

LOS POTENCIALES PSICOLÓGICOS EN LA ESPIRITUALIDAD

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD
HUMANIZADA

Ramón Rosal Cortés

LOS POTENCIALES PSICOLÓGICOS EN LA ESPIRITUALIDAD

HACIA UNA ESPIRITUALIDAD
HUMANIZADA

Ramón Rosal Cortés





TÍTULO: *Los potenciales psicológicos en la espiritualidad
Hacia una espiritualidad humanizada*

AUTORA: *Ramon Rosal Cortés* ©, 2019

COMPOSICIÓN: *HakaBooks*

DISEÑO DE LA PORTADA: *Hakabooks*©

FOTOGRAFÍA PORTADA: Facilitada por el autor©

1a EDICIÓN: Octubre 2019

ISBN: 978-84-18575-20-4

HAKABOOKS

08204 Sabadell - Barcelona

☎ +34 680 457 788

🏠 www.hakabooks.com

✉ editor@hakabooks.com

📘 Hakabooks

*Quedan prohibidos, dentro de los límites establecidos por la ley y bajo los apercibimientos legalmente previstos, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, ya sea electrónico o mecánico, el tratamiento informático, el alquiler o cualquier forma de cesión de la obra sin autorización escrita de los titulares del copyright.
Todos los derechos reservados.*

INTRODUCCIÓN

En este libro, parto de la convicción de que la espiritualidad, al igual que otras experiencias de la vida humana –afectivas, intelectuales, corporales, etcétera– pueden vivirse de forma psicológicamente sana o insana. Los potenciales psicológicos que están implicados –en mayor o menor grado– en las distintas actividades humanas: procesos sensoriales, emocionales, cognitivos, práxicos, también estarán presentes en las experiencias de la espiritualidad y pueden estar presentes en forma superficial o profunda. El hecho de implicar a esos potenciales psicológicos de manera profunda equivale a decir que es una espiritualidad humanizada. Pero estos potenciales pueden padecer problemas de diferentes tipos que en el modelo de la Psicoterapia Integradora Humanista clasificamos en bloqueos, dispersiones y distorsiones (Gimeno-Bayón y Rosal, 2001 y 2016).

¿Tiene o no importancia para la vivencia de una espiritualidad profunda que estos potenciales humanos estén presentes y funcionen de forma sana? ¿Qué consecuencias podrá tener para la vivencia de la espiritualidad que el funcionamiento de esos potenciales psicológicos pueda implicar algún tipo de trastorno de la personalidad? Y en el caso de que no haya patologías, ¿puede afirmarse que una profundización del crecimiento personal psicológico –con el fluir sano de los diversos potenciales implicados– tenderá a enriquecer el crecimiento espiritual, y a poder ofrecer un testimonio que favorezca la influencia evangelizadora?

Cuando digo “una vivencia psicológicamente sana” y “profunda” (humanizada), por una parte me refiero a que la persona cultive una espiritualidad que no se encuentre influida, distorsionada, a causa de algún tipo de trastornos de ansiedad, o de estado de ánimo, o de personalidad, o cualquier otro. Pero, por otra parte, desde el enfoque existencial-humanista en el que me encuentro no se reduce la salud mental al hecho de no estar padeciendo alguno de los síndromes

psicopatológicos o trastornos de personalidad. Se trata de que la persona haya alcanzado, a ser posible, un nivel elevado de lo que se denomina proceso de autorrealización (Maslow, 1968) o de crecimiento personal. Para este último he propuesto la siguiente definición descriptiva: *Entiendo por crecimiento personal el proceso por el que se va logrando de forma singular e irreplicable el desarrollo armonioso del conjunto de potencialidades de todo ser humano, y el ejercicio jerarquizado y también armonioso de la pluralidad de tendencias y aspiraciones que animan su existencia. Todo ello en coherencia con un proyecto existencial flexible (adaptado a las diferentes circunstancias y edades de la vida), elegido de forma lúcida, libre y nutricia (respecto a uno mismo y a los otros), en concordancia con los valores nucleares de la persona, y abierto a la posibilidad de una realidad transindividual o transpersonal* (Rosal, 2003, p. 15).

Espero que el contenido de este libro ofrezca una confirmación del clásico axioma de que “la gracia no destruye la naturaleza sino que la perfecciona”. Por consiguiente, mostraré que las relaciones entre el crecimiento personal psicológico y el espiritual tenderán a ser de ayuda mutua. El incremento de salud mental será un buen aliado para la profundización en la espiritualidad. Y ésta lo será a su vez para profundizar en la salud mental o autorrealización, aunque en el libro me dedico –ante todo- al punto anterior.

A lo largo de estas páginas tendré presente principalmente la vivencia cristiana de la espiritualidad. Pero una parte importante de su contenido valdrá también para espiritualidades hindúes, budistas, judías, musulmanas, e incluso agnósticas o ateo-humanistas.

La parte primera –CUESTIONES FUNDAMENTALES– se inicia con un capítulo sobre la espiritualidad entendida como la dimensión experiencial de la fe religiosa. Además de precisar qué es lo esencial de lo que se entiende por espiritualidad, se presta atención al resurgimiento en el cristianismo del interés hacia lo experiencial. Y en el capítulo segundo se muestran las manifestaciones –desde mediados del siglo XX– de la revalorización del interés hacia las espiritualidades y la mística, también en la corriente psicológica de la Psicología

Transpersonal (Gimeno-Bayón, 2015).

Finalmente, he visto conveniente dedicar el capítulo tercero a la información básica sobre cuatro áreas de la vida en las que puede manifestarse la espiritualidad. Está claro que la persona que ha logrado vivirla con cierta profundidad tendrá ocasión de actuar influida por ella en cualquier tipo de situación o actividad. Pero veo aconsejable ofrecer una diversificación de cuatro áreas de la vida. De esta forma espero contribuir a mostrar que la espiritualidad no sólo se ejercita en las actividades tradicionalmente calificadas como espirituales o religiosas, a saber: la meditación, la oración y las experiencias litúrgicas y sacramentales. Reconociendo la relevancia de ellas para el cultivo de la vida espiritual, veo conveniente mostrar las posibilidades de ésta en las diversas formas de experiencia comunitaria (eclesial o civil) y en el trabajo profesional. Áreas, estas últimas, que ocupan un lugar relevante en la vida de una persona laica, que vive en el mundo plenamente implicada en sus responsabilidades familiares, profesionales, ciudadanas, económicas, políticas, etcétera. Y en el caso de tratarse de una persona cristiana, es consciente de que su vocación evangelizadora le llama a contribuir a iluminar desde el Evangelio los diversos ámbitos del mundo, de su entorno socio-cultural. Pero el laico responsable también será consciente de que sin el cultivo de la espiritualidad –gracias a la cual asegura su compenetración con Jesucristo–, su vida sería estéril respecto a su vocación evangelizadora.

Permaneced en mí y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto por sí sólo, si no permanece en la vid, tampoco vosotros, si no permanecéis en mí. Yo soy la vid, vosotros los sarmientos: Quien permanece en mí y yo en él dará mucho fruto, pues sin mí no podéis hacer nada [...] Mi Padre será glorificado si dais fruto abundante (Juan 15, 4-5.8).

El orden que seguiré, al referirme a estas cuatro áreas de la espiritualidad, tanto en el capítulo tercero como en los siguientes, será –comenzando por la que ha tendido a ser infravalorada–, el siguiente: a) el trabajo; b) las experiencias comunitarias civiles y eclesiales; c) las

liturgias; d) la meditación y la oración.

La parte segunda –POTENCIALES PSICOLÓGICOS EN LA ESPIRITUALIDAD– tiene como objeto principal mostrar cómo una experiencia auténtica y profunda de la fe religiosa implica también la participación de los distintos potenciales psicológicos de la persona. En la clasificación que ofrecemos los creadores del modelo de la Psicoterapia Integradora Humanista (Gimeno-Bayón y Rosal, 2016 y 2017) –al referirnos al ciclo de la experiencia del fluir vital– diferenciamos entre los procesos sensoriales, los cognitivos (pensamiento intuitivo y lógico-discursivo), afectivos (emociones y sentimientos), la capacidad valorativa, los procesos decisorios, las capacidades de energetización, planificación y ejecución de lo decidido, las experiencias del encuentro y de la consumación, y la vivencia de la relajación. Mi intención es mostrar que una espiritualidad auténtica puede implicar en ella todo nuestro ser con el conjunto de estos potenciales psicológicos. Y no sólo puede, sino que es preferible que logre implicarlos. Esto parece tener que ver con lo que, según los evangelistas, Jesucristo destacó como el mandamiento principal: “Amarás a Dios con toda tu mente, corazón y fuerzas” (Marcos 12, 30). Es decir, con todo tu ser.

La experiencia religiosa integra y jerarquiza los componentes intelectual, volitivo y afectivo de la persona, obteniendo la conciencia de la unificación (al menos incoativa) del ser y la vida bajo la acción de Dios. Así, “la experiencia religiosa o es integrante y por lo mismo integral, o no existe en absoluto” (Mouroux) (García, J.M., 2015, p. 200).

La relevancia que puede atribuirse al crecimiento psicológico personal como favorecedor de una espiritualidad profunda debe evitar entenderse de forma reduccionista. Es decir, no se debe suponer que el crecimiento espiritual dependa sólo de la madurez psicológica, y se olvide el factor sobrenatural de la espiritualidad que, según el Cristianismo, depende de la inspiración y la fuerza del Espíritu Santo. Es decir, del Espíritu divino, que puede capacitar al cristiano a avanzar en su ideal de ser “otro Cristo”.

El ideal de contribuir con la propia vida a continuar la encarnación del espíritu del Evangelio en las peculiares circunstancias de cada cristiano. Circunstancias diferentes –por las raíces culturales, las situaciones históricas, los tipos de trabajo profesional, las edades de la vida, los estilos psicológicos de personalidad– de las que caracterizaron a la persona de Jesús de Nazaret.

Ciertamente que en la historia de la Teología Espiritual no todos han valorado la importancia de las condiciones peculiares de la naturaleza humana de cada cristiano como colaboradoras u obstaculizadoras posibles de los frutos de la gracia o acción del Espíritu Santo. Las dos tendencias que se han manifestado sobre esta cuestión quedan resumidas en estos párrafos de Zavalloni que veo procedente incluir aquí:

Al afirmar el problema de las relaciones entre gracia y naturaleza humana, dos tendencias se contraponen, según sea el punto de vista con que se enfoque el problema; esto implica también, consecuentemente, una elección de los medios de solución.

Por un lado, están los que parten del hecho innegable del pecado original y del consiguiente contraste entre naturaleza y gracia: miran con suspicacia el desarrollo de las fuerzas naturales, sobre todo de las que aparecen unidas a la parte orgánica del hombre; no prestan atención al ejercicio de las virtudes naturales y a la influencia del sustrato psicofísico en la vida espiritual e incitan a la lucha para suprimir o debilitar la sensibilidad y la afectividad; son los maestros del espíritu para los cuales la perfección cristiana consiste en crucificar la naturaleza, y el centro de la religión está en el calvario y la cruz.

Por otro lado, están los que toman como punto de partida el hecho de la redención y afirman que las fuerzas naturales, corroboradas y elevadas también ellas al orden divino, quedan armoniosamente entrelazadas con las de la gracia; sostienen que es una deformación del cristianismo presentarlo en su aspecto negativo, como un conjunto de prohibiciones, de renunciaciones, de desprendimientos y de dolores, que resultan tanto más lúgubres

por la infinita noche del viernes santo dominado por la cruz; el cristianismo es la religión de la encarnación, es decir, de la sublimación de toda nuestra naturaleza en la humanidad de la persona de Jesucristo; es alegría, audacia, magnanimidad, espontaneidad, libertad, amor y amistad.

Entre las dos tendencias prevalece claramente la segunda, porque parece más coherente con los datos de la revelación y más conforme con las exigencias de hoy día. Para el hombre contemporáneo, “el cristiano perfecto, como el Verbo encarnado, será un hombre regenerado, un hombre perfecto”, porque en Jesucristo toda nuestra humanidad, con todas sus dotes, ha sido elevada al máximo honor; porque es válido el axioma de que la gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza, sometiendo a su dominio y elevando cuanto de bueno hay en ella: recursos naturales, temperamento, tendencias, pasiones, hábitos adquiridos, descartando únicamente el pecado.

GRACIA/ESFUERZO: Es más, la naturaleza no sólo es elevada, sino reclamada por la gracia como condición, es decir, como presupuesto; porque la vida de la gracia se inserta en la actividad psicofísica del hombre y depende, por lo tanto, de los datos presentes igual que de los pasados. A este propósito ha escrito Truhlar: “Que el sol brille o no en el cielo no depende de que el suelo esté cultivado o no; pero si el sol brilla no es indiferente el que el suelo esté cultivado o sin cultivar: un erial es obstáculo para la eficacia fecundadora del sol. Lo mismo ocurre con la gracia; tener o no tener la gracia no depende del hombre, sino de la libertad de Dios; el hombre, sin embargo, puede poner obstáculos y frustrar sus efectos cuando Dios le ofrece la gracia”.

La condición natural puede decirse que es una preparación para la actividad de la gracia. Efectivamente, siendo ésta un don racional, puede establecer determinadas condiciones para su recepción y eficacia: si éstas faltan, o no se da o no se da eficazmente (Zavalloni, 1983, p. 1196).

La doctrina del Concilio Vaticano II, sobre todo la presente en la

Constitución *Gaudium et Spes* mostraba con claridad el respeto que la Iglesia quiere conceder en la actualidad a las aportaciones de las ciencias humanas. Veamos algunos párrafos en los que se destaca esta actitud.

Los progresos de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales permiten al hombre no sólo conocerse mejor, sino aun influir directamente sobre la vida de las sociedades por medio de métodos técnicos (Constitución Gaudium et Spes, n. 5).

Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles a una más pura y madura vida de fe (Ibidem, n. 62).

A partir de lo expuesto, vemos que las aportaciones de la Psicología pueden constituir, en principio, una colaboración fecunda con las de la Teología, para el estudio sobre la Espiritualidad. De esta forma se comprende que Zavalloni no tenga inconveniente en definir la Teología Espiritual como “el estudio del desarrollo de la vida espiritual en sus condiciones psicológicas” (*Ibidem*, p. 1195). Y el padre Gabriel de Santa María –destacado especialista en la materia– que logró una síntesis en el debate sobre dos enfoques contrapuestos en el estudio de la Espiritualidad (los reduccionismos teológico o psicológico) pudiese titular uno de sus principales artículos en estos términos: *Indole psicologica della teologia spirituale* (1940). Y mostrase la complementariedad, por ejemplo, entre las detalladas descripciones psicológicas de experiencias místicas por parte de santa Teresa de Ávila y las explicaciones teológicas de san Juan de la Cruz.

Sobre la presencia de siete potenciales psicológicos en la espiritualidad de Jesucristo –a partir de los datos de los Evangelios– y sobre su posible implicación en la espiritualidad de un hombre o mujer del siglo XXI, me ocupó en los capítulos cuarto a décimo.

PARTE PRIMERA

CUESTIONES FUNDAMENTALES

CAPÍTULO PRIMERO

LA ESPIRITUALIDAD COMO DIMENSIÓN EXPERIENCIAL DE LA FE RELIGIOSA

1.1. Qué entiendo por espiritualidad

Entiendo por espiritualidad toda vivencia auténtica y profunda de una fe religiosa, o también de una apertura a la dimensión transpersonal o trascendente de la existencia humana, la cual cabe también ser experimentada desde el agnosticismo o el ateísmo humanista. Una vivencia auténtica y profunda de la experiencia de sentirse un ser contingente y finito ante el misterio de una Realidad absoluta e infinita, llámese Realidad divina, Dios/a, Yahwé, Alá, Universo, etcétera.

En el transcurso de la historia humana la religión ha puesto sobre la mesa, entre otras muchas cosas e intereses, el hecho de que, a lo largo y a lo ancho de su trayectoria desde el nacimiento hasta la muerte, el hombre es un ser finito con anhelos de infinito (ens finitum capax infiniti) (Duch, 2012, p. 203).

Aunque aquí voy a ocuparme principalmente de la espiritualidad en el marco de la cosmovisión teísta cristiana, sin embargo seguramente buena parte de lo que afirme podrá ser válido también para una espiritualidad hindú (sea teísta o panteísta o politeísta), o budista, o judía, o musulmana, o –como he dicho– agnóstica o atea.

Al decir “una vivencia auténtica y profunda” quiero decir que la persona que la viva esté implicada de verdad en esa experiencia, con sus potenciales sensoriales, afectivos, cognitivos y práxicos, es decir con todo su ser. Y que esta implicación de su persona, dada la importancia de esta dimensión de su existencia, sea vivida con suficiente profundidad. Entre otras consecuencias, se tratará de una espiritualidad afectiva (con sentimientos, emociones y motivaciones),

inteligente, y comprometida en la praxis social. Refiriéndose a esta implicación plena de la persona, en el mensaje evangélico cristiano se subraya que el mandamiento principal es “Amarás a Dios con todo el corazón, mente y fuerzas”, que equivale a decir con la implicación de todos los potenciales humanos. También se dice: “Si no amáis a los hombres a quienes veis, ¿cómo vais a amar a Dios a quien no veis?” (1 Juan 4, 20).

Es fácil comprender que este tipo de vivencia auténtica y profunda de una fe religiosa no queda garantizada únicamente a través de: a) el cumplimiento externo de unas prácticas litúrgicas; b) el cumplimiento por acatamiento de unas normas morales; y c) el conocimiento, al menos en lo básico, del contenido de una doctrina religiosa, unas normas morales y unos ritos litúrgicos. Efectivamente, una persona puede ser cumplidora de estas normas y costumbres con muy poca o a veces nula implicación, por ejemplo, de sus motivaciones o aspiraciones, sus sentimientos y emociones, sus sucesivas decisiones para una praxis humanizadora y evangelizadora, y con un conocimiento muy superficial de los contenidos y fundamentos de sus creencias, en proporción a su nivel cultural.

Las personas no creyentes que tengan ocasiones para observar la conducta de estos cristianos más o menos adoctrinados y cumplidores –que se definirán a veces como “católicos practicantes”– y que tengan oportunidades de escuchar sus palabras sobre cuestiones religiosas o eclesiales, no podrán comprobar que se encuentren ante personas cristianas con una vivencia auténtica y profunda de su fe religiosa, con personas para las cuales sus creencias cristianas no constituyan una mera costumbre más o menos heredada desde la infancia. No percibirán a una persona cuya vinculación a Jesucristo y a su mensaje religioso constituya una experiencia vital profunda con la implicación de aspiraciones, sentimientos y emociones, y de convicciones de las que puedan dar razón, de acuerdo con su nivel intelectual. Podrán percibir a estas personas como gente valiosa por sus virtudes éticas y cumplidoras de lo básico de sus compromisos religiosos, pero no podrán captar señales de una auténtica experiencia de la espiritualidad cristiana, y menos de una mística.

Como un ejemplo de definición descriptiva, me resulta satisfactoria la ofrecida por Ignacio Ellacuría, filósofo discípulo de Xavier Zubiri y teólogo vinculado a la teología de la liberación.

La espiritualidad cristiana no es sino la presencia real, consciente y reflejamente asumida, del Espíritu Santo, del Espíritu de Cristo en la vida de las personas, de las comunidades y de las instituciones que quieren ser cristianas (Ellacuría, 1993, p. 415).

Un cristiano auténtico considera algo esencial en su praxis vital el estar profundamente compenetrado con Jesucristo y su mensaje. San Pablo dice: “No vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gálatas, 2, 20). Esto ha llevado a numerosos autores a proponer el ideal de llegar a ser como “otro Cristo”, tratando de aplicar el espíritu del Evangelio en las distintas situaciones y experiencias de su vida, y confiando en dejar alguna influencia cristiana en las comunidades o instituciones en las que se encuentre implicado. Y es consciente de que para el logro de esta compenetración se requiere su actitud profundamente receptiva a las inspiraciones y energías del Espíritu de Cristo, es decir, del Espíritu Santo. Con esta actitud la espiritualidad cristiana será una realidad en su vida.

Afirmando que se trata de la presencia del Espíritu de Cristo “en la vida de las persona, de las comunidades y de las instituciones” queda claro que no constituye una experiencia para vivir de vez en cuando, los tiempos que podemos dedicar a “prácticas espirituales”. La tendencia a pensar que los cristianos y cristianas que viven sus actividades en el mundo –los laicos–, sólo cultivan la espiritualidad cuando practican la Eucaristía o algún otro sacramento, o cuando dedican algún tiempo a la meditación u oración privada, es un modo de pensar superado; una forma de reduccionismo respecto a la espiritualidad.

Hace ya tiempo que podemos hablar sobre la espiritualidad del trabajo, de la familia, de las relaciones de pareja y paterno-filiales, la espiritualidad de las actividades civiles –los diversos tipos de trabajo profesional– la ciencia, las artes, la política, el deporte, las celebraciones festivas. En cambio, como ya he dicho, hay formas de

rezar, o de practicar la Eucaristía o los sacramentos, en los que apenas tendrá lugar una experiencia auténtica de espiritualidad.

Dado que los antiguos tratados sobre Ascética y Mística, integrados en el actual concepto de Espiritualidad, prestaban poca atención a la espiritualidad de las actividades típicamente laicales, dedicaré una atención importante a éstas, especialmente al trabajo (profesional, o social., o político, etcétera).

Lo cierto es que entre las “prácticas espirituales o religiosas” y el trabajo civil; entre la vivencia contemplativa (meditación, oración...), y la actividad en el mundo ha de haber una interrelación fecunda en una espiritualidad cristiana.

Así, lo espiritual y lo material, lo individual y lo social, lo personal y lo estructural lo trascendente y lo inmanente, lo cristiano y lo humano, lo sobrenatural y lo natural, la conversión y la transformación, la contemplación y la acción, el trabajo y la oración, la fe y la justicia, etc. no se identifican entre sí de tal modo que cultivando uno de los extremos se cultiva ipso facto el otro, que no sería si no su reflejo a añadidura accidental; pero tampoco se separan de tal modo que puedan cultivarse sin una intrínseca, esencial y eficaz determinación mutua (Ellacuría, 1993, p. 413).

Podrán sobrevivir únicamente las espiritualidades que tienen en cuenta la responsabilidad del hombre; que conceden valor a la existencia material, al mundo técnico y, en general, a la historia. Deberán morir las espiritualidades de evasión, las espiritualidades dualistas (De Fiores, 1983, p. 470).

Conceder importancia a la experiencia de la espiritualidad humana implica una concepción sobre el ser humano –una antropología– que no reduce su ser a la infraestructura material de la persona –lo corporal– más la estructura y funcionamiento psíquico –llámese lo mental o lo anímico. Se reconoce un tercer potencial que capacita al ser humano a abrirse al entorno cósmico y/o divino que le trasciende y le envuelve, a la vez que está en lo más profundo de su existencia individual. La espiritualidad nos capacita para vivir una relación

consciente y afectiva con esa Realidad transpersonal o suprapersonal, que en la fe cristiana –como también en otras de las cosmovisiones teístas– se concibe como un Tú divino, fuente de sabiduría para la vida, y al que podemos expresar nuestras aspiraciones, sentimientos e interrogantes.

Raimon Panikkar, que fue durante años catedrático de Religiones y Místicas comparadas en la Universidad de Berkeley (California), acostumbraba a referirse a tres niveles de profundidad de la experiencia básica de la vida.

Esta experiencia básica puede adquirir diversos niveles de profundidad –que son inseparables. Hay quienes se sienten vivos porque notan la sangre palpar en sus venas con toda la riqueza de esta metáfora, que incluye la pasión y el sentimiento. Hay quienes se sienten máximamente vivos cuando piensan; esto es, cuando se dan cuenta de que están dotados de una asombrosa capacidad de tomar el pulso a la realidad –hay una experiencia intelectual de la Vida. Y hay, en tercer lugar, quienes se percatan, con mayor intensidad además, de que la Vida les trasciende, que les ha sido dada, que es un don, una gracia, aunque a veces aparezca a algunos pocos como una des-gracia. Las tres experiencias van unidas, predominando la una o la otra. Hablamos de la experiencia corporal, de la anímica y de la del espíritu siguiendo la antropología tripartita tradicional (Panikkar, 2005, p. 21).

Y, refiriéndose a la espiritualidad, a la vivencia del nivel más profundo de esa experiencia básica, la entendía como el saber y querer concentrarse en lo esencial.

Reduciendo a su esencia la multitud de prácticas “espirituales”, llámese meditación, yoga, contemplación, vipassana, tantra, ching, o lo que fuere, todo se reduce a que nos concentremos en lo esencial, seamos plenamente conscientes del hecho de que estamos vivos y de que vivamos esta vida en su plenitud sin las distracciones que nos tientan (Ibidem, pp. 19s.).

Cuando la persona logra prestar suficiente atención a este tercer nivel

de la experiencia vital básica, de tal forma que los otros dos niveles queden bien integrados en ella, habrá alcanzado lo que Panikkar denomina “experiencia integral de la Vida”.

Si tuviera que esbozar con mis palabras esta experiencia integral de la vida diría que es la vivencia completa tanto del cuerpo, que se siente vivir con palpitaciones de placer y dolor, como del alma, con sus intuiciones de verdad y sus riesgos de error, añadidas a las fulguraciones del espíritu que vibra con amor y repulsión [...] La experiencia de la Vida es corporal, intelectual y espiritual al mismo tiempo. Igualmente hubiéramos podido decir que es material, humana y divina –cosmo-teándrica (Ibidem, p. 27).

Todo ser humano tiene –aunque sea en potencia, como una capacidad que puede o no cultivar– la experiencia de la espiritualidad, una experiencia que no nos deshumaniza sino que como seres humanos nos enriquece. “Nos hace ver que nuestra vida es más (no menos) que pura racionalidad” (Ibidem, p. 21).

En general parece que los autores utilizan el término mística para experiencias espirituales excepcionales por su profundidad e impacto, y al decir “excepcionales” no me refiero a aquéllas en las que ocurren fenómenos extraordinarios como visiones, locuciones, levitaciones, etcétera, que en la espiritualidad cristiana –y en otras– es considerado algo secundario, y que debe evitar sobrevalorarse cuando ocurren. Pero no faltan autores que utilizan el término “mística” como equivalente a espiritualidad. Personalmente opto por la primera posición. No voy en este apartado a detenerme en la experiencia de la mística, ya que en el siguiente recogeré su definición por parte de Martín Velasco, al diferenciar tres tipos o niveles de “experiencia religiosa”. De todas formas veo procedente adelantar aquí un párrafo de la antropóloga puertorriqueña López-Baralt que percibo como una satisfactoria definición descriptiva.

Es radicalmente imposible describir con precisión el fenómeno místico; por fuerza hay que acercarse de manera aproximativa a ese instante supremo en el que el ser humano percibe, en un estado alterado de conciencia y más allá de la razón, de los

sentimientos, del lenguaje y del espacio-tiempo, la unidad participante con el Amor infinito. Muchos místicos como la madre Ana de Jesús, destinataria del cántico espiritual de Juan de la Cruz, han reverenciado con el silencio esta cognitio Dei experimentalis o experiencia directa de Dios que acontece sin mediación alguna (López-Baralt, 2005, pp. 617s.).

Y como síntesis de lo propio de toda mística en el marco de una cosmovisión religiosa teísta, Grom ofrece este párrafo:

Según esto, los místicos teístas entienden la unio mystica no como una identidad ontológica con Dios, sino como una compenetración, como un estar el uno dentro del otro (“Yo estoy en ti y tú estás en mí”) como una unión con el amado (desposorios místicos, mística nupcial), o como un “desaparecer” (en árabe fana), en el sentido en que lo entiende el sufismo. Los autores cristianos e islámicos han descrito a veces la unión mística como identidad entre los hombres cognoscentes y el Dios conocido –como ya antes que ellos hizo Plotino– pero en la mayoría de los casos han entendido estas afirmaciones como expresión de una vivencia subjetiva y no como una afirmación ontológica (Grom, 1994, p. 378).

1.2. El resurgimiento en el cristianismo del interés hacia lo experiencial

1.2.1. El cristianismo: una “religión profética” en la que se ha valorado también lo místico

Al referirme a las influencias que hayan podido ejercer sobre el cristianismo, algunas variantes de las tradiciones religiosas hindúes y budistas, he resaltado su probable contribución, durante los últimos decenios, en la recuperación del interés hacia lo experiencial y lo místico por parte de grupos cristianos.

Algunos sectores del cristianismo, cansados por una sensación de exceso de institucionalización –de precisiones doctrinales, directrices éticas, normativas litúrgicas– se han sentido atraídos hacia estas religiones más desorganizadas, y menos responsabilizadoras respecto

a los problemas del mundo. Otros, en cambio, han permanecido en las iglesias cristianas pero han redescubierto, tras contactos con maestros asiáticos –o europeos– de formas diversas de meditación yoga, zen, y otras, la importancia de las experiencias del silencio, la contemplación religiosa, la meditación, la oración personal genuina, etc. Han recuperado el respeto hacia la dimensión experiencial contemplativa, meditativa y mística que estuvo presente en distintas corrientes de la historia de las espiritualidades cristianas.

La fe incluye en sí misma la dimensión experiencial o de la praxis cristiana. La teología, pues, para ser fiel a sí misma, no podrá limitarse a su dimensión cognoscitiva de la revelación, sino que deberá tomar en consideración la reflexión sobre “lo vivido” de la fe eclesial. La falta de un polo o del otro provocaría la disolución. En otras palabras, “fe creída” y “fe vivida” son las dos caras de la misma moneda: “la experiencia vivida cristiana” (García, J.M., 2015, p. 228).

Pero veo conveniente informar sobre alguna de las causas principales por las que surgió una actitud de recelo respecto a lo experiencial en las Iglesias cristianas, tanto por parte de teólogos como de autoridades eclesiales. E informar también de la superación de esta actitud tras el Concilio Vaticano II.

Es algo sabido que el cristianismo es incluido, por los fenomenólogos de la religión, entre las calificadas como “religiones proféticas” –al igual que el Judaísmo y el Islam– diferenciadas de las denominadas “religiones místicas”, principalmente el Hinduismo y el Budismo. Efectivamente, una característica destacable del cristianismo es la del papel relevante que se concede en su historia a estos personajes llamados profetas, que en algún momento de su vida se sintieron convencidos de ser receptores de un mensaje y encargo divino, que les destinaba a llevar a cabo una especie de revolución espiritual, una reclamación, a los habitantes de su entorno, para que se decidiesen a experimentar cambios profundos en sus estilos de vida, en su forma de pensar, sentir y actuar. Ya expliqué en otro lugar (Rosal, 2011, cap. 2) los argumentos a favor de que los profetas no podían ser ni

alucinados, ni falsarios moralmente corruptos. Para nosotros los cristianos, el profeta que llevó a su plenitud el mensaje de los antiguos profetas de Israel fue Yeshúa de Nazaret aunque él era más que profeta. Dado el carácter extraordinario de su unión con la Divinidad, él fue realmente la imagen humana de Dios. Al igual que los anteriores profetas, a pesar de la importancia que concedía a la plenitud del reinado divino después de la muerte, dejaba claro su interés en que sus seguidores se sintiesen integrados en este mundo y contribuyesen en su transformación humanizadora. Ahora bien, este énfasis que se dio siempre en el cristianismo –como “religión profética”, a diferencia de las “religiones místicas” – en la importancia de tener iniciativas y proyectos para la construcción de una “Nueva Humanidad”, es decir, su énfasis en la “acción en el mundo”, en su implicación en las realidades profanas o seculares (familia, trabajo profesional, ciudadanía, política, ciencia, arte, etc.), no debe conducir a creer que no concedió importancia a la dimensión “contemplativa” de la experiencia religiosa. Bien es cierto que una clara diferencia de las iglesias cristianas respecto a las “religiones místicas” –todavía más acentuada en la Iglesia Católica– ha sido su gran interés en precisar lo esencial de los contenidos de su fe o su credo –sus dogmas–, como también sus normativas éticas y litúrgicas, la distribución de responsabilidades entre sus miembros laicos o clérigos, y las estructuras de la institución eclesial. Pero esto no debe conducir a pensar que en la historia del cristianismo no se haya concedido relevancia a las experiencias de los místicos.

Basta hojear, por ejemplo, los cuatro volúmenes de la obra de Elémire Zolla (2000): *Los místicos de Occidente*, con un total de unas mil ochocientas páginas, para percatarse de la cantidad de testimonios – parte de ellos escritos– de hombres y mujeres místicos, es decir, de su abundante presencia en nuestra historia. Y teniendo en cuenta que entre los distintos niveles de experiencia religiosa el más profundo es el de la experiencia mística, queda con ello claro que, desde la Edad Antigua hasta el presente, la dimensión experiencial en la vivencia de la fe cristiana siempre ha sido considerada como algo respetable e importante.

A pesar de lo dicho, hay que reconocer que se han dado períodos de la historia en los que, por parte de las autoridades eclesiales, y a veces también de los teólogos, prevaleció una actitud de desconfianza y recelo respecto a lo experiencial y, especialmente hacia los místicos. En la historia más reciente esta actitud se produjo, sobre todo, como reacción ante algunas teorías de los teólogos de la corriente que se denominó el “Modernismo”, que surgió a finales del siglo XIX. Aunque fueron muy variadas las teorías modernistas que fueron descalificadas por el magisterio del papa Pío X, adhiriéndose a las críticas presentadas por teólogos de la corriente neoescolástica, aquí sólo me interesa referirme al tema de la experiencia religiosa.

1.2.2. Énfasis del Modernismo en lo experiencial

El común denominador del movimiento fué convertir la experiencia religiosa –en oposición al conceptualismo de la neoescolástica oficial– en criterio decisivo de la relación del hombre con Dios. Lo lograba asumiendo elementos de la tradición ilustrada y romántica (sobre todo de Schleiermacher) (Vilanova, 1992, p. 644).

El teólogo de la corriente modernista que ofrece una exposición más completa y sistemática de la misma fué el inglés Tyrrel. Abordando el tema de la revelación planteó la necesidad de aclarar si ésta

*consiste en determinadas formulaciones divinas o en determinadas experiencias espirituales que el hombre traduce a formulaciones que, si bien inspiradas por estas experiencias divinas, no son formulaciones divinas, sino humanas (Tyrrell, “Revelation as Experience”: an unpublished lecture of G. Tyrrel. *Heythrop Journal* 12 (1971) 117-149. Cit. en Maggiolini, 1996, p. 198).*

Según Tyrrell, la teología neoescolástica –que era la que más influía en los documentos del magisterio de la Iglesia– no reconocía claramente la imposibilidad de pretender hablar de modo adecuado sobre Dios y sobre la revelación divina, teniendo en cuenta las limitaciones de los pensamientos y palabras humanas. Este interés, por parte de Tyrrel, de subrayar el carácter inefable de la realidad divina muestra en principio –si prescindimos de las conclusiones a las que

luego llegó– una actitud muy respetable y valiosa. En el fondo, como señala Schillebeeckx, parece encajar bien con el pensamiento de Tomás de Aquino, sumamente prudente cuando formulaba afirmaciones sobre la divinidad.

El estudio histórico de santo Tomás muestra que, aunque él no había conducido la cosa hasta el fondo, ya había enseñado que no podemos aplicar nuestros contenidos conceptuales como tales a Dios, como si un solo y mismo contenido conceptual –por ejemplo, la bondad– valiese analógicamente para la criatura y para Dios. Para él el contenido conceptual de bondad es sólo la perspectiva dentro de la cual hemos de situar la bondad de Dios, sin que sepamos cómo es también propiamente aplicable a Dios [...] Sabemos que Dios es bueno, si bien el contenido conceptual de bondad sea el de una bondad creada y su modo divino se nos escape (Schillebeeckx, 1970, pp. 190s.).

A la cuestión planteada, Tyrrel concluyó respondiendo que el resultado de una revelación divina no ha podido consistir en fórmulas o proposiciones que den lugar al conocimiento de verdades. Lo que el receptor de una revelación haya podido captar ha consistido en una experiencia de la realidad, de modo similar a lo que se capta en las experiencias de la belleza y del amor. Para Tyrrel, experimentar la fe en una revelación no consiste, ante todo, en reconocer que haya razones a favor de la credibilidad de unos determinados mensajes o verdades de origen divino comunicadas por un profeta o por Jesucristo, sino que ante todo consiste en una experiencia interior y personal del creyente. Tyrrel no cree pensable que se trate de un mensaje divino, en lenguaje conceptual, dirigido a la inteligencia del profeta.

En otras palabras, la enseñanza de lo externo debe evocar una revelación en nosotros mismos, la experiencia del profeta debe convertirse en experiencia para nosotros. Y nosotros respondemos a esa revelación con el acto de fe, reconociéndola como palabra de Dios en nosotros y para nosotros. Si no estuviera escrita ya en lo profundo de nuestro ser, donde el espíritu está enraizado en Dios, no podríamos reconocerla (Tyrrell: Revelation and

Experience, p. 305), Cit. en Maggiolini, 1996, p. 199).

Schillebeeckx resume esta interpretación modernista de la revelación diciendo que “en la predicación externa de la Iglesia el creyente reconoce aquello que él experimenta interiormente” (*Ibidem*, p. 185). La revelación no consiste en comunicación de verdades, sino en la experiencia de un contacto místico con Dios, por parte del creyente.

Sin embargo, este contacto informulado, no conceptual, con Dios que se revela, es expresado y formulado espontáneamente en una especie de “conocimiento profético” cuyos elementos son tomados de la cultura contemporánea del profeta que recibe la revelación (Schillebeeckx, 1970, p. 184).

Vemos, por lo tanto, cómo Tyrrell –que representa con estas afirmaciones la posición característica de los modernistas, respecto a esta cuestión– muestra una actitud que viene a ser la antítesis del excesivo racionalismo de los neoescolásticos de su época. Tyrrell tiene una idea de lo experiencial en la que no se integra la actividad conceptual de la inteligencia. A veces parece caer en un reduccionismo afectivo o emocional respecto a la experiencia. Ya Romano Guardini se quejó de esta tendencia en su época.

Nos encontramos, ante todo, con una tendencia a considerar el mundo –es decir, el contexto de lo inmediatamente experimentable– como lo único real y relevante, y partir únicamente de él para dar respuesta a los problemas de la vida (Guardini, 1997, p. 424).

1.2.3. La idea de una experiencia de revelación sin captación de verdades provocó su rechazo por el Magisterio eclesial

Una cosa es reconocer que buena parte de los teólogos neoescolásticos de los siglos XVIII y XIX, con su énfasis en subrayar el lugar de la razón en la reflexión teológica, cayesen en un racionalismo excesivamente desentendido de los sentimientos y las intuiciones en la vivencia de la fe (hoy podemos decir: desentendidos de los potenciales psicológicos del hemisferio cerebral derecho), y otra cosa

es pretender inhibir la actividad de la inteligencia racional en la vivencia religiosa.

Es cierto que en algunas épocas, y respecto a algunos grupos humanos, las reflexiones de los teólogos no habrán suscitado interés ni confianza y no habrán sido una ayuda para el fortalecimiento de la fe, a causa de un lenguaje excesivamente racional, frío, y alejado del área de los sentimientos y de las experiencias espirituales profundas (sin hablar de cuando sólo se escribía sobre teología en latín). Pero también es cierto que para otros grupos humanos, para los que sólo es creíble lo que pueda verse bien fundamentado –en especial entre los de mentalidad científica– a quienes inspirará más respeto y confianza una reflexión teológica que parta de hechos históricos científicamente acreditados, y de conclusiones alcanzadas con buenos razonamientos, no les inspirarán confianza, ni les ayudará a una fe cristiana adulta, las meras narraciones de experiencias religiosas subjetivas de supuestos místicos o de personas de gran espiritualidad, que se expresen con un lenguaje movilizador de sentimientos pero que deje en ayunas el hambre de afirmaciones verdaderas razonadas por parte de la inteligencia.

Hay que tener presente que una de las diferencias entre las religiones místicas asiáticas y las abrahámicas es que en aquéllas no está claro que se dé la experiencia de revelaciones divinas –de comunicaciones de hechos o verdades al ser humano por parte de Dios– aunque sí se dé en ellas la experiencia de la relación y unión con la Divinidad. En todo caso, de admitir en ellas la revelación sería entendiéndola según un modelo diferente de la misma, estrictamente experiencial, sin contenidos cognitivos conceptualizables, tal como señalan, entre otros, Dulles (1992) y Dupuis (2000, 2002), y que Schillebeeckx lo resume así:

Las religiones orientales hablan de la relación con Dios, pero no de la revelación de Dios. No conocen este concepto. Hay en ellas una mística del hombre, que, en su interioridad, encuentra a Dios; una especie de redención realizada por el hombre mismo, que entra en sí mismo y encuentra a Dios en su intimidad. El origen de

la revelación con Dios es el hombre mismo.

Hay una gran diferencia entre estas religiones y las religiones monoteístas: en éstas Dios, como persona, se comunica (Schillebeeckx, 1994, p. 94).

Recordemos ejemplos de convicciones cristianas: a) que el Universo no es una realidad solitaria, sino obra de una Divinidad amorosa que invita al ser humano a que colabore en la construcción de una Nueva Humanidad; b) la convicción de un Tú divino al que nos podemos dirigir y que nos escucha; c) la convicción de que en Yeshúa de Nazaret se lleva plenamente a cabo el hecho de una imagen humana de la Divinidad, de su sabiduría y sentimientos; d) que el ser humano está destinado a la plenitud de la vida eterna después de la muerte siempre que él libremente acoja la invitación divina; e) que Jesucristo, o el Espíritu divino presente en él, es el alimento o energía principal de la vida de los que viven de acuerdo con sus actitudes, estén o no explícitamente implicados entre sus seguidores; f) que Jesucristo resucitado está espiritual y realmente presente en distintas situaciones humanas posibles que él nos anunció (en el marginado con el que actuamos misericordiosa y justamente; en donde dos o tres se reúnan en su nombre, en la celebración de la Eucaristía, etc.), y así otras muchas convicciones cristianas.

Pues bien, todas ellas son afirmaciones que considero proposiciones verdaderas y suficientemente acreditadas como revelaciones divinas, principalmente por mediación de Jesucristo. No se trata exclusivamente de unas experiencias místicas –una especie de profundos sentimientos o emociones religiosos– vividas por profetas, o por Jesús de Nazaret, y luego por los cristianos, que no contengan comunicación de verdades, y que sólo posteriormente han sido transformadas o conceptualizadas en proposiciones cognitivas. Además, como ya he indicado varias veces, habrá que poder comprobar: a) si las supuestas experiencias de revelación por parte de los profetas pueden acreditar su origen sobrenatural, y b) si el contenido del mensaje no exige abstenerse de todo ejercicio de una razón inteligente.

Sólo la creencia en Dios que ha sido sometida a prueba por la razón y ha resistido al examen, que ha sido puesta en contraste con el resto de los conocimientos y ha resultado acorde con ellos, tiene la solidez suficiente y la seguridad de una convicción realmente bien fundamentada [...]

No hay nada más peligroso que una religión que tiene la pretensión de prescindir de la razón. Inevitablemente desemboca en el fanatismo, en el iluminismo, en el oscurantismo (Danielou, 1966, 3ª ed., p. 63).

Eso sí, insistiendo en lo ya dicho sobre la validez o no de afirmaciones sobre Dios y sobre sus revelaciones, inevitablemente expresadas con conceptos humanos, como la afirmación “Dios es bueno”, lo mismo hay que decir sobre las precauciones a tener en cuenta sobre cualquier otra afirmación que atribuya algo a la Divinidad, a sus pensamientos, sentimientos y proyectos, a partir de palabras y conceptos humanos siempre limitados.

El conocimiento objetivo de fe se realiza en un acto tendencial: propiamente hablando, no aplicamos a Dios el contenido de representación puramente conceptual de “padre” y de “hijo”, sino que en la línea de estos contenidos conceptuales –y no en ninguna otra– podemos realmente alcanzar a Dios. Dios como tal es, efectivamente Padre e Hijo, pero nos es imposible llegar a una representación propia de esta paternidad y de esta filiación. Misterio y comprensión objetiva van aquí juntos (Schillebeeckx, 1970, p. 191).

Las interesantes intenciones de Tyrrell y otros teólogos modernistas, de presentar a sus contemporáneos el cristianismo de una forma más experiencial y menos racionalista, quedaron malogradas a causa de sus exageraciones, al subrayar la importancia de la experiencia subjetiva de carácter afectivo, y desentendiéndose de la dimensión conceptual, es decir, de la posibilidad de comunicaciones divinas informativas sobre aspectos de la realidad divina o humana. Estas exageraciones provocaron una reacción de rechazo por parte del magisterio del papa Pío X, en cuyos documentos magisteriales, por

desgracia, desaparecía la parte válida de la aportación de los teólogos modernistas. En él pudo influir el sentimiento de miedo, por parte de la mayoría de los teólogos neoescolásticos, no sólo por su percepción de irracionalismo en la concepción modernista de la revelación, sino principalmente por su reclamación de una investigación de los textos bíblicos, y de los dogmas, a partir de estudios históricos científicos y una relectura hermenéutica ajena a todo resto de literalidad fundamentalista.

El decreto del Santo Oficio Lamentabili sane exitu (3 de julio de 1907), que condenaba 65 afirmaciones, casi todas extraídas de los escritos de Loisy y de Tyrrell, hizo inútil, en palabras de von Hügel, “el trabajo de casi setenta años de ciencia crítico-bíblica”, y ponía fundamentalmente en cuestión el derecho a investigar la Biblia y los estudios históricos del dogma. Mucha más importancia tuvo aún la encíclica Pascendi Domini gregis (8 de septiembre de 1907). Este documento afirmaba que el modernismo era una conspiración internacional que tenía como finalidad destruir a la Iglesia (Vilanova, 1992, p. 646).

1.2.4. Ruptura del silencio respecto a lo experiencial

A partir de estos acontecimientos, el tema de la experiencia religiosa y su importancia en la vivencia de la fe cristiana –aparte de otros temas– quedó arrinconado y silenciado, en los escritos teológicos, y casi convertido en tabú, según algunos autores. Probablemente el primero que rompió este silencio, cincuenta años después, fué el teólogo Jean Mouroux, con su libro *L'expérience chrétienne. Introduction a una théologie*, publicado en 1952.

Este autor puso especial énfasis en la experiencia de los sentimientos de adoración y de amor respecto a la Divinidad, sentimientos que implicándose mutuamente producen espontáneamente su expresión por parte del ser humano hacia el misterio del Tú divino, lo que se entiende comúnmente por oración, cuando es la comunicación genuina de vivencias profundas, y no la repetición rutinaria de palabras, como si tuviesen efectos mágicos. Ambas actitudes de admiración y amor hacia el misterio “se ponen en movimiento en un

flujo y reflujo que constituye la vida y la alegría del alma religiosa” (Mouroux, 1952, p. 17).

Si hay instintos espirituales en el ser humano, se encuentran implicados y sintetizados en este acto supremo, en el que se alcanza la Fuente personal, viviente e infinita, de la verdad, de la bondad, de la belleza, más exactamente aún, en la que se la alcanza bajo esta forma propiamente religiosa que es la Santidad infinita y el Amor infinito; y esto, porque verdad, bondad y belleza culminan y se realizan efectivamente en su pureza en el Ser que es el Dios viviente, el Dios santo, el Dios amor (Mouroux, 1952, p. 19).

Por otra parte, Mouroux advierte de la invalidez de querer privilegiar el sentir o el sentimiento, vaciando lo experiencial de la integración en él de los restantes procesos psicológicos. Efectivamente, “experienciado” significa lo “inmediatamente captado por la conciencia” y esto no sólo ocurre en el caso de los sentimientos. Hay lo “experienciado como una percepción, como un pensamiento, como un querer, como un sentimiento, como una acción” *Ibidem*, p. 21).

Trece años después, en los documentos del concilio Vaticano II se da una tímida reincorporación del concepto “experiencia”, que aparece 32 veces en sus documentos, y 17 el de “experienciar”. Con más frecuencia se encuentra en la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*. Sin embargo, como advierte Maggiolini, el texto clave es un párrafo del punto 8 de la *Constitución sobre la Divina Revelación*, a pesar de que a lo largo de tres sucesivas redacciones se amortiguó la referencia a lo experiencial. El texto actual dice:

Esta tradición, que deriva de los apóstoles, progresa en la Iglesia con la asistencia del Espíritu Santo, puesto que va creciendo en la comprensión de las cosas y de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y el estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón, ya por la inteligencia íntima que experimentan de las cosas espirituales, ya por el anuncio de aquellos que con la sucesión del episcopado recibieron el carisma cierto de la verdad.

La primera frase subrayada supone una modificación del primer texto propuesto, en el que no aparecía la palabra “estudio”. Delata el temor de un sector de los padres conciliares de que la sola palabra “contemplación”, sin el añadido del estudio, podía significar un desinterés hacia la reflexión intelectual.

Por la misma razón, la segunda frase subrayada supuso la introducción de la palabra “inteligencia”. Efectivamente el texto propuesto había sido: *“la experiencia íntima de las cosas espirituales”*. El añadido de la palabra “inteligencia”, y el pasar el sustantivo “experiencia” al verbo “experimentar” resta fuerza al elemento experiencial, a partir de enmiendas propuestas por obispos que advertían del peligro de reincidir en una versión modernista de lo experiencial, citando para ello párrafos de los documentos de Pío X. Pero a pesar de este amortiguamiento, el valor de lo experiencial ha quedado recuperado.

Si, como parece lógico, queremos leer los dos factores en el sentido de implicar de forma prioritaria la dimensión intelectual (teología) o la experiencial (experiencia), entonces “la experiencia concreta tiene, en cierto sentido, prioridad de valor respecto de la profundización teológica. Sucede, en efecto, que las realidades vividas preceden a su formulación oficial en vez de ser aplicación proporcionada de ella (V. Betti), palabras de comentario que, sin forzar el texto, lo leen como valoración importante del elemento de experiencia (Maggiolini, 1996, p. 209).

Dentro de este clima de silencio sobre el tema de la experiencia que reinó en el periodo entre el modernismo y el Concilio, destaca la contribución de algunos teólogos católicos como Jean Mouroux, Edward Schillebeeckx, Hans Urs von Balthasar, Michel de Certeau, Karl Rahner, Leonardo Boff, Javier Pikaza y Giovanni Moiloli, por indicar sólo algunos (García, J.M., 2015, p. 197).

1.2.5. Resumen de aportaciones de Juan Martín Velasco

El filósofo de la religión que me ha aportado más y me ha resultado más convincente, respecto a la cuestión de la experiencia religiosa y, en especial, la experiencia mística, ha sido el español Juan Martín

Velasco. He leído y estudiado con detenimiento buena parte de sus publicaciones, siendo abundantes las que abordan el tema de la experiencia religiosa (1973, 1976, 1989, 1993a, 1993b, 1995, 1996, 1999, 2004). Para los aspectos que destaco aquí resultan de especial interés: *Experiencia religiosa*, en C. Floristán y J.J. Tamayo (Eds.); *Conceptos fundamentales del cristianismo*. Madrid: Trotta, 1993b, pp. 478-496; *El fenómeno místico. Estudio comparado*. Madrid: Trotta, 1999. Aquí me limitaré a resumir algunas de sus ideas, a saber:

1.2.5.1. De los distintos significados con que puede emplearse la palabra experiencia

a) como experimento; b) como conocimiento acumulado por contacto prolongado con una situación, por ejemplo, tener experiencia sobre determinado tipo de trabajo profesional, o sobre la actividad artística o la política, o sobre viajar a países con culturas diversas; c) “forma de conocimiento que se caracteriza por constituir la captación inmediata de una realidad externa o interna al sujeto [...] un conocimiento obtenido por contacto vivido con la realidad, en oposición al que obtenemos del análisis de un concepto” (Martín Velasco, 1993b, p. 480), es este último significado el que corresponde tener presente, al hablar sobre “experiencia religiosa”.

1.2.5.2. La experiencia como componente fundamental de la fe religiosa

El reconocimiento de que la experiencia religiosa constituye

un componente fundamental y central del fenómeno religioso, que subyace a los elementos más visibles, que son los sistemas de creencias y de prácticas, y al que éstos remiten como expresiones o formulaciones del mismo (Martín Velasco, 1993b, p. 478).

Refiriéndome, en una publicación anterior (Rosal, 2018), a las experiencias eclesiales sacramentales y, dentro de ellas, a la Eucaristía, ya subrayé que éstas serán meros ritos vacíos o mágicos, si no constituyen la celebración de experiencias cristianas previas, que luego son celebradas a través de las acciones simbólicas sacramentales, a la vez que energetizadas por éstas. Lo mismo hay