos, ha cambiado incluso la motivación, pero no la realización en sí, que solamente se alcanza cuando se alcanza la unificación total. El lector va a encontrar, en este epígrafe y en el siguiente, frecuentes referencias a la obra citada de Raimon Panikkar, porque es en ella donde la realización humana plena es tematizada bajo la metáfora “nuevo monje », pero la tesis como tal es reiteradamente abordada en otras de sus obras, por ejemplo en **Invitación a la sabiduría** (1998), **Iconos del misterio** (1998), **La plenitud del hombre. Una cristofanía** (1999), y **El mundanal silencio** (1999).

En primer lugar, es necesario aclarar en qué sentido cabe hablar y se habla aquí del monje como arquetipo universal. La tesis de Panikkar, que hacemos nuestra, es que el monje es arquetipo de lo humano, de lo humano tomado en su radicalidad, que es igual a tomarlo en la plenitud a que está llamado. Por lo tanto, y como el mismo Panikkar muy bien advierte, no se trata en absoluto de presentar al monje, tal como históricamente se ha dado y lo hemos conocido, como paradigma de vida humana. Porque en tal sentido, no lo es. En este sentido, el monje sólo es una de las maneras de realizar el arquetipo universal al que respondemos todos y llevamos adentro de nosotros. Este sí es el arquetipo que nos interesa, y que se refleja, entre tantas maneras posibles, en la que representa el monje. Porque éste es el arquetipo que se confunde con lo humano.

Lo humano aquí refiere a lo más profundo de nuestro ser y a nuestras más grandes capacidades, que son las más desinteresadas y desegocentradas, por lo tanto no dualistas.

⁴ Esta misma tesis la puede encontrar el lector reiteradamente formulada por Mariano Corbí, en su obra, **El camí interior. Més enllà des les formes religioses**, Helios, Barcelona, 1998. Así, «el destino de nuestra especie es ver con la mayor intensidad posible, comprender y amar con la totalidad del ser este esplendor para testificar que se ha advertido y se ha querido. » (p. 10).

Humano aquí significa plenitud humana, la plenitud que todos podemos alcanzar, que puede ser alcanzada en tantas formas como seres humanos hay. El monje es una de estas formas. Pero lo importante, como veíamos en la concepción del monje en el Pseudo Dionisio, es que el monje ha alcanzado esa plenitud, la plenitud que se ha convertido en la tarea esencial de todos, porque en ella radica lo más plenamente humano. Y en este sentido sí que el monje es real y verdaderamente arquetipo universal

Entendido así lo humano, y el monje como arquetipo de lo humano, es obvio que el monje que todos llevamos dentro es anterior a cualquiera de sus concreciones históricas y, por lo tanto, la única realmente imperativa. Panikkar lo expresa muy bien no sin provocación: «La vocación monástica como tal – dice - precede al hecho de ser cristiano, budhista, o seglar... o hindú o incluso ateo» (1993a: 31)⁵. La vocación a la plenitud humana, por lo tanto a ejercitar y desarrollar el ojo de la contemplación, con la prioridad y radicalidad que esto implica, es humanamente imperativa y anterior a cualquier configuración religiosa e incluso atea. El primer imperativo humano, no religioso, pero sí sagrado, si así queremos enfatizar lo que en él hay de obligación, es desarrollar plenamente lo que somos, nuestra potencialidad, por lo tanto nuestra capacidad de trascendernos realizándonos plenamente. En esto consiste, ante todo y sobre todo, la vocación del monje, que no es otra cosa, como vemos, que la vocación humana. Y de esta manera el monje debe vivir su vocación. En la manera en que la viva como vocación propia, algo diferente al resto, aquí mismo encontrará la señal de que ambas cosas no son ciertas: ni vive algo diferente ni vive su vocación propia. Lo que vive es una apariencia de algo diferente y propio. Y debajo de esa apariencia, lo que en realidad vive es una forma de vida que no escapa a la necesidad y al interés, a la búsqueda de utilidad, sentido, seguridad, status, poder, una vida como todas las demás, aunque conozca niveles mayores de desinterés, desprendimiento y entrega.

La vocación de monje, como vocación anterior a cualquier configuración religiosa posible, nos advierte de posibles trampas que se encuentran en la religión como institución sagrada, de la religión entendida como confesión y dogma. Aquí hacemos referencia a dos. Una de ellas es el encuadramiento confesional al que la mayoría de las religiones someten a sus miembros, y que, de entrada, los ubica como imitadores y seguidores de los fundadores: Jesús, Buddha, Mahoma, y de quienes mejor los han actualizado. Hay un peligro grande en el puro imitar y seguir, conducta esta última que se reduce también a imitar la actualización lograda del maestro, actualización que por su función resulta siempre ideologizada. El peligro consiste en que, ocupados en la imitación y en el seguimiento, no hagamos en

⁵ La misma tesis en su obra **La nueva inocencia**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra), 1993, pp. 196 y 202-203.

nosotros la experiencia que ellos hicieron, no seamos nosotros otros seres plenamente humanos como ellos, simplemente nos limitemos a imitarlos y seguirlos, aunque ello sea en términos muy renovados y modernizados. Un ejemplo lo hemos tenido y lo tenemos aún entre nosotros, aquí en América Latina, aunque no es un fenómeno exclusivo latinoamericano, con la teología de la liberación y, más precisamente, con la concepción teológica del seguimiento de Jesús. Ambas han puesto tanto el acento en el compromiso, entendido éste sobre todo en término de actuar, que nos han distraído de preguntarnos si la situación actual no nos pide una nueva *metanoia*, una nueva *conversio*, otro cambio, un cambio más radical de mentalidad y de visión. Ideologizada la fe y la vida religiosa como seguimiento, ya sólo queda seguir, radicalizando el compromiso, pero no hay lugar para preguntas de este tipo, para otras concepciones antropológicas, sociales y política, para otras visiones y otras experiencias, que incluso pueden ser más liberadoras.

Otra trampa es la que Panikkar con razón califica de cortocircuito. Con esta expresión se refiere al mecanismo utilizado en la mayoría de las tradiciones religiosas con relación a lo percibido como humano, y que consiste en, para redimir y salvar lo humano, elevarlo al nivel superhumano de lo sobrenatural, quedando así establecido el mentado cortocircuito: la plenitud que habría de conseguirse aquí, se alcanza, saltando por encima de lo “natural” y de las realizaciones “humanas”, en otra esfera, la esfera sobrenatural. Es fácil imaginar cómo un sistema así puede impedir el desarrollo del monje que todos llevamos dentro y, sobre todo devalúa la densidad sagrada y religiosa de la realidad. La división natural y sobrenatural introduce, si no es que ya la supone, la jerarquización, y con la jerarquización la necesidad de mediación, y la necesidad de dosificación combinada de gracia y mérito. Todo ello no se da sin que el ser humano adopte una de estas tres figuras: dependencia y pasividad de cara a Dios, búsqueda interesada del mismo y compromiso total en su nombre, o, lo más frecuente, una combinación dosificada de ambas. En cualquier caso también es la actitud contemplativa adecuada la que se dificulta o impide, y se devalúa profundamente la realidad “natural” y “humana”, que queda reducida a pálida manifestación de lo inefable y a medio para llegar a lo invisible.

El monje, tal como el Pseudo Dionisio lo ve, y lo ve muy bien, vive en la pureza total, es uno e indivisible. En otras palabras, es último, en el sentido de que ya no es medio para nada, es fin en sí y es irreductible a cualquier otra cosa. Lo humano visto en su profundidad no es medio para nada, tiene en sí mismo su propia finalidad, es. «Uno no se hace monje - dice Panikkar; ni debe hacerse, decimos nosotros – para *hacer* algo, ni siquiera para *alcanzar* algo, sino para SER (todo, uno mismo, el ser supremo, nada, ...)» (1993a: 25). Y esta vocación es tan radical, que ninguna otra, por más necesaria o religiosa que sea, la debería ignorar y, menos aún, sepultar. Al contrario, todas las demás expresiones del ser humano debieran estar inspiradas por la vocación primera y al servicio

de ella. ¡Uno no se hace monje para hacer algo, ni siquiera para alcanzar algo, sino para SER! Formidable aseveración por lo verdadera que es y por lo continuamente negada que en la práctica de la vida religiosa resulta. Aclaremos, uno no se hace monje o religioso para hacer algo ni alcanzar nada, porque en el estado en el que se encuentra el monje digno de este nombre, no hay distinción, menos separación, entre ser y actuar, entre ser y alcanzar algo. El monje, en el estado que le es propio, ES, SIENTE, PERCIBE, ACTUA. Pero, al mismo tiempo tenemos que añadir, si bien éste es el estado en el que se encuentra, nunca hubiese llegado a él si desde el principio no lo hubiera visualizado correctamente, y no hubiera marchado en la dirección correcta y de la manera correcta: en la transparencia, disponibilidad y simplicidad mayores posibles. «Si no se hacen como niños no entrarán en el Reino de los Cielos», decía Jesús. Subordinando el ser al actuar o anteponiendo el actuar al ser, nunca llegará el religioso al estado de monje. La vida religiosa en tanto vida de monje no es para hacer ni alcanzar nada, es para SER⁶.

La unidad lograda por el monje, en sí mismo y con todo, no sabe de distinción, menos de separación, entre objetivo y subjetivo, entre inmanencia y trascendencia. Estas dicotomías las ha superado, en su concepción y en su actuar. De ahí la fecundidad y coherencia radical de su vida. Cuando tiene que actuar, actúa con toda la decisión, con todo el peso de su ser, sin fisura, contemplando y viviendo, en la particularidad de lo que hace, lo absoluto. Y es que entonces su acción es su SER. Y cuando es, su ser es su ACTUAR. Ser y actuar en él no se distinguen. Son como dos estados comportándose de una manera u otra según conviene, pero con la misma coherencia. Como en la física la masa se convierte en energía y la energía en masa, aquí el ser es acción y la acción ser. En cuanto a lo que llamamos inmanencia y trascendencia, podemos decir, utilizando expresiones sugerentes de Raimon Panikkar, que ni la inmanencia significa un tipo de trascendencia interior, ni la trascendencia quiere decir algo exterior, sino que trascendencia significa «diferencia última» - «lo trascendente es *semper maior*, siempre elusivo, otro, inasimilable» -, e inmanencia denota «identidad cualificada» (1993a: 34). La unidad del monje es la superación de todo dualismo.

Solamente de paso apuntamos aquí la importancia que esta nota vivenciada por el monje tiene para superar dicotomías que parecen estar a la base de muchos de nuestros problemas como sociedades y como culturas, sobre todo de muchos de nuestros “efectos perversos”. Nos referimos precisamente a la dicotomía objeto/sujeto, subjetivo/objetivo. A este respecto, es muy sabia la anotación que hace Panikkar: «Todos queremos mejorar el mundo y mejorarnos nosotros, pero pocos han superado la dicotomía entre lo objetivo y lo

⁶ «El nuevo monje recalca la unidad del ser y del hacer, pero subraya la distinción entre el ser y el tener» (Panikkar 1993a: 78).

subjetivo» (1993a: 9). Hay que añadir que una religión y una vida religiosa que se conceptualiza no como un fin sino como un *medio para* (redimir, salvar, liberar, aportar una ética, explicar la historia, la vida después de la muerte, etc.), no escapa a esa dicotomía, porque sigue montada y articulada sobre ella, y difícilmente puede contribuir a superarla de verdad; más bien, aunque ello sea de manera muy sutil, la reproduce, con todas sus consecuencias. Y una religión y una vida religiosa que no supera esta dicotomía sino que más bien se monta sobre ella, es una religión y una vida religiosa que aún sin quererlo busca efectividad, y en esa búsqueda lleva inoculada una actitud de apropiación, dominio, poder y control. En otras palabras, una religión y una vida religiosa de este tipo, de raíz no es gratuita ni liberadora, porque es interesada, responde a necesidades, y reproducirá esta su impronta en cualquier proceso que genere.

Por último, el ideal del monje como arquetipo de lo plenamente humano o, dicho más brevemente, lo plenamente humano, sin más, no es una propuesta elitista, está al alcance de todo ser humano. Todo ser humano puede alcanzarlo. De otro modo, el monje no podría ser ese ideal para todos. Pero si en su logro y realización es expresión de lo que constituye la esencia de lo humano, en palabras de Panikkar todo ser humano «tiene potencialmente la posibilidad de realizar esta dimensión» (1993a: 29; cf. 1998a: 26 y 31; 1999a: 44). Más aún, hoy no solamente puede, sino que es la única manera coherente con lo que es la matriz de la cultura actual de vivir la religión. Hoy la religión o es lo plena e irreductiblemente humano o no es religión.

Con lo afirmado, no estamos diciendo que alcanzar lo plenamente humano sea tarea fácil y que la figura del monje sea la figura a seguir por todos y en todos los tiempos. No es tarea fácil, puesto que como conocer, sentir y actuar gratuito, va contra el conocer, sentir y actuar cotidiano y en la mayoría de los campos de nuestra realización humana, que es interesado. Menos fácil aún en culturas como la nuestra cuyo paradigma cultural es fundamentalmente de naturaleza tecnológica. En este contexto proponerse lo humano como gratuidad es en cierto modo nadar contra corriente. Por otra parte, por la naturaleza misma gratuita de lo esencialmente humano, que demanda creatividad y libertad sin límites, no hay figura que seguir, está prohibida. Cada cultura en cada época, como cada ser humano, tiene que conquistar lo humano tal como aquí lo estamos entendiendo en una forma única y personal. De esta forma única y personal no podemos adelantar nada. De la forma de hacerlo hoy en nuestra cultura sí podemos indicar algunos rasgos mutantes; mutantes por referencia a los que, hasta todavía recientemente, fueron rasgos característicos.

3. La espiritualidad de hoy: el «nuevo monje».

Los rasgos a los que nos referimos son rasgos de nuestra cultura actual en su nivel matricial, que la espiritualidad de lo plenamente humano tiene que asumir⁷. Por ello, con Panikkar, hablamos del «nuevo monje». Destacaremos varios.

Un rasgo de nuestra cultura es la forma secular como se percibe valóricamente hoy lo que hasta ayer percibimos como realidad profana. Esta forma secular de sentir y percibir la realidad tiene algo, si no mucho, de sacral. El ser humano moderno percibe que no hay más realidad que ésta, que no hay más vida que ésta, incluida la suya propia; en consecuencia, percibe esta realidad como definitiva y única, como sumamente valiosa en sí. Con Panikkar podríamos calificar a esta nueva percepción de «secularidad sagrada» (1993a: 91-92)⁸. Lo secular aparece ante el ser moderno con una densidad que antes sólo se reconocía a lo sagrado y a lo religioso. «... lo santo es también el centro de lo secular» (1993a: 133).

El cambio ha sido trascendental y el proceso y tesis de la secularización quizás no sea la mejor expresión del mismo. Porque, como dice Panikkar, en ellos se trataba de una lucha contra un régimen especial de lo sagrado. Lo que ahora ocurre no es una lucha, es la disolución del dualismo sagrado/profano y la percepción de que lo de aquí y ahora, lo temporal y contingente, es en sí mismo definitivo y último, insuperable, aunque no sea exclusivo ni completo.

En esta percepción, que no se puede tomar tan definitiva y última como sensiblemente se siente porque, por más que no lo parezca, es interesada y egocentrada, yace sin embargo una profunda intuición: que sólo en esta realidad está la realidad toda, y sólo en ella se la puede encontrar y percibir; la realidad que antes nos representábamos y buscábamos fuera, de nosotros mismos y de las cosas, en la eternidad y en un orden de existencia sobrenatural. Bien visto, ahora lo temporal aparece como eterno, y el tiempo como «tempiternidad» (1993a: 91).

⁷ Como telón de fondo habría que tener en cuenta que, para encontrar un cambio paralelo al que ahora estamos viviendo, habría que remontarse al neolítico, hace unos 6.000 años: «Creo que ésta es la escala que se necesita actualmente para abordar los problemas que afectan a la humanidad » (Panikkar 1999b: 27; cf. 1999a:37). Por su parte Mariano Corbí dirá a propósito de los problemas que enfrenta la religión en nuestra cultura: «... se requiere un cambio de la estructura de lo que ha sido la religión en los últimos 7.000 u 8.000 años ».(1983: 51)

⁸ «La experiencia del Tabor es un ejemplo supremo de lo que yo llamo la *secularidad sagrada*» (1993a: 107)

Así las cosas, el monje hoy, el «nuevo monje», tendrá que asumir estos nuevos rasgos. Por lo demás, a nadie le son tan conocidos como a él, porque, en el fondo, los ha vivido siempre: es la experiencia que ha hecho siempre. De hecho, el candidato moderno a ser «monje» viene, por su cultura actual, con estos rasgos. Es trascendental no reprimirlos o introducirles dualismos clericales que desconoce, sagrado/profano, sino ayudarle a profundizarlos y trascenderlos para que dejen de ser interesados y egocentrados. Hay que tener en cuenta, como señala Panikkar que «el nuevo monje es un ideal, una aspiración que vive en la mente y en el corazón de nuestra generación contemporánea» (1993a: 51), y habría que saber aprovecharlo. El nuevo espíritu secular no es por definición profano o no religioso.

Simultáneamente a este rasgo de la «secularidad sagrada» aparece otro, también trascendental, que reiteradamente Panikkar califica de «mutación en la conciencia humana» (1993a: 101) y, más precisamente, de mutación en la conciencia que hasta ahora hemos tenido de la historia⁹. Se trata de la aparición de una conciencia nueva, «transhistórica». Hasta hace poco la historia, como duración y teleología, aparecía como la dimensión necesaria de la realidad. Creíamos que el ser histórico era inherente a las cosas. No nos dábamos cuenta de que era un a priori interesadamente construido en nuestra relación depredadora con las cosas, con nosotros mismos, con los otros. Hoy está comenzando a operarse un gran cambio. «Quizá la humanidad empiece a percatarse de que se encuentra en el umbral de una mutación nueva y radical: dejar de ser una especie animal con conciencia histórica» (1993a: 108). Esta mutación nos está haciendo concebir y pensar nuestra realización humana en otros términos: no como carrera infrenable hacia delante sino como profundización de la plenitud que ya existe en todo, en las cosas, en los otros, en nosotros mismos.

Estos dos rasgos, secularidad sagrada y conciencia transhistórica, cosmologizan y antropomorfizan de una manera nueva la realidad, en cierto modo produciendo el efecto contrario: descomologizando y, sobre todo, desantropomorfizando; dando, pues, a cada cosa y a cada momento, por lo que en sí son, y no por su inserción en la cadena de montaje de la historia ni por lo que serán, un valor nuevo, un valor absoluto.

En fin, la espiritualidad de hoy es realidad, experiencia, realización, valores, antes que creencia, sumisión, dogma, religión. Estos son los criterios que validan la espiritualidad de hoy. Por ello, en su naturaleza, es antidogmática, no confesional, incluso no religiosa. Dicho en positivo, apela a la comprensión, es experiencial y es laical. Estas notas no

⁹ «A mi entender, la conciencia histórica, o el mito de la historia, ha empezado a ser sustituido kairológicamente (no cronológicamente) por la conciencia transhistórica» (Panikkar 1999b: 24)

ignoran que, sobre todo en el pasado, la experiencia de lo absoluto se expresó en categorías religiosas. No lo desconocen ni lo desautorizan. Únicamente recuerdan que lo que valida la experiencia no es su revestimiento religioso sino la experiencia misma. En nuestra cultura actual todo lo que es religioso deberá mostrar que lo expresado como tal es real, es verificable, es realidad. Deberá estar traduciéndose siempre a los valores seculares y laicos adecuadamente entendidos. ¿No se puede utilizar entonces la religión, más específicamente aún, la religión cristiana y las que conocemos como formas actualmente presentes de vida religiosa? Se pueden utilizar como gran tradición que son de sabiduría y espiritualidad, más aún, como nuestra tradición, aunque no excluyente, y hay que procurar que nada se pierda. Pero traduciéndolas, adecuadamente, en comprensión, en sabiduría, método y camino, para que sea posible la experiencia. Y siempre cuidando que lo religioso no se convierta de nuevo en dogma y en creencia, porque entonces la experiencia se hace imposible.

Consideradas así las cosas, por una parte, la nueva religión no será religión, en el sentido en que la entendimos en el pasado, y por otra, se trata de una experiencia bien específica, no reductible a ninguna otra, y de la que sólo será protagonista el que la logra y la hace, el «nuevo monje». En este sentido siguen siendo insustituibles quienes hoy equivalen a los monjes de antaño, los hombres y mujeres empeñados en recorrer el camino interior y decididos a hacerlo, con método, con disciplina y con rigor. Sugiriéndolo así es que Panikkar habla del «nuevo monje».

4. La espiritualidad de la vida religiosa hoy.

Llegados a este punto de la reflexión, apenas si lo que queda es sacar conclusiones.

La vida religiosa puede ser la institución donde hoy se produzcan los nuevos monjes, donde florezcan los hombres y mujeres realizadores de la experiencia de lo absoluto, los cultivadores de la sagrada secularidad y de la conciencia transhistórica, como aquí las hemos entendido. Es más, es el gran reto que enfrenta hoy la vida religiosa. Como los monjes de san Benito, los nuevos tendrán que mostrar que la experiencia de Dios es posible en el «ora» y en el «labora». Pero el proceso no será fácil, para nada está asegurado de antemano, y, desde luego, es decisivo tener una buena comprensión del reto mismo, de sus dimensiones e implicaciones. Veamos algunas.

En primer lugar, lo que actualmente llamamos vida religiosa tendrá que tomar clara conciencia de que lo que la debe definir es la experiencia religiosa misma como experiencia de la realidad en términos de lo absoluto, de lo irreductible y de lo último. En otras palabras, tendrá que tomar conciencia que como experiencia de lo absoluto es

un fin en sí misma, nunca un medio. Aquí estamos tomando vida religiosa, en el mismo sentido en el que el Pseudo Dionisio tomaba el santo orden de los monjes: como la experiencia más sublime, trascendental y gratuita, que el ser humano puede hacer. Una experiencia no subordinable a ninguna otra ni mediatizable. En realidad lo que llamamos vida religiosa es una institución histórica donde originalmente se hizo esta experiencia, y al pretender tener vigencia hoy, tendría que estar ofreciendo el testimonio de esta experiencia. Pues bien, esto tendría que notarse, sin ambigüedad ni ambivalencia, en su oferta. Los candidatos que vienen a la vida religiosa tendrían que venir a hacer esa experiencia, solamente a eso y a nada más que eso.

Consecuentemente, la vida religiosa, como la religión sin más, no es para solucionar los problemas del mundo, ni se entra en ella para eso. No tiene esa capacidad. No es una institución para dar a la modernidad el sentido y la orientación que la falta, o el suplemento de alma (Radcliffe 1999). Su aporte es mucho más radical: es totalmente desinteresado.

Lo que venimos de decir es muy importante porque, como es fácil ver, no es así. Lo que llamamos vida religiosa, en el mejor de los casos, esto es, en la mejor de sus concepciones y realizaciones es un seguimiento de Jesús tal como en términos de efectividad nos lo representamos hoy. Y hablar en términos de efectividad es hablar en términos de causa/efecto, en medio/fin, lo cual no es correcto, pervierte, desde su origen, el carácter absoluto en sí que debe tener la vida religiosa como experiencia. Pero es que, por esta vía, sobre todo en la vida religiosa activa o apostólica, se identifica vida religiosa con vida apostólica, con pastoral, cualificada, dosificada de oración, silencio, celebración y reflexión, pero vida apostólica, dando lugar a un dualismo presente, por ejemplo, en la fórmula de santo Tomás, «contemplata et contemplata aliis tradere», y en el carisma, si no en la vida misma, de muchos de los fundadores. Las excepciones son pocas, Francisco de Asís, excepción cumbre sin embargo, Ignacio de Loyola,... Por esta vía, lo que se logra es una vida apostólica cualificada, pero no la experiencia religiosa como experiencia de lo absoluto.

¿Estamos midiendo la dimensión del reto que enfrentamos? ¿Estamos dispuestos a enfrentarlo? No es imposible, pero mucho me temo que no. Lo previsible es que lo que llamamos vida religiosa se renueve aquí y allá, tratando de ser fiel a un ideal de vida apostólica “religiosamente” cualificada, y de ofrecer una presencia y un servicio “evangélico”, pero nada más. Y aquí no se trata, para nada, de abandonar la pastoral, la dimensión apostólica, como no se trata de abandonar lo que llamamos secular, la realidad de aquí y ahora, sino de superar todo dualismo entre ser y hacer, logrando la unidad de ambos en la sola experiencia donde esto se puede dar: en la experiencia

religiosa. Las formas de vida religiosa apostólica tienen plena razón de ser y tienen futuro, pero siempre que su hacer forme parte de su ser en esta experiencia, siempre que, real y verdaderamente, en su hacer y su ser no haya separación ni división. Recordemos la unión, simplicidad e indivisión que caracteriza a los monjes.

Llegados aquí, recordemos que, a propósito, en nuestra reflexión no hemos hecho diferencia y no la hacemos entre religión y experiencia religiosa de lo absoluto, entre laicos, clérigos y vida religiosa, entre vida contemplativa y vida apostólica. No es que no reconozcamos el hecho y la legitimidad de diferentes énfasis o acentos, de diferentes servicios o ministerios, y de diferentes dimensiones. Lo que queremos enfatizar procediendo de esta manera es que la experiencia religiosa es la única religión verdaderamente tal y se ofrece a todos, no hay otra experiencia religiosa más. Por lo tanto lo que decimos de la vida religiosa, lo estamos diciendo de todos y para todos: laicos, sacerdotes, contemplativos,... La experiencia religiosa es vivible por todos. Como el Evangelio, que no es nada más que una forma lograda de esa vida, la forma de Jesús, un testimonio, enseñanzas, una invitación a hacerla y una garantía de que se puede hacer. Y el Evangelio, como forma y camino, con sus notas comunes y con sus originalidades, de esta experiencia de lo absoluto, es una oferta y una invitación hecha a todos. Recordemos, no hay ningún elitismo de principio. Si bien el camino es difícil, la puerta estrecha, y son pocos los que, en la práctica, logran entrar. O según otra expresión evangélica, el reino de los cielos sufre violencia y sólo son algunos quienes lo arrebatan.

Tomada conciencia de la experiencia que la define, la vida religiosa tendrá que tematizar correctamente esta experiencia, y tematizarse sabiamente como camino que conduce a ella. Uno de los primeros tematizadores cristianos de esta experiencia fue el famoso san Gregorio de Nisa, en el siglo IV, con su **Vida de Moisés**. Pues bien, él tenía clara conciencia de todo ello, y así hablaba de la importancia de «aprender a pensar correctamente sobre la naturaleza de Dios» (1993: 59). La diferencia entre una apreciación correcta y una apreciación incorrecta puede hacer la diferencia entre llegar a hacer la experiencia religiosa o no hacerla. Las diferentes instituciones de vida religiosa y sus comunidades tendrían que ser lugares donde los hermanos y hermanas encuentran maestros en esta experiencia, métodos, acompañamiento y apoyo; donde todos se apoyan unos a otros. ¿Estarán dispuestas las instituciones de vida religiosa a enfrentar el reto que el cambio en este sentido supone?

El reto es mucho mayor que «refundar» la vida religiosa. Refundar la vida religiosa es volver al fervor y pureza primeros, propios del momento fundacional. Pero en la mayoría de los casos esto es insuficiente, o pone al candidato en un comienzo no

adecuado. Muchas veces el origen fundacional no fue más que un momento apostólico muy genuino, desinteresado, lleno de entrega, pero poco más. Se trata de «repensar» la vida religiosa, como en general de reconvertir a la experiencia la religión cristiana.

Así planteadas las cosas, es fácil que de inmediato surja de nuevo la preocupación: si repensamos en términos de experiencia la religión cristiana toda, y lo que llamamos vida religiosa, ¿quién y cómo llevará el mensaje? ¿dónde y cómo queda el «¡Ay de mí si no evangelizare! »? Ya hemos dicho que, desde la experiencia religiosa auténtica, y sólo desde ella, no hay separación entre ser y hacer, porque forman y son una sola cosa. Pero, ¿por qué ese temor? ¿No seguiremos pensando en términos de conciencia histórica, como si ésta fuera la única medida de las cosas? ¿No seguiremos pensando miopemente en términos de efectividad? Para ojos no miopes, ha habido, hay y habrá otras formas de efectividad, mucho más poderosas, que no son las regidas en términos de causa y efecto. La experiencia religiosa auténtica y verdadera se inscribe en ellas.

Por la misma razón, tampoco la espiritualidad que hace la experiencia de la secularidad sagrada es menos espiritual e irradiante. No es la forma, religiosa o no, la que hace a la experiencia algo definitivo, cultural y socialmente impactante. Es la profundidad y calidad de la experiencia misma, es su ultimidad e irreductibilidad a nada otro, es su gratuidad. Lo demás, como dijo nuestro poeta Isaac Felipe Azofeifa, son cosas, la religión puede ser una más, cosas que llenan el mundo dejándolo sin embargo vacío. Sólo la poesía, el arte, la experiencia religiosa, puede llenarlo.

Bibliografía citada.

- Corbí, Mariano, (1983) **Análisis epistemológico de las configuraciones axiológica humanas**, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca.
- Corbí, Mariano, (1996), **Religión sin religión**, P.P.C., Madrid.
- Corbí, Marià, (1998), **El camí interior. Més enllà de les formes religioses**, Helios, Barcelona.
- Martín-Lunas, Teodoro H, (1990), *Introducción*, Pseudo Dionisio Aeropagita, **Obras completas**, B.A.C., Madrid, pp. 3-115.
- Martín-Lunas, Teodoro H., (1993), *Introducción*, San Gregorio de Nisa, **Vida de Moisés**, Sígueme, Salamanca, pp. 9-41.
- Panikkar, Raimon, (1993a), **El elogio de la sencillez. El arquetipo universal del monje**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra).
- Panikkar, Raimon, (1993b) **La nueva inocencia**, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra).
- Panikkar, Raimon, (1998a), **Invitación a la sabiduría**, Espasa, Madrid, 2ª. Ed.

- Panikkar, Raimon, (1998b), **Iconos del misterio**. *La experiencia de Dios*, Península, Barcelona.
- Panikkar, Raimon, (1999a), **La plenitud del hombre. Una cristofanía**, Editorial Siruela, Madrid.
- Panikkar, Raimon, (1999b), **El mundanal silencio**. *Una interpretación del tiempo presente*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona.
- Radcliffe, Timothy, (1999) El sentido actual de la vida religiosa (Conferencia del Maestro de la Orden Dominicana con ocasión del encuentro de superiores mayores franceses en París el 13-10-98), **ECCLESIA** nº 2.942 (24 de abril de 1999), 32-38).
- Pseudo Dionisio Aeropagita, (1990), **Obras completas**, B.A.C., Madrid.
- San Gregorio de Nisa, (1990), **Vida de Moisés**, Sígueme, Salamanca.