



EIDES

¿Es posible la experiencia espiritual?

Lluís Ylla

Lluís Ylla. Ingeniero agrónomo, posgrado en Dirección General y en Formación en ciudadanía activa y Doctor en Educación por la Universidad de Barcelona. Ha sido coordinador de cooperación en América Latina y director territorial de Oxfam Intermón, y miembro del equipo de dirección de la Fundació Jesuïtes Educació. Actualmente participa en el seminario EIDES de Cristianisme i Justícia. Ha impulsado formaciones sobre pedagogía, interioridad y espiritualidad ignaciana.

Esta publicación se distribuye gratuitamente. Colabora y únete a las personas que lo hacen posible.

- Bizum código: 05291
- Transferencia: ES23 2100 3205 1225 0002 4607
- www.cristianismeijusticia.net/es/donativos

Edita Cristianisme i Justícia. Roger de Llúria, 13, 08010 Barcelona
+34 93 317 23 38, info@fespinal.com, www.cristianismeijusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. Depósito Legal: B 19801-2025
ISBN: 978-84-9730-569-3, ISSN: 2014-6531, ISSN (virtual): 2014-6558
Edición: Anna Barba Codina y Santi Torres
Traducción del texto: Cristina Illamola
Maquetación: Pilar Rubio Tugas. Octubre, 2025

¿ES POSIBLE LA EXPERIENCIA ESPIRITUAL?

Lluís Ylla

Introducción	3
Sobre la experiencia, la persona y nuestra forma de entender el mundo	5
Una lenta deriva hacia el dualismo	10
La necesidad de perforar el paradigma cuerpo-mente	18
Epílogo	25
Referencias	27
Notas	28

INTRODUCCIÓN

*Reconocer la dimensión espiritual ayuda a vivir la plenitud humana.
Con agradecimiento a Víctor Codina y a Josep M. Rambla.*

Este cuaderno pretende ser una aproximación a los marcos de referencia en los que nos movemos, es decir, las gafas con las que las personas miramos la realidad. Estas gafas condicionan la experiencia, tan humana, que denominamos *experiencia espiritual*, conocida también como *experiencia de sentido* o *de profundidad*. Las afirmaciones que exponremos se dirigen a la persona en general, no a las individualidades particulares, donde la diversidad de situaciones es inmensa. Por lo tanto, advertimos desde el principio que la perspectiva principal en estas páginas será la perspectiva antropológica.

La pregunta que formulamos, «¿es posible la experiencia espiritual?», se podría responder desde otros ámbitos: el de la diversidad religiosa, la filosofía, la teología, la historia, la psicología, la lingüística, la pastoral, etc. Desafortunadamente, tampoco podemos entrar en reflexiones que podrían alejarnos o desviarnos del relato que aquí exponremos, reflexiones que, en gran parte, ya se han planteado de manera excelente en otros lugares y por parte de diversos autores. Quedará pendiente, por tanto, profundizar en la relación entre esta experiencia y otros fenómenos como la secularización y las nuevas búsquedas espirituales, la crisis de valores, el papel de las instituciones, la educación de la interioridad o la for-

mación religiosa, por poner solamente algunos ejemplos. En pocas páginas viajaremos por muchos conceptos y momentos del pensamiento a lo largo de la historia y de la geografía, y será imposible hacer referencia a ello con precisión. Por eso mismo, al final proponemos un conjunto de referencias bibliográficas para quien quiera profundizar.

La pregunta que nos formulamos tiene una respuesta inmediata: sí, sin duda. La persona es un ser que trasciende constantemente los mecanismos biopsíquicos y que puede adentrarse en un espacio de experiencia que podemos denominar *espiritual* porque atraviesa y excede el ámbito de la materialidad y de la cognición. Y

esto no solo se ve desde las religiones y la teología —donde la cuestión parece una obviedad—, sino también desde la filosofía, la antropología, el mundo del arte¹ o la educación.²

Pero responder solo con este «sí» sería una verdad a medias, una afirmación que creemos que deja por explicar otros aspectos muy importantes. El más importante y candente es el hecho de que, pese a que la experiencia espiritual es inherente a toda persona, la cultura occidental,³ que condiciona nuestra experiencia y nuestra mirada desde hace siglos, ha ido alejando esta posibilidad y la ha hecho más bien difícil.

La persona quiere ser feliz y se esfuerza por serlo, por estar contenta y vivir la vida con algún tipo de plenitud y complacencia, que sean lo más extensas y duraderas posible. A su vez, la persona se sabe frágil, limitada, efímera, trascendida por las preguntas con las que, en un momento u otro, se topa. Estos deseos y sentimientos cada persona los gestiona de distintas formas: para unos, se trata de satisfacer necesidades básicas, tener seguridad, pasarlo bien, no tener problemas... y, así, ser feliz; para otros, el deseo de felicidad y de plenitud está asociado a búsquedas profesionales, intelectuales, relacionales, espirituales o explícitamente religiosas. Decimos todo esto porque la pregunta «¿es posible la experiencia espiritual?» tiene que ver de forma directa con el espacio de experiencia que podemos vivir, que nos damos para vivir, que nos permitimos vivir y donde pretendemos llevar a cabo nuestro propósito de plenitud, de complacencia o de felicidad.

Es complicado disfrutar de la vida reclusos en un espacio que sentimos pequeño, en un ambiente que nos ahoga y donde nos sentimos amenazados. Es más fácil disfrutar si vivimos en un espacio abierto, que podemos recorrer, acogedor, que nos permite ir más allá del prosaísmo del día a día.

Partimos de la presuposición de que la persona es un ser para quien la experiencia espiritual podría ser posible, real y objeto de relato (es decir, de la que es razonable hablar). Y partimos de la idea de que esto tiene que ver, no con una felicidad comercial, sino con vivir más plenamente la vida, descen-trados de nosotros mismos, dejando sitio para que el otro —o el Otro— quepa.

Aproximarnos a la experiencia espiritual desde la antropología nos permitirá ver a la persona en su totalidad: este «alguien» frágil y efímero que busca, que se pregunta, que vive la alegría de los logros y el dolor de las pérdidas y de la soledad, que se siente sobrepasado y se queda sin respuestas.

Con este planteamiento quizás descubramos nuevos matices a preguntas como las siguientes: ¿por qué pretendemos enfocar cuestiones importantes solo desde la razón?; ¿de dónde proceden nuestras alegrías y tristezas?; ¿por qué hay tantos vacíos existenciales en adultos y jóvenes?; ¿por qué nos cuesta reconocer todo aquello que no es explicable científicamente? En el ámbito religioso, a su vez, estas líneas nos despertarán más preguntas: ¿por qué aumenta la búsqueda espiritual?; ¿por qué cuesta hablar de Dios?; ¿por qué en algunos entornos cristianos no reconocemos a Jesús como Cristo?, etc.

SOBRE LA EXPERIENCIA, LA PERSONA Y NUESTRA FORMA DE ENTENDER EL MUNDO

Antes de responder a la pregunta que anima el cuaderno, llevaremos a cabo una serie de aclaraciones terminológicas.

¿Qué entendemos por «experiencia espiritual»?

Experiencia

Usamos el término *experiencia* en múltiples contextos. *Experiencia* puede hacer referencia al saber fruto de un hábito repetido (por ejemplo, «hay personas con mucha experiencia en algo»). Pero *experiencia* puede significar también aquello que hemos conocido porque lo hemos vivido, no porque me lo han dicho o lo he leído. En este sentido, hablamos de *experiencia* para indicar un conjunto de sensaciones y reflexiones asociadas. «He experimentado miedo», así, se entiende como equivalente a «he sentido miedo», sin

distinguir demasiado entre si se trata de pensamientos, emociones, sentimientos poco relevantes o, por el contrario, sentimientos que nos significan algo especialmente importante. Por ello, algunas personas distinguen entre *experiencias* en plural –tenemos muchas y distintas, pasajeras, que olvidamos o que no nos imprimen ninguna huella particular– y *experiencia*, en singular, para indicar algo que nos afecta de modo más permanente (experiencia de amistad, de alegría, de dolor...). En cuanto a lo que vivimos, a veces distinguimos entre *vivencia*, que sería aquello más sensitivo o emocional, y *experiencia*, para referirnos a aquello que nos ha influido, nos ha marcado y se ha quedado en nuestro interior.

Finalmente, *experiencia* hace referencia también al conocimiento de la esencia de algo, es decir, de algo especialmente importante por lo que es y lo que significa. El término lo asociamos, quizás hoy más que en otras épocas, a garantía de autenticidad, a una manera de subrayar que «yo soy quien ha conocido de primera mano esta cosa significativa». Como hemos visto, el concepto suele utilizarse en un sentido muy amplio y a menudo casi se confunde con *conocimiento*.

Desde una perspectiva histórica, vemos que no siempre se ha usado esta palabra y, todavía menos, asociada al adjetivo *espiritual*. En la Biblia apenas aparece. Ignacio de Loyola, en los *Ejercicios Espirituales*, se referirá a un «conocimiento por experiencia» [EE 176]. Más adelante, en el reconocimiento de aquello que nos engaña internamente, apunta dos adjetivos de la experiencia que nos permitirán hablar de una «experiencia espiritual»: «conocida» y «notada» [EE 334]. Ignacio entendía esta experiencia espiritual como un «conocimiento concreto y vivido del misterio de Cristo».⁴

Bastantes siglos más adelante, el personalismo integral se preocupó por definir mejor esta palabra, en convertir la experiencia *integral*—experiencia que es sensible y a la vez intelectual (no solo razón o datos externos)— en la fundamentación del conocimiento, que es a la vez objetivo y subjetivo.⁵

Para terminar, puede ayudarnos distinguir entre *experiencia objetiva*—constatación no comprometida, que podemos repetir, como la científica, empírica, objetivable— y *experiencia subjetiva*⁶—que implica el compromiso del sujeto que experimenta, por lo que

lleva una marca individual y no se puede separar de la persona que la vive—. Algunas de nuestras experiencias, y con frecuencia las más importantes, corresponden a esta experiencia subjetiva.⁷

Espiritual

Espiritual es, en primer lugar, un adjetivo calificativo que indica «aquello que pertenece al espíritu».

La palabra *espíritu*, por su parte, referida a la persona y a su acción, se escurre entre los intentos de traducirla. Su significado como «aquello opuesto a la materia» dificulta su definición. En distintas culturas, llamamos *espíritu* a cosas diferentes. A menudo hallamos que esta palabra se emplea en sentido genérico: ‘ánimo, actitud’—espíritu de grupo, espíritu valiente—, ‘esencia’—el espíritu de un texto—, y también como sinónimo de mente o alma.⁸ Las traducciones entre lenguas europeas añaden aún más confusión a la comprensión de esta palabra.⁹ A veces, *espíritu* también aparece como sinónimo de alma, para hacer referencia a una dimensión¹⁰ esencial de la persona, es decir, que tiene entidad en sí misma, que no es un calificativo o un complemento o una extensión de otra dimensión. Esta comprensión del término será importante para nuestra reflexión.

Volvamos al adjetivo. Podemos calificar como *espiritual* aquello que es invisible en oposición a lo que es visible; intangible en relación con aquello tangible, inaudible en oposición a audible, incorpóreo frente a aquello corpóreo. *Espiritual* puede ser aquello que no se puede coger (por ejemplo, el ejercicio del recuerdo), aquello que no se puede verificar con los sentidos

o que no se puede sopesar con herramientas de medida, como la calidad de una experiencia.

Espiritual puede caracterizar lo que antes hemos denominado *experiencia*. Por lo tanto, estaríamos empleando *espiritual* como aquello propio del espíritu, entendiendo *espíritu* como una dimensión esencial de la persona.

La experiencia espiritual, una experiencia posible

Entendiendo por *experiencia* aquello que vivimos de manera significativa —que no solo nos pasa, sino que nos traspasa—, y entendiendo por *espiritual* aquello que vivimos y que, pese a todo, no encaja bien en la experiencia de lo que tocamos, pensamos o explicamos, podemos decir que la experiencia espiritual es posible. Algunos la vivirán de manera espontánea; otros, fruto del esfuerzo y el aprendizaje; y hay quien prescindirá de ella. La vivimos más o menos, pero la potencialidad está presente.

Con la experiencia espiritual, la persona habita más holgadamente en el territorio de su humanidad. Reconocer en la propia vida una dimensión así nos ayuda a recorrer más a fondo el territorio de siempre: es aquí donde esas experiencias que balbucean entre los conceptos claros y distintos de la materia (aquello que tocamos, pensamos o medimos) toman espacio: aquello que no sabemos decir, aquello por lo que nos faltan palabras, aquello que nos emociona y sorprende... La lógica de la gravedad y de la mente, tan útil en el terreno de la materia y del pensamiento, no encaja en este terreno más bien silencioso. Aquí, el prefijo priva-

tivo encaja mejor: *inaudito, inefable, inexpresable, indeducible, invisible...*

Nuestra cultura dual, que niega verdad o que huye de la materialidad y la racionalidad, se referirá a ello como fantasías, imaginaciones, invenciones de la subjetividad, manías... Es lo que tiene que decir, porque, en efecto, la experiencia ha escapado a su lógica.¹¹ Las personas somos hijas de una cultura dual; en el día a día de la vida que nos ocupa y nos estira desde muchas partes, no es extraño que perdamos de vista esta dimensión espiritual. Y es que este aspecto tiene poco reconocimiento en la cultura; no es una moneda de cambio en las transacciones habituales. Pero cuando uno se para, o cuando la vida nos detiene, el descubrimiento de algo que se escapa de la constatación empírica y de la conceptualización flota y vuelve a hacerse presente en nuestro interior silencioso. Como hemos dicho, en toda experiencia humana la dimensión espiritual está presente y atraviesa todo nuestro día. En algunos momentos, además, esta presencia es particularmente relevante: en el agradecimiento, en el perdón, en el amor, en la presencia de personas, en el silencio, en la plegaria, en la contemplación de la belleza, en la celebración, en el asombro, en la conciencia y en el arrepentimiento por haber herido, en momentos de gozo, de dolor, de conciencia de la finitud y de la limitación.

Sería una contradicción, después de lo que hemos dicho, pretender separar lo espiritual de lo que no es espiritual en estas experiencias. Todo está presente en todo, todo está vivo en la unidad de lo que soy, por más que en cada caso algunos aspectos queden más acentuados.

Dimensiones de la persona

A lo largo de la historia y en todas las culturas, las personas nos hemos preguntado: ¿Qué somos?, ¿por qué existimos?, ¿por qué enfermamos?, ¿qué es la muerte?, ¿cómo entender lo que nos sucede?, ¿por qué tenemos miedo? De los pueblos mesopotámicos a la Antigua Grecia, pasando por poblaciones de todos los continentes, se ha hablado de lo más básico, más esencial: cuerpo, alma, sombra, aliento, espíritu, aura, energías, mente... La lista sería infinita. Y, para cada uno de estos conceptos, se han creado relatos y mitos con la intención de desentrañar el misterio del ser humano. En la cultura occidental, acuñamos con esta finalidad los conceptos *cuerpo*, *alma* y *espíritu*. Más adelante entraremos en ello.

Ahora, para hablar de lo más esencial que nos constituye y que podemos experimentar, puede ayudarnos el hecho de adentrarnos en las dimensiones esenciales de la persona: la dimensión de la gravedad, la dimensión de la cognición y la dimensión del sentido.

Dimensión de la gravedad

Una primera dimensión personal es la vivencia, inmediata y espontánea, de aquello que es material, físico, movimiento: el cuerpo que responde al *logos* de la gravedad y de la medida. Es lo que se puede tocar, ver, oler, degustar, coger, desplazar. Es el ámbito de aquello que se puede percibir por medio de los sentidos, de la realidad empírica, de lo que explican las leyes fisicoquímicas, de la biología y la fisiología. Los verbos *tener* y *poseer* traslucen esta lógica de la constatación.

Dimensión de la cognición

En segundo lugar, tenemos la gran dimensión de lo que es cognitivo, psíquico y mental. Es la dimensión de lo que tradicionalmente hemos llamado *alma*; otros, no obstante, lo denominan *mente* y en otras lenguas, *espíritu*. Esta dimensión alcanza el pensamiento, las funciones y potencialidades psíquicas de la conciencia, la memoria, la imaginación, la reflexión, las emociones, las intuiciones y los sueños, así como la actividad psíquica inconsciente. Responde a la lógica analítica y sintética, la de la racionalidad, la causalidad, la descripción, la interpretación y la argumentación.

Podemos describir lo que sucede en esta dimensión, intentar objetivarlo y, hoy en día, observarlo con técnicas de monitorización cerebral. Este es el ámbito del yo que busca vivir, satisfacer las necesidades físicas y psíquicas, defenderse, protegerse; el ámbito de la energía vital, que se conduce con la cultura y la moral. Además de *tener* y *poseer*, esta lógica de la mente se expresa con el *hacer*, *saber*, *conocer* o *controlar*.

Dimensión del sentido

La dimensión del sentido hace referencia a un sentir profundo, a sentimientos que se viven al lado de lo que es psíquico y mental, pero que lo superan. Es un terreno en el que fácilmente podemos quedarnos sin palabras, sin medidas, sin razonamientos. También podríamos llamarlo «dimensión de lo que es maravilloso», de la sorpresa y el asombro. Aquí la «lógica» es la del silencio,¹² del *ser* y del *estar*.

Vivimos, sentimos, entrevemos, descubrimos vestigios agradables, quietos, que conmocionan o duelen, pero no lo podemos demostrar ni podemos poseerlos. Que aquello que es misterioso para la razón forme parte de nuestra vida cuerda, razonable, es una ampliación de nuestro espacio de experiencia de la gravedad y de la cognición; es habitar más plenamente en lo que somos. Lo llamaremos *profundidad*, *conciencia profunda*, *mente*, *alma* o *espíritu*.¹³ O, simplemente, *corazón*. En todos estos casos, toda explicación o intento de denominación resultan inadecuados. La dimensión del sentido es el ámbito que nos unifica y que nos puede hacer salir del centro al que la gravedad y la cognición nos empujan.

Marcos vividos y compartidos

La mirada que tenemos, que traemos de casa, condiciona lo que vemos y lo que podemos ver. No existen miradas objetivas o neutrales que miran la realidad objetiva y neutral. Hablar de mirada es hablar de los filtros, las gafas, los *a priori*, los implícitos con los que miramos el mundo, aunque muchas veces no los hayamos elegido y ni siquiera seamos conscientes de que están. Mirar es seleccionar y priorizar, y, en un segundo momento, interpretar, describir o poner nombre. En este sentido, cuando hablamos de marcos de referencia no estamos hablando de verdades, sino de convenciones.

Los grupos humanos tenemos marcos de referencia compartidos que nos afectan en muchas dimensiones de la vida diaria. Cada época tiene el *creíble disponible*, la *racionalidad dispo-*

nible,¹⁴ su repertorio de palabras y de experiencias disponibles. Estos marcos no los pensamos ni los denominamos, simplemente los vivimos. Es aquello que consideramos «normal», casi –podríamos decir– evidente. Es el aire que se respira: los horizontes profesionales, las costumbres alimentarias o de vestir, los roles de género, cómo vivimos el nacimiento o la muerte, qué ponemos en las viviendas, etc. Uno no tiene perspectiva del marco de referencia desde dentro, sino que solo se da cuenta del carácter relativo por la búsqueda personal; porque otros en conversaciones o lecturas lo hacen pensar, o, especialmente, cuando se encuentra con personas de otros grupos humanos o cuando este marco entra en crisis.

Existen marcos de referencia externos a nosotros mismos, que cambian con información y formación, y cambiarlos es como cambiarse de ropa; y existen otros que son más difíciles de cambiar porque los llevamos «tatuaados». Entre los marcos de referencia compartidos y que llevamos «tatuaados», está la *imagen antropológica primordial*,¹⁵ que nos indica lo que la mayoría de las personas en un lugar y momento determinados entiende como lo que es esencial de la persona, es decir, aquello que, si no existiese, nos llevaría a dejar de ser personas.

Recorriendo lo que diferentes culturas a lo largo de la historia han reconocido como dimensiones esenciales de la persona, hallamos lo que antes hemos denominado *gravedad*, *cognición* y *sentido* –esta última también llamada *espiritual* o de la profundidad, o la que no encaja dentro de las dos anteriores¹⁶–. Cada una de ellas con su «lógica».¹⁷

Si recuperamos la historia, podemos encontrar que las tres dimensiones de la persona han estado presentes en ella y cómo han ido evolucionando hasta llegar a la consolidación del dualismo, sobre todo en Occidente.

La pluralidad de dimensiones

En el antiguo Egipto se hablaba de las ocho dimensiones de la persona; en el hinduismo, se mencionan cuatro, y los yorubas de Nigeria consideran que son cinco. En la Antigua Grecia, donde se teorizó sobre el monismo materialista y el dualismo cuerpo-alma, hallamos las tres dimensiones anteriores, recogidas como *soma*, *psyché* y *nous*, que tienen cierta equivalencia con lo que hemos denominado *cuerpo*, *alma* y *espíritu*.¹⁸ También, dentro de la comprensión unitaria de la persona que tiene el mundo bíblico, hallamos una diversidad de dimensiones que se expresa en términos como *basar* ('carne'), *leb* ('corazón'), *nefesh* ('garganta, ànima') y *ruah* ('aliento, espíritu'), entre otros. Lo mismo sucede en el mundo romano. Para Virgilio, Horacio, Ovidio y Séneca,¹⁹ *corpus*, *anima* y *spiritu* son términos familiares. No es extraño que

en el s. I d. C. esta concepción ternaria se extendiera por todo el Mediterráneo. Con todo, como dijo Festugière, «esta tricotomía es más vieja que Platón».²⁰

Los textos del Nuevo Testamento no tenían ninguna pretensión de llevar a cabo una sistematización antropológica ni alcanzar la precisión semántica, así que todos estos términos se usan con flexibilidad. Sí existe un interés en transmitir la concepción de la persona bíblica como unidad, expresada o bien en tres dimensiones –cuerpo (*soma*), alma (*psyché*) y espíritu (*pneuma*)–, o bien como dualidad –carne (aquellos que vive, *sarx*) y espíritu (*pneuma*), y haciendo referencia al corazón (*kardia*). La cantidad de citas en las que hallamos estos términos es inmensa:

Bienaventurados los pobres en espíritu [*pneumati*] (Mt 5,3); Mas Jesús, habiendo otra vez clamado a gran voz, entregó el espíritu [*pneuma*] (Mt 27,50);

Velad y orad para que no entréis en tentación; el espíritu [*pneuma*] a la verdad está dispuesto, pero la carne [*sarx*] es débil (Mc 14,38); Dios es Espíritu [*pneuma*], y los que le adoran, en espíritu [*pneumati*] y en verdad es necesario que adoren (Jn 4,24); Y la multitud de los que habían creído era de un corazón [*kardia*] y un alma [*psyché*] (Hc 4,32); Y el mismo Dios de paz os santifique por completo; y todo vuestro ser, espíritu [*pneuma*], alma [*psyché*] y cuerpo [*soma*], sea guardado irreprochable para la venida de nuestro Señor Jesucristo (1Te 5,23).²¹

Esta perspectiva más unitaria y simbólica, que corresponde a los primeros siglos del cristianismo, poco a poco entra en contacto con la perspectiva más platónica, neoplatónica y aristotélica más especulativa y analítica que se va extendiendo por todo el Mediterráneo. La gran efervescencia cultural, ideológica y religiosa del momento propició que se desarrollasen lo que históricamente se ha descrito como tergiversaciones del mensaje original: las herejías. De ahí el gran esfuerzo que supuso para los primeros concilios ecuménicos llegar a una formulación de la fe cristiana que fuese fiel al mensaje de los apóstoles.

La consolidación del dualismo

La gran obra filosófica y teológica de san Ireneo de Lyon (s. II-III d. C.) se titula, precisamente, *Contra los herejes*. Ireneo, cercano a la mentalidad de la época de Jesús y de los apóstoles, es el primer gran teólogo del cristianismo que vive en el mundo intercultural

del Imperio romano. En el debate del gnosticismo, tendencia creciente en el momento en el que se opone espíritu a alma-cuerpo y se niega el sentido unitario de la persona, Ireneo defiende, como lo hacen posteriormente otros autores cristianos, que no hay una dimensión espiritual separada, un puro espíritu: la persona es la unión del alma, receptáculo del espíritu, con la carne, plasmada a imagen de Dios.²² El espíritu humano no es algo distinto, separado, que ya estaba salvado por naturaleza, como afirmaban los gnósticos. Más tarde, también Agustín (s. IV-V), en debate con los apolinaristas —quienes niegan que Jesucristo hubiese asumido la dimensión del espíritu—, afirma la unidad de las tres dimensiones.

Esta insistencia en la defensa de la unidad de la persona, incluida la dimensión espiritual, explica la respuesta del Concilio de Nicea (325), que se adentra en la naturaleza del Hijo, Jesucristo.

Posiblemente, la insistencia en la unidad de la persona en Jesucristo y la confusión procedente de la filosofía que llevó a entender el carácter ternario de los griegos (*soma*, *psyché* y *nous*) como ‘cuerpo’, ‘alma’ y ‘mente o inteligencia’ (y no *nous* como ‘espíritu’), podría explicar que poco a poco, en Occidente, se dejase de hablar de *espíritu* referido a la persona y el término *espíritu* menguase en la tradición cristiana y en la cultura general. La distinción tricotómica se redujo a la dualidad²³ y la dimensión espiritual, siempre presente en la vida de toda persona, quedó sobreentendida por lo que respecta al lenguaje, hasta el punto de que en la liturgia católica se hablará de la persona solo como cuerpo y alma.

Un último matiz: las comprensiones teológica y antropológica están relacionadas. Tanto es así que en el Imperio romano de Oriente y Occidente se desarrollarán dos sensibilidades cristianas con comprensiones diferentes de la dimensión del espíritu. Mientras que en Oriente la dimensión espiritual estará más presente en la vida personal y la liturgia, en Occidente esta dimensión quedará más implícita. No es extraño que, en el transcurso de la historia, la Iglesia de Oriente haya reprochado a la occidental la menor importancia que otorga a celebraciones como Pentecostés o la fiesta de la Transfiguración.²⁴ En este sentido, el cisma de Oriente (1054), además de todos los aspectos teológicos y políticos que lo constituyen, representa la expresión de un mensaje antropológico. El Espíritu Santo que proviene del Padre y del Hijo (*filioque*), afirmación romana en contra de Constantinopla, deja la dimensión humana del espíritu más relativizada que en Oriente, donde el Hijo y el Espíritu provienen del Padre. Esto se trasladará a la liturgia, al arte, a la espiritualidad y a la vivencia de los símbolos.

La progresiva desaparición del espíritu

Lo que Jesús significó para los primeros cristianos introdujo una gran singularidad y novedad antropológica en la sociedad y en la cultura. No debió de ser fácil para ellos expresar la gran magnitud de lo que habían vivido, y poco a poco iban formulando lo que entendían. El debate teológico de los primeros siglos, con herejías y conci-

lios ecuménicos, sobre la humanidad y la divinidad de Jesús, sobre la Trinidad y la divinidad del Espíritu (debate *filioque*) había sido mucho más que un debate teológico entrelazado con cuestiones de poder. Era, a la vez, un debate antropológico intenso. En el cristianismo y la cultura occidental, el resultado fue la atenuación en el lenguaje y, de rebote, en la experiencia, de la novedad antropológica de Jesucristo, recogida en las afirmaciones cristológicas de los primeros concilios ecuménicos. En la cultura, esto supuso perder la comprensión de la dimensión espiritual y circunscribir la experiencia humana a la dualidad cuerpo-alma, que acabará reducida a cuerpo-mente cuando el racionalismo enfatizó la dimensión racional del alma.

Al final del período romano, a principios de la Edad Media, autores como Boecio (ss. v-vi) o Isidoro de Sevilla (ss. vi-vii) usan los términos *animus* y *mens*, y el término griego *pneuma*, en latín *spiritus*, referido a la persona ya no aparece.

Tomás de Aquino (s. xiii), una persona profundamente espiritual, llevará a cabo una extensa y profunda elaboración de todo el saber teológico y filosófico, y releerá el pensamiento de Aristóteles y Platón con perspectiva cristiana. Su pensamiento, como bien se sabe, ha influido profundamente el pensamiento europeo posterior en todos los ámbitos. En el *Tratado del hombre* afianzará la comprensión de la persona como alma y cuerpo, donde el alma es el «principio de la operación intelectual». En este sentido, defenderá la espiritualidad y corporeidad esenciales del hombre y su unidad, pero hablará del alma humana como principio

intelectivo e incorruptible;²⁵ se referirá al alma racional e intelectiva como «forma del cuerpo», y distinguirá entre «alma sensitiva» y «alma intelectiva». El espíritu, para Tomás de Aquino, un cierto cuerpo sutil es el medio de unión entre el cuerpo y el alma.²⁶ Pero, para él, *alma* es el término principal para referirse a la dimensión espiritual de la persona. Con Tomás de Aquino se consagra la comprensión dual de la persona como cuerpo y alma (sin duda espiritual) y que la escolástica, en los siglos posteriores, extenderá a toda la cultura occidental. Así seguirá en los siguientes siglos en el mundo religioso y civil hasta la modernidad.

Aunque la referencia al espíritu aparezca aquí y allá de ahora en adelante, la comprensión de la persona como cuerpo y alma se convertirá en lo más común. Las obras de la literatura, quizás más descriptivas de la vivencia de las personas que los ensayos de teología y filosofía, nos lo muestran. Así podemos verlo en *La Divina Comedia* de Dante, en el *Llibre d'Amic e Amat* de Ramon Llull, en *El Quijote* de Miguel de Cervantes o en el teatro de Shakespeare.

Precisamente, esta manera de comprender a la persona como cuerpo y alma exclusivamente es la que tendrán los iniciadores del pensamiento científico, del empirismo y del racionalismo. Entre ellos, René Descartes ocupa un lugar destacado, ya que contribuyó intelectualmente a reforzar el marco de referencia dualista (cuerpo y mente) que dejaría con poco espacio vital a la dimensión espiritual del alma. Él mismo escribe en la *Segunda Meditación metafísica*: «Ya no soy [...] sino una cosa que piensa, es decir, un espíritu,

un entendimiento o una razón»;²⁷ y, en la *Sexta Meditación*, en diferentes lugares habla de *espíritu* o *alma* como sinónimos.²⁸ Más adelante, en las *Respuestas del autor a las sextas objeciones*,²⁹ al hallarse con cierta incomodidad a la hora de identificar la función del pensamiento con el alma, denomina *espíritu* a la clásica función racional del alma, y añade: «No considero *el espíritu* como una parte del alma, sino como esta alma entera que piensa».³⁰ Pero en una cultura en la que la persona era entendida como cuerpo y alma, al asimilar *espíritu* a la función racional se reduce aquello espiritual a lo que es psíquico,³¹ y el término *espíritu* se acaba entendiendo como ‘mente’.

Cuerpo y mente, el gran paradigma occidental

A partir de Descartes, la comprensión de la persona como cuerpo y mente se convierte en el gran paradigma occidental y lo hallamos subyacente en muchas obras filosóficas hasta la actualidad.³² La Ilustración extiende el reconocimiento de la racionalidad y de aquello empírico como criterios de verdad y de realidad, relativizando o rechazando aquello metafísico y todo aquello que no pueda ser objeto de explicación racional. El positivismo del siglo XIX llevará estas convicciones todavía más lejos exaltando los hechos contra las ideas, aquello experimental y práctico contra lo teórico, las leyes físicas y biológicas contra las construcciones filosóficas. La suma de los dos movimientos constituirá la *forma mentis* de la sociedad burguesa e industrial que se consolida en Europa durante la

segunda mitad del siglo XIX³³ y se extiende hasta hoy en todo aquello que calificamos como «Occidente», con todas las variaciones y excepciones de un mundo globalizado y extremadamente cambiante.

La etapa del Romanticismo, según como, podemos entenderla como una rebelión ante la razón o un resurgimiento de anhelos de infinitud y eternidad. «Algunos románticos intentaron satisfacer ese anhelo mediante la fe, otros con el sentimiento, otros con la fantasía o la intuición».³⁴ Hallamos una expresión de lo que no es racional del alma y de la dimensión espiritual. Pero esto sucede en medio de la gran corriente de desarrollo de la ciencia, que de modo muy independiente de las creencias religiosas y siguiendo el impulso que procede de la Ilustración, del evolucionismo darwiniano y de las investigaciones de las ciencias naturales, cada vez equiparaba más al ser humano con el animal. El alma era algo propio de todo animal –no es concebible el alma insustancial de los cartesianos– y no era más que un principio o fuerza intrínseca de movimiento en el interior de los cuerpos o una parte material sensible del cerebro.

También en el siglo XX, desde la filosofía analítica y del lenguaje, se vuelcan afirmaciones que cierran el espacio del mundo real: «Todas las proposiciones que no puedan reducirse a empíricas o tautológicas deben considerarse sin sentido. [...] las proposiciones de la ética, de la religión, del arte o de la metafísica, al no versar sobre materia de hecho ni ser reducibles a tautologías, no tienen sentido».³⁵ Lo resume bien la expresión de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, hay que callar».

Las ciencias humanas, especialmente la psicología y la antropología del siglo XX, han reclamado una superioridad respecto de la filosofía y la religión para interpretar la totalidad del ser humano. La psicología, que nace de la filosofía y coge impulso propio con plena autonomía, se convertirá en la gran ciencia del alma, *psyché*, pero de un alma que ya es, básicamente, mente. Estas ciencias han extendido la comprensión del ser humano como dualidad cuerpo-alma,³⁶ que se ha convertido en cuerpo-mente o cuerpo-psiquismo, o simplemente como ser biopsíquico y social. En este contexto cultural, la palabra *espíritu*, que aparece algunas veces en lenguas europeas, a menudo se entiende como mente.³⁷

Esta perspectiva también se ha extendido geográficamente en los últimos siglos de la mano de la expansión colonial, de los intercambios comerciales, de un modelo económico dominante y de la tecnología. Han sido, sobre todo, la ciencia y la tecnología las que han contribuido de una forma más clara a expandir el modelo dual.

Llegamos, pues, a nuestros días, ciertamente multiculturales y plurales, pero con un marco de referencia antropológico dominante. La persona se entiende y se vive como cuerpo y mente, y así se organiza la cultura y la vida de Occidente.

La expulsión del espíritu y el derrumbe del alma

La globalización siempre se ha asociado con la economía y el comercio, pero también –y muy profundamente– lo ha sido de la cultura y el paradigma dua-

lista. La visión científica de la modernidad occidental se ha presentado como único marco de referencia posible.

Seguramente no podemos culpar al reduccionismo del paradigma dualista de todos los malestares de nuestro mundo. Pero sí puede afirmarse que la reducción de toda la experiencia humana al marco del cuerpo y la mente ha encogido drásticamente el espacio de vivencia donde sentir, vivir y desarrollarse.

Al debilitar el ámbito de la *lógica del silencio*, la experiencia humana se ha trasladado exclusivamente al terreno de la satisfacción de necesidades, de la afirmación del yo, del tener, del hacer y del saber. Y cuando experimentamos los límites o carencias en todo ello, no es raro que aparezca el sentimiento de ahogo y absurdo de la vida. Ya no queda espacio para la gratuidad, para lo inédito, para la sorpresa, para el misterio, para la fe. La persona queda fácilmente reducida a objeto con subjetividad psíquica, pero sin profundidad trascendente. En relación con el cuerpo, se impone el tener. En relación con la mente, se impone el tener y, además, el controlar —algo siempre difícil porque en el terreno de la mente las cosas nos aparecen con ambigüedades, incertezas, ambivalentes e inestables—³⁸. Entonces, cuando el tener no alcanza lo que queríamos y los imprevistos y malestares de la vida hacen tambalear el control, el nihilismo se instala más fácilmente. No hay expectativas cuando la lógica de la razón acerca los límites que a veces la vida nos impone. ¿Qué hacer? La desesperación, el absurdo, las conductas de riesgo; la ausencia de consuelo, el vacío; las autolesiones en todas sus

formas —hasta el suicidio—; las agresiones a los otros, etc. Todo ello aparece más fácilmente cuando no podemos otorgar la posibilidad de un ámbito de realidad que trascienda la lógica de la gravedad y de la razón.

Este reduccionismo dualista también influye en los valores y los comportamientos éticos. ¿No tiene que ver con cómo tratamos a las personas mayores, acogemos a los inmigrantes o nos relacionamos con las personas sin recursos o con las personas enfermas?

El Vaticano II lo expresó muy bien: «En realidad de verdad, los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano» (*Gaudium et Spes*, 10). El alma se ha hundido y ha quedado reducida a la mente, y la dimensión espiritual ha sido expulsada de la cultura.

Clamor por el espíritu

La dimensión espiritual presente en toda persona pide ser vivida, aunque la cultura no la reconozca con suficiente claridad o, incluso, la niegue. Hay numerosos ejemplos a lo largo de la historia de esta búsqueda personal en el ámbito espiritual fuera de los marcos de su tiempo: san Buenaventura, Hildegarda de Bingen, el maestro Eckhart, Caterina de Génova, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, san Juan de la Cruz,³⁹ etc. También, más cercanos a nosotros, hallamos personas como Olivier Clément, Leonardo Boff, Antoni Tàpies, Albert Einstein, Edith Stein, Viktor Frankl, Etty Hillesum, Henri de Lubac, Charles Taylor, Simone Weil,

Raimon Panikkar, Madeleine Delbrêl, Ken Wilber, George Steiner... Personas que han apelado a esta tercera dimensión que hemos convenido en llamar *espiritual*. Todas ellas aportan ejemplos de la insuficiencia del lenguaje cuerpo-alma a la hora de reconocer y denominar la profundidad de la experiencia humana y religiosa. A continuación, vamos a desarrollar algunos a modo de ejemplo.

En 1932, Edith Stein, cuando era profesora del Instituto de Pedagogía científica de Münster, impartió el curso *Estructura de la persona humana*. Siguiendo el método fenomenológico, desarrolló el significado del ser humano con el deseo de aportar fundamentación antropológica a los educadores. Partiendo de la filosofía tomista y aristotélica, forcejeó con la terminología y los conceptos, y distinguió en el alma humana (*psyché*) el entendimiento, la dimensión racional y la dimensión espiritual (*intellectus, mens y spiritus*, traducidas todas de forma equívoca por *espíritu*). Así, Stein mostró la visión unitaria tridimensional del ser humano: cuerpo, alma y espíritu, no como estados superpuestos, sino como dimensiones que definen la globalidad de su ser.⁴⁰

También el teólogo alemán Karl Rahner, en un momento de fuerte crisis cultural, política y filosófica en Europa, en el umbral de la II Guerra Mundial, y en un contexto cultural donde la comprensión dual de la persona se afirmaba con fuerza en la filosofía, elaboró una tesis titulada *Espíritu en el mundo*.⁴¹ Ante el pensamiento moderno, que había puesto en duda la posibilidad del conocimiento metafísico y trascendente, Rahner sostuvo que el entendimien-

to humano tiene una estructura trascendental y que la experiencia humana siempre tiene la posibilidad de hacer una experiencia espiritual, de apertura a lo que es divino. Esta comprensión del ser humano abierto a la trascendencia la desarrollará más adelante con las reflexiones sobre la estructura antropológica espiritual.⁴²

Pasado un tiempo, Raimon Panikkar, en la introducción al primer volumen de las obras completas,⁴³ escribe:

La mística representa la tercera dimensión que no solo aporta relieve sino también vida a todas las páginas que seguirán. Reducir la existencia a eso que captan los sentidos o la razón reduce al hombre a una especie más entre los diversos seres vivos: el animal racional. Como diremos de forma insistente, la vida humana (ζσῆ, *zōē*) no es la vida biológica (βίος, *bios*) del hombre.

Y añade:

La mística no es una especialización (característica del pensar occidental moderno), sino una dimensión antropológica, una cosa que pertenece al mismo ser humano. El hombre es místico, aunque sea en potencia. Por eso, la auténtica mística no deshumaniza. Nos hace ver que nuestra humanidad es más (no menos) que pura racionalidad.⁴⁴

Finalmente, también la Iglesia católica se ha afanado, a partir de Juan XXIII y especialmente de los tres últimos papas, Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco, en exponer una antropología ternaria en la que la dimensión espiritual, denominada *cuerpo, espíritu, centro más íntimo*, aparezca al lado de

las formulaciones dogmáticas de cuerpo y alma. El *Catecismo de la Iglesia Católica* de 1992 muestra tímidamente el deseo de reconocer de manera más explícita la dimensión espiritual de la persona, una dimensión que cuesta de encajar con las formulaciones dogmáticas y filosóficas acuñadas en la Edad Media.⁴⁵ El *déficit pneumático* en la vida de la Iglesia y de la teología⁴⁶ halla su contrapunto en la antropología: la comprensión de la persona como cuerpo y alma hoy no ha impedido reconocer la realidad integral de la persona, que no puede quedar constreñida a la vieja formulación escolástica. Hablando del corazón humano como expresión de la profundidad de la vida,

el papa Francisco escribe: «Ese núcleo de cada ser humano, su centro más íntimo, no es el núcleo del alma sino de toda la persona en su identidad única que es anímica y corpórea. Todo se unifica en el corazón, que puede ser la sede del amor con la totalidad de sus componentes espirituales, anímicos y también físicos».⁴⁷

El breve recorrido anterior, con toda su limitación y parcialidad, pone de manifiesto un clamor recurrente para esa dimensión de la persona que vive atenuada en la cultura. Y, a menudo, este clamor se expresa como respuesta ante el malestar y el ahogo que la lógica de la materialidad y la razón imponen.

LA NECESIDAD DE PERFORAR EL PARADIGMA CUERPO-MENTE

Asumiendo la necesaria prevención sobre el hecho de que puede haber usos y abusos en un terreno tan frágil y débil como es el espiritual, nos animamos a lanzar algunas reflexiones finales que nos ayuden a «perforar» el marco de referencia cuerpo-mente, para que corra el aire. Porque somos cuerpo y queremos que esté sano. Y somos mente y necesitamos que esté sana. Pero ¿eso es todo? ¿No estaría más sana la mente y más sano el cuerpo, en la armonía de la profundidad de la persona, con el espíritu que aporta una perspectiva que nos unifica?

Escribía Michel Fromaget que la mejor consigna sería: *Spiritus sanctus, in mente sana, in corpore sano*.⁴⁸ Somos cuerpo, somos mente y también somos esa otra cosa, espiritual si queréis, que recubre y atraviesa las dos anteriores. Para que esta tercera dimensión se convierta en familiar en nuestro día a día, cuando la cultura no nos lo pone fácil, podemos combinar dos perspectivas. Una sería la de detenerme para percibir, darme cuenta de lo que veo, saborear y agradecer. La otra sería la de disponerme a salir para vivir de otro modo.

Primera perspectiva: darse cuenta, sentir y agradecer

Sentarse cerca del cuerpo y del psiquismo

Si imaginamos el marco cuerpo-mente como una isla, donde vivimos la vida cotidiana con toda naturalidad, con la gratificación que este marco nos permite, nos podemos autoinvitar a sentarnos cerca del mar, en cualquier lugar de esta isla del cuerpo-mente y... simplemente estar ahí en silencio. La isla en medio del mar es isla porque

hay mar. Tal vez con eso empezamos a darnos cuenta de que la seguridad de la tierra firme es una sensación relativa, porque la seguridad procede de aquello que sostiene la isla y del mar que la rodea. No todo termina con lo que hay dentro de los límites de la isla, por muy bien que se esté en ella.

Profundizar la mirada

Entonces podemos empezar a profundizar la mirada, tanto para lo que vemos o intuimos que puede haber más allá de la isla, como para lo que hay más allá y más adentro de cada rincón del interior. Un monitor de surf en una isla del Pacífico decía a unos jóvenes turistas europeos deseosos de experiencias: «Si queréis aprender a surfear y no queréis que la primera gran ola os arrastre, primero tenéis que estar en paz con el mar». De entrada, no entendieron de qué les hablaba. Tras dos semanas, cuando ya se marchaban, empezaron a intuir que había algo que no habían conocido nunca y que era lo más importante para aprender a surfear: ¡lo primordial era profundizar la mirada!

¿Qué me consuela?

Ignacio de Loyola difundió una palabra de gran sabiduría en el autoconocimiento: el consuelo, la consolación. No es aquello que me relaja momentáneamente, que me entretiene o que contiene mi ansiedad o malestar, que me hace estar bien, sino aquello que me aligera y me calma por dentro, que me apacigua profundamente. Se trata de un ejercicio de descubrir los pliegues, las capas y los rincones de nues-

tro interior, más allá de las emociones que nos «mocionan», que nos mueven. En el descubrimiento de lo que me consuela y de lo que me atrae de la consolación, podemos entrever que hay una realidad interior, más abajo del barboteo de las olas, que siempre está presente en nosotros. Una realidad de la que podemos tomar conciencia y, pese a ello, no es seguro que sepamos hablar de ello ni ponerle nombre. ¡Está allí!

Contemplar y maravillarse

La contemplación de la realidad a veces provoca que nos percatemos de la inmensidad de la vida que hay más allá de lo que cotidianamente percibimos. Solo pasar por el mismo lugar a una hora distinta o mirar algo desde otra perspectiva, nos revela aspectos sobre los que no habíamos reparado. Contemplar con una sensibilidad que no analiza, mide, sopesa o controla, permite maravillarse, sorprenderse, asombrarse, enmudecer ante la belleza. Con buena voluntad y con ganas de aprender podemos pulir la mirada para encontrar también la belleza en las situaciones cotidianas.

Gustar y sentir internamente

Cuando en los inicios de los *Ejercicios Espirituales* [EE 2, 2.^a anotación] Ignacio de Loyola escribe que «no el mucho saber harta y satisface el alma sino el sentir y gustar de las cosas internamente», trasciende de una manera muy llana y gráfica el paradigma dualista de lo que es corporal y cognitivo, y lo abre hacia la dimensión espiritual: sentir y gustar son dos acciones que

requieren de los sentidos y del psicoanálisis, pero que van mucho más allá. Gustar, saborear (*sapere*) –que podemos asociar con el *sapere*, ‘saber profundo’, diferente al saber de la ciencia, *scire*–. Gustar internamente, saborear dentro de uno mismo, es un camino de aprender a reconocer la dimensión espiritual en uno mismo –y, para una persona religiosa, captar la acción del Espíritu–:

[...] tanto en el sentir como en el sentimiento ignaciano, se da la confluencia de los sentidos corporales, de los afectos y del conocimiento, todos ellos convocados en un plano interior. Dicho de otro modo, el sentir será un espacio de resonancia unificante del ámbito sensitivo –que integra la percepción corporal–, afectivo y cognitivo –todo sentir conlleva un significado–, incluyendo igualmente el plano sobrenatural del espíritu.⁴⁹

¿Ante qué me arrodillo?

Escribe Simone Weil:

En 1937 pasé en Asís dos días maravillosos. Allí, sola en la pequeña capilla románica del s. XII de Santa Maria degli Angeli, incomparable maravilla de pureza, donde tan a menudo rezó san Francisco, algo más fuerte que yo me obligó, por primera vez en mi vida, a ponerme de rodillas.⁵⁰

También el 7 de diciembre de 1970, el canciller Willy Brandt se arrodilló ante el memorial de las víctimas del gueto de Varsovia de 1943. Había ido para firmar la normalización de las relaciones germano-polacas transcurridos 25

años desde la Gran Guerra. No había habido relaciones desde entonces, y existía la voluntad de reconciliación entre la nueva Alemania, en la esfera del capitalismo occidental, y una Polonia que se mantenía aún bajo la órbita del comunismo soviético. Ante el memorial, Willy Brandt ofreció, como estaba previsto, una corona de flores y, acto seguido, de forma inesperada y fuera del protocolo, cayó de rodillas y permaneció en silencio. ¡Fue tan grave lo que sucedió! El corazón humano, porque de algún modo se le ha dejado espacio para ser, se impuso al cuerpo y a la cabeza, y la persona cayó de rodillas, ante la consciencia de la gravedad de lo que había sucedido en aquel lugar.

Un último ejemplo. Unos campesinos del *movimento dos trabalhadores rurais sem terra* del noreste de Brasil, en 1998, en una época de gran sequía, al oír como se acercaba la tormenta se dejaron caer de rodillas. No decían nada, permanecían en silencio. Algo inducido desde el exterior les resonaba en el interior: alivio, agradecimiento, felicidad...

En Getsemaní, Jesús se postra con la frente en el suelo (Mt 23, 39), o bien se deja caer al suelo (Mc, 14, 35), o se arrodilla (Lc 22, 41). Todas estas posiciones indican la intensidad de una experiencia. Porque hay realidades que, si no nos resistimos a ellas por las lógicas de la razón, llevan a arrodillarse. ¿Ante qué me arrodillo? Podemos añadir: ¿ante qué me descalzo?, ¿delante de qué me descubro la cabeza?

Cuando no hay nada que hacer

«Lo que tienen no tiene ninguna importancia. Lo que son siempre lo

llevan encima», afirmaba el director de una ONG sobre las personas que habían huido de una guerra. En los campos de refugiados se hace extremadamente evidente que solo llevamos con nosotros lo que somos. Las personas que llegan a los campos lo han dejado todo. Solo tienen lo que son. Ni tan siquiera tienen lo que saben hacer: en los campos a menudo no hay nada que hacer.⁵¹

En un campo de refugiados, en una prisión, en la enfermedad o en la vejez, para muchas personas el *hacer* y el *tener* se reducen mucho. La vida deja espacio para el ser. También nosotros, de manera voluntaria, podemos disponer de momentos de no hacer nada, para aligerarnos de todo lo que tenemos... para, simplemente, *ser*, el verbo de la «lógica» del espíritu. Momentos de plegaria, de silencio, de soledad nos ayudan a ello.

Segunda perspectiva: disponerse y salir

En el segundo movimiento, dejaremos pasar el aire a través de la espesura del cuerpo y de la mente, disponiéndonos a salir para vivir aquello que hemos visto o simplemente intuido.

Palabra y espíritu

¿Nos haría bien que la palabra *espíritu* tuviese su propio lugar? Tener su lugar significa hablar de ello, poner la palabra allá donde le corresponde en vez de hablar solamente de emociones y de sentimientos. Las emociones y los sentimientos también impregnan el

espíritu. La palabra *espíritu* es débil y puede manipularse fácilmente, y la palabra puede pretender poner límites a aquello que no los tiene, pero es bueno que pueda estar cuando le corresponde. Puede hacernos bien decirnos, decir, que hay cosas que nos pasan que se derraman del vaso de las sensaciones, de las emociones y de las conceptualizaciones. ¿Ha sido mágico? ¿Ha sido impactante? ¿Muy emocionante? Sin miedo podemos preguntarnos si no ha sido también nuestra dimensión espiritual que nos acompaña, en medio de todas las sensaciones y emociones. Es difícil cuidar de aquello que jamás nombramos.

Decir, hacer y vivir tienen mucha relación. Lo que me digo a mí mismo, me puede llevar a hacer. Y, si lo hago, quizá acabe viviendo lo que no entendía en un principio. Hablar del hecho de que hay una realidad que rebosa la materia y la mente, y sobre todo reconocer los momentos en los que esto sucede, puede ser una buena entrada a este espacio invisible.

La belleza y la creatividad de la palabra nos ha permitido emplearla de maneras muy distintas. La palabra precisa y rigurosa nos ha ayudado a progresar en la ciencia: describir, denominar, precisar y acotar. Tenemos también la palabra que deviene poesía y mito, palabra que surge, que se dice y que, a la vez, se esconde, que excede aquello que puede ser dicho. La poesía y el mito no son palabras de segunda categoría, menos realistas y precisas que la palabra científica. Su terreno, tan nuestro como el de la gravedad y la razón, es otro. Reconocer la autoridad de esta palabra poética y mítica facilita que la dimensión espiritual sea reconocida.

Trascender en la acción

Cuando entro de lleno en una actividad del día a día, las dimensiones de la persona que aparecen son las que vivo espontáneamente. Si ya me cuesta dirigir mi racionalidad y mi corporalidad, más me costará hacer presente esa dimensión que la cultura me ha sustraído, a no ser que, gracias a una cierta ejercitación, la dimensión espiritual (tan propia y tan ausente a la vez) haya empezado a formar parte de mi vida. El espíritu, la vida del espíritu, es para el día a día. Es para que forme parte de nuestras vidas y no solo para algunos momentos o espacios donde podemos dejar que mane de forma más intensa y protegida.

A veces, en la acción de cada día trascendemos el deber, la lógica de las tareas y la organización, y sentimos, disfrutamos y amamos. Y esto puede convertirse en la acción más prosaica o especial. Nuestra acción puede quedar incluida en la explicación de las causas y los efectos y ya está: poner un ladrillo, sumar, cruzar una calle, dirigir una reunión, consultar un libro... Pero cada una de las acciones anteriores puede tener un sentido, provenir de un lugar para ir a otro. Y cada una de estas acciones puede hacerse robóticamente o con plena conciencia y con plenitud de presencia. Podemos alzar los ojos a los montes para buscar auxilio (salmo 121), o hallar a Dios entre los pucheros.⁵²

Causas por las que dar la vida

Ocasionalmente podemos encontrarnos en situaciones que podrían requerir alguna respuesta fuera de lo habi-

tual, sea por razones personales, de salud, familiares, por compromiso con los otros o con aquello que amamos. Haremos lo que podamos; podemos ser capaces o no de proporcionar esa respuesta que nos parece mejor, pero es bueno sentir que hay causas por las que dar la vida y que interpelan nuestras sanas lógicas de la supervivencia y la seguridad. Un aire impetuoso que sopla y que nos muestra las grandezas y los horrores que pueden acompañar ciertos momentos.⁵³ Sentir que hay causas que podrían sacarnos del centro al que nos lleva la lógica de la mente, de la palabra que todo lo quiere objetivar.

Reencontrarse con lo sagrado

Cada momento del día queda determinado por el espacio y el tiempo. Hemos desacralizado tanto el espacio y el tiempo que ya nos cuesta encontrarles algo más que sus dimensiones físicas y utilitarias. ¿Es posible la sacralidad de los días y la sacralidad de los espacios?

La sacralidad de los espacios

¿Propiciar más anchura y profundidad a los espacios ordinarios y extraordinarios puede ayudar a descubrir más nuestra profundidad humana? Hoy en día, nos cuesta tener, incluso en lugares religiosos, espacios que inviten a un gran respeto y que susciten una actitud de reverencia, admiración, reserva. En el mundo religioso tenemos espacios sagrados –que, aun así, a veces se convierten en espacios multiusos–. ¿Pueden otros ámbitos (un aula, un museo, una sala de conciertos, un tanatorio, un

taller de arte, un comedor) ser espacios que acojan la dimensión espiritual?

¿Hay espacios que nos impulsen a descalzarnos? ¿O es esta una experiencia que se nos ha sustraído?

La sacralidad del tiempo

Al lado de los espacios podemos encontrar el tiempo de nuestro día a día, las semanas y los meses. Entendernos como individuos económicos y consumistas no facilita el hallar momentos de gratuidad, de silencio, de no trabajo. ¿Pero no sería bueno saber proteger algunos de esos momentos y que no todo gire en torno al trabajo (días laborables, fines de semana y vacaciones)? La liturgia cristiana, asociada al ritmo de vida y a las estaciones, ha sido maestra de los tiempos «protegidos». La Liturgia de las Horas sacraliza momentos del día, los días sagrados de las religiones, los tiempos y las fiestas litúrgicas a lo largo del año.

Nos ayudará mucho tener tiempo de silencio para descubrir aquello que nos trasciende permanentemente. «Empezar la jornada con meditación implica abrirse a la tercera dimensión, que aporta profundidad a las otras dos», afirma Raimon Panikkar.⁵⁴ Para que esta dimensión forme parte de nuestra cotidianidad, tenemos que crear las condiciones que nos aparten por un momento de todo lo que nos distrae, es decir, tenemos que callar, aislarnos, crear quietud.

Cuando propiciamos estos momentos no es extraño que sucedan experiencias inéditas de paz, de sorpresa, de bienestar o de incomodidad –tantas veces lo que nos es desconocido nos genera inseguridad–. En el Oriente

cristiano lo llevaron más lejos con la *plegaria del corazón*.

La sacralidad del gesto

En el gesto consciente se une el cuerpo, la mente y el espíritu. Cuando ofrezco la mano, abrazo o saludo, es mucho más que unas partes del cuerpo que se mueven o entran en contacto, es más que la voluntad de hacerlo y de los sentimientos que se generan. Hay una vida misteriosa que se hace presente entonces y que se extiende más allá del cuerpo. El gesto, en el rito religioso, todavía prolonga esta experiencia. Darse la paz es acoger paz y dar paz; bendecir es decir bien y hacer el bien...

A las personas religiosas, les es necesario profundizar el sentido de los ritos de su religión. En el caso de los cristianos, es preciso que nos enfrentemos más a fondo con la paradoja de los sacramentos: el sacramento como algo más que un símbolo; signo que significa y actúa, experiencia real. Esta profundidad del sacramento es muy difícil de vivir cuando nos movemos en la dualidad del cuerpo-mente.

La sacralidad del otro

Finalmente, es importante reencontrarnos con la sacralidad del otro. Cada otro es cuerpo, mente y espíritu, como yo. Hemos llegado a entender a la persona como alguien que merece dignidad, respeto, cuidado... Para el cristianismo, cada otro es mi hermano o hermana, hijo o hija de Dios.

La sacralidad del otro tiene un momentopreciado en los encuentros. Cada encuentro puede ser una coincidencia organizada de individuos o una

reunión de personas, donde cada una es alguien, un *quien*, con su riqueza de vida que excede toda medida.

Cuando el encuentro humano se envuelve de cuidado en la acogida, de bondad en el trato, de riqueza en su contenido, de reconocimiento de la persona en su integralidad, de belleza en lo que sucede, cuando vivimos el compromiso generoso y el servicio, deviene un momento de efusión espiritual.

Tal y como hemos mencionado en la introducción, a lo largo del cuaderno nos hemos preguntado por la persona, en general, y por los marcos de referencia que condicionan la denominada

«experiencia espiritual». Las referencias al hecho religioso, al cristianismo y a la espiritualidad, nos han servido de ejemplos. Sin embargo, si continuáramos esta reflexión y la lleváramos explícitamente a las tradiciones religiosas, veríamos que dar la palabra al espíritu humano nos ayudaría a profundizar, en un segundo momento, en la experiencia espiritual que deviene religiosa. En esta línea, llevar la reflexión al ámbito del cristianismo nos conduciría a entender la experiencia espiritual en la perspectiva de la experiencia del Espíritu. Son múltiples los hilos que se pueden desplegar a partir de este punto. Aún así, como hemos dicho al empezar, la perspectiva que se ha seguido aquí es la antropológica, subyacente a todas las experiencias mencionadas.

Entender la dimensión espiritual como parte de la experiencia cotidiana nos predispone a acogerla en nosotros y en los otros en diversas situaciones del día a día: en la experiencia religiosa, la de la belleza, la del amor, la del perdón, la de la responsabilidad, la del silencio, la del compromiso, la de las presencias y ausencias que nos son significativas.

La dimensión espiritual puede hacerse presente en el día a día en la medida en que le damos espacio, que le damos derecho a hacerse presente con la autoridad de su debilidad silenciosa –lo espiritual no se impone, no se argumenta, no se defiende–.

Modernas metodologías y buenos argumentos neurocientíficos nos invitan hoy a un mayor cuidado de la salud física y de la salud psíquica, y nos proponen diversidad de prácticas que nos hablan del cuerpo, la relajación, la respiración, el control mental, la meditación, etc. Esto nos hace bien y ahí podemos quedarnos. Pero, cuando miremos a la persona en su totalidad, nos damos cuenta de que el espíritu tiene la

posibilidad de contribuir a integrarlas todas en armonía a partir de los movimientos que genera: estima, devoción, solidaridad. En otras palabras, no somos una oposición materia-espíritu –como en los gnosticismos– o cuerpo-mente –como afirma el dualismo común–, sino que cuerpo, mente y espíritu pueden vivirse como una unidad que nos lleva a ser más plenamente humanos.

Un marco de referencia cambia cuando entra en crisis, cuando no sirve. Identificar aquellas situaciones de la vida en las que percibimos que el marco cuerpo-mente no sirve es importante. Y también lo es estar atentos a las situaciones o los momentos en los que

la pulsión de vida de nuestra dimensión espiritual se expresa balbuceando palabras que aún no domina: cuando dice que «una situación es mágica», que «nos ha dejado sin palabras»...

Dejar sitio para el espíritu en el día a día no es ningún elixir mágico para la vida feliz. Pero sí puede ayudarnos a descentrar el ego, a no permanecer ocupados con nuestro mundo individual, siempre pequeño, por muy importantes que sean nuestras responsabilidades. Además de la supervivencia y la satisfacción de necesidades que el cuerpo y la mente reclaman, nos damos cuenta de que la vida, nuestra vida, se extiende más allá. Dejar paso al espíritu también nos ayuda a habitar más en todo lo que somos y vivir, así, más

plenamente. Cada uno de nosotros, en los ámbitos que quiera (familiares, relacionales, profesionales, artísticos o religiosos), podrá habitar de una forma más asentada. ¡Es preciso que alimentemos el deseo de vivir nuestro espíritu cada día!

Cuando alguien ha entrevisto la dimensión espiritual de la vida, escucha con respeto a ese artista que dice que el arte invita a hablar de lo que no vemos y que es aquello que nos hace ser humanos; a la profesora que comenta que lo más esencial de la persona no puede evaluarse; al creyente que vive la plegaria como encuentro con Dios. Cuando esto ocurra, concederá la posibilidad de la realidad significativa de estas experiencias.

REFERENCIAS

Algunas lecturas que pueden interesar en relación con el cuaderno:

ANNICK DE SOUZENELLE. *La Palabra en el Corazón del Cuerpo. Conversaciones con Jean Mouttapa*. Madrid, 2016, Kier Editorial.

EDITH STEIN. *Escritos antropológicos y teológicos*. Burgos, 2003, Ed. Monte Carmelo.

JAVIER MELLONI. *Perspectivas del absoluto. Una aproximación místico-fenomenológica a las religiones*. Barcelona, 2018, Herder Editorial.

JAVIER MELLONI. *Voces de la mística. Invitación a la contemplación*. Barcelona, 2009, Herder Editorial.

JEAN-FRANÇOIS CATALAN. *L'expérience spirituelle et psychologique*. París, 1991, Ed. Desclée de Brouwer.

JUAN MARTÍN VELASCO. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid, 2011, Ed. Trotta.

KARL RAHNER. *Experiencia del espíritu*. Madrid, 1977, Narcea ed.

LEONARDO BOFF. *La irrupción del Espíritu en la evolución y en la historia*. Madrid, 2017, Ed. Trotta.

MICHEL FROMAGET. *Cors, Âme, Esprit. Introduction à l'anthropologie ternaire*. París, 2017, Ed. Alhora.

OLIVIER CLEMENT. *Los rostros del Espíritu*. Salamanca, 2015, Ed. Sígueme.

VÍCTOR CODINA. *El Espíritu del Señor actúa desde abajo*. Santander, 2015, Ed. Sal Terrae.

1. Recordemos el libro de Vasili KANDINSKY, *De lo espiritual en el arte*. Barcelona, 1998, Paidós.
2. Así lo encontramos en los trabajos del psicólogo Tobin HART, como *The Secret Spiritual World of Children*, HIUS, 2003, Inner Ocean Publishing.
3. Nos circunscribimos a la cultura del mundo occidentalizado, en torno a Europa y a regiones especialmente influidas por la cultura de la vieja Europa. Sería inadecuado extender esta generalización a otras regiones del mundo, con tradiciones culturales bien distintas a la europea.
4. Donatien MOLLAT, SJ. «Le Christ dans l'expérience spirituelle de saint Ignace». *Christus*, núm. 174 HS (1997), p. 243.
5. Juan Manuel BURGOS. *La Fuente Originaria. Una teoría del conocimiento*. Granada, 2023, Ed. Comares.
6. Johannes B. LOTZ. *La experiencia trascendental*. Madrid, 1982, Ed. BAC, p. 13.
7. Ídem, pp. 19-20.
8. El trabajo intelectual puede entenderse como una actividad espiritual. El libro de Hegel *Fenomenología del espíritu* también se encuentra bajo el título de *Fenomenología de la mente*. Descartes usa a veces de manera equivalente *alma* y *espíritu*. Pascal prefiere hablar de *espíritu* más que de *mente* o *alma*, y en sus órdenes de la realidad habla de *cuerpo*, *espíritu* y *caridad*.
9. Los conceptos *esprit* en francés, *spirit* en inglés y *geist* en alemán se traducen al español como 'espíritu' o 'mente'.
10. Con *dimensiones* nos referimos a perspectivas o aspectos de la experiencia, no a elementos, facultades o niveles. Cf. Henri DE LUBAC. *Théologie dans l'Histoire*. Paris, 1971, Desclée de Brouwer, vol I, p. 115.
11. «El intelecto no ha cantado jamás, no es su misión», escribía Antonio Machado contraponiendo el pensamiento lógico a la poesía. *Poesía y Prosa III. Prosas completas*. Madrid 1989, Ed. Espasa Calpe, p. 1803.
12. Entrecorramos «lógica» para no asociarlo inmediatamente con el razonamiento y la mente.
13. Pascal añade al cuerpo y al espíritu (en sentido de 'mente') un tercer orden del ser: el orden de la caridad, «un orden infinitamente más elevado». Blaise PASCAL. *Pensamientos*, Laf. 308, Br. 793.
14. Paul RICOEUR, *Plaidoyer pour l'utopie ecclésiale*. Ginebra, 2016, Labor et Fides, pp. 19-20.
15. Michel FROMAGET, *Dix essais sur la conception anthropologique «corps, âme, esprit»*. Paris, 2000, L'Harmattan, p. 10 y ss.
16. Estos tres grandes ámbitos se relacionan, se subdividen y se agrupan de diferentes maneras según la cultura. Ahora bien, esto no impide que los grandes ámbitos de vivencia esencial correspondan con lo corporal, lo anímico y lo espiritual.
17. A lo largo de la historia y en cada cultura, estas dimensiones se han entendido y relacionado de maneras diferentes.
18. Traducir los términos entre culturas y entre lenguas presenta enormes dificultades. El término *nous* griego se ha traducido al latín como 'mens' y como 'intellectus' y 'spiritus', y este último correspondería al *neuma* del griego del Nuevo Testamento. El término *sprit* en francés o *Gemüt* en alemán se traduce a menudo por 'alma' o 'mente', etc.
19. Virgilio, *Eneida*; Horacio, *Epístolas*. Madrid, 2008, Ed. Gredos; Ovidio, *Tristes*. Ed. Gredos; Séneca. *Epístolas morales a Lucilio*. Madrid, 1986, Ed Gredos, Libro IV, Ep. 41, p. 257; *Tratados Morales II*, De la providencia. p. 113.
20. A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des grecs et l'évangile*. Paris, 1981, J. Gabalda Et Cie. Éd., p. 199.
21. La polisemia de estos términos dificulta su traducción. Los traductores, al igual que los

- que transcribieron los papiros y pergaminos, tienen marcos de referencia que influyen en la traducción de estas palabras.
22. Ireneo DE LYON, *Contra las herejías*. Libro V, 6.1, dentro del apartado «1.8. Quiénes son los hombres espirituales». La editorial Ciudad Nueva, Madrid, cuenta con una edición crítica de esta obra, de 2022.
 23. Alain DE LIBERA. *Archéologie Du Sujet*, I. Naissance Du Sujet. París, 2007, Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 389-390.
 24. Markus KLEINERT. «Transfiguration in East and West: Religious Differences and Cultural Consequences». *Philosophia*, 31 (2023).
 25. Tomás DE AQUINO. *Summa Teológica. Tractat de l'home*. Qüestió 75. Art. 6.
 26. Ídem, Qüestió 76. Art. 7.
 27. DESCARTES. *Descartes*. Madrid, 2011. Ed. Gredos. Biblioteca Grandes Pensadores, p. 172.
 28. René DESCARTES. *Discurso del método - Meditaciones metafísicas*. Segunda Meditación. Madrid, 42 ed. 2007. Espasa Calpe-Austral, pp. 217, 173 y ss.
 29. René DESCARTES. *Obras*. Biblioteca Grandes Pensadores. Meditaciones metafísicas seguidas de objeciones y respuestas.
 30. Como se indica en la nota a esta frase en la versión francesa (DESCARTES, *Oeuvres Philosophiques*. Vol. II, Ed. Garnier Frères, París, 1967, p. 797). En este texto, 'espíritu' traduce *mens*, y 'alma' a *anima*, ya que, según Descartes, toda la naturaleza del alma está constituida por el pensamiento, y no hay otra alma que la *mens*.
 31. Michel FROMAGET. *Cors, Âme, Esprit. Introduction a l'anthropologie ternaire*. París, 2017, Ed. Almorá, p. 209.
 32. Así lo encontramos en *Antropología en sentido pragmático* de Kant, por ejemplo.
 33. Ludovico GEYMONAT. *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Barcelona, 2006, Ed. Crítica, pp. 548-549.
 34. Ídem.
 35. Ídem. p. 685.
 36. Ya en el siglo XX, Ramón y Cajal, persona religiosa, afirmaba que las neuronas eran «las misteriosas mariposas del alma, cuyo batir de alas quién sabe si esclarecerá algún día el secreto de la vida mental...». Santiago RAMÓN Y CAJAL. *Recuerdos de mi vida*. Tomo II. *Historia de mi labor científica*, Madrid, 1917, Imprenta y Librería de Nicolás Moya, p. 156. El nacimiento de la psicología como disciplina independiente de la filosofía, y su gran desarrollo a lo largo del siglo XX como «ciencia del alma», prosigue la consolidación del marco de referencia de cuerpo y alma, que se convierte en cuerpo y mente.
 37. Sirva de ejemplo la nota del editor de *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre: «el término *espíritu* se traduce por 'mente', que es su sentido más usual en francés, cuando el contexto no exige *esprit*». Jean Paul SARTRE. *El Ser y la Nada*. Traducción de Juan Valmar, Buenos Aires, 1993, Editorial Losada, 9.ª ed., p. 767. Parecido a lo que decía Descartes.
 38. Michel FROMAGET, *Dix essais sur la conception anthropologique «corps, âme, esprit»*. París, 2020, L'Harmattan, p. 31 y 132 y ss.
 39. Jean BOBOC. *La grande Métamorphose. Éléments pour une théo-anthropologie orthodoxe*. París, 2016, Ed. du Cerf, p. 474 y ss.
 40. Edith STEIN. *Obras completas IV*. p. 41 i p. 674.
 41. Karl RAHNER. *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito en santo Tomás de Aquino*. Barcelona, 1961, Ed. Herder. Editado en 1939 y reeditado en 1957.
 42. Karl RAHNER. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Barcelona, 1976, Ed. Herder.
 43. Raimon PANIKKAR. *I-Mística y espiritualidad*, vol.1: *Mística, Plenitud de vida*. Barcelona, 2015, Ed. Herder. Ed. Digital, p. 10.
 44. Raimon PANIKKAR, *Op. cit.*, p. 18.
 45. «La persona humana, creada a imagen de Dios, es un ser a la vez corporal y espiritual [...]. La unidad del alma y del cuerpo es tan profunda que se debe considerar al alma como la "forma" del cuerpo; es decir, gracias al alma espiritual, la materia que integra el cuerpo es un cuerpo humano y viviente; en el hombre, el espíritu y la materia no son dos naturalezas unidas, sino que su unión constituye una única naturaleza [...]. La tradición espiritual de la Iglesia también presenta el corazón en su sentido bíblico de "lo más profundo del ser" "en sus corazones"». *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1992, p. 362, 365, 366, 367, 368.
 46. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Dominum et Vivificantem. Sobre el Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y el mundo*, 1986.

47. FRANCISCO, Carta Encíclica *Dilexit nos. Sobre el amor humano y divino del Corazón de Jesucristo*, 2024, p. 21.
48. Michel FROMAGET. *La vocation spirituelle de l'homme*. 2020, Entremises Ed., p. 84.
49. Luis MARTÍNEZ GUERRERO. «Sentir y gustar internamente. Los *Ejercicios Espirituales* y el lugar de la afectividad en la antropología ignaciana». *Revista de Historia de la Psicología*, 2018, vol. 39(2), 26. Cf. Xavier MELLONI. *La Mistagogía de los Ejercicios*. Bilbao-Santander, 2001. Mensajero-Sal Terrae, p. 90 y ss.
50. Simone WEIL. *A la espera de Dios*. Ed. Trotta, Madrid, 1993, pp. 40-41. Carta en torno al 15 de mayo de 1942.
51. Maria Rosa BUXARRAIS, Marta BURGUET (coords.). *Aprender a ser. Por una pedagogía de la interioridad*. Barcelona, 2016, Ed. Graó, p. 7.
52. «Cuando la obediencia os trajere empleadas en cosas exteriores; entended que, si es en la cocina, entre los pucheros anda el Señor ayudándoos en lo interior y exterior». Teresa de Jesús. *Fundaciones* 5, 8.
53. «Pero la vida Tú nos la has dado para / gastarla; no se la puede economizar / en estéril egoísmo. // Gastar la vida es trabajar por los demás, / aunque no paguen; / hacer un favor al que no va a devolver». («Gastar la vida», en *Oraciones a quemarropa*, de Lluís ESPINAL. Cuaderno EIDES, 92, p. 32).
54. Raimon PANIKKAR. *El agua de la gota. Fragmentos de los diarios*. Barcelona, 2019, Ed. Herder.

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) es un centro de estudios creado en Barcelona el año 1981. Forma parte de la red de centros Fe-Cultura-Justicia de España y de los Centros Sociales Europeos de la Compañía de Jesús. Una de las áreas de trabajo del centro es la Escola Ignasiana d'Espiritualitat (EIDES). Fruto del trabajo de esta área nace la colección de cuadernos EIDES dedicada específicamente a dar a conocer una reflexión actualizada sobre la espiritualidad ignaciana.

Cuadernos EIDES

Últimos títulos

- 99. *De la herida al corazón del mundo*. L. Rius (coord.)
- 100. *Jóvenes y espiritualidad*. G. Andrés (coord.)
- 101. *La espiritualidad ignaciana, hoy*. M. López, J. Melloni
- 102. *El don de educar*. I. Giménez Beüt
- 103. *Comprensión del camino espiritual ignaciano*. A. Ruiz López de Soria
- 104. *Barcelona en la vida de Ignacio de Loyola (1524-1526)*. G. Andrés,
L. Rius, L. Ylla
- 105. *¿Es posible la experiencia espiritual?* L. Ylla

La Fundació Lluís Espinal envia gratuïtament
los cuadernos EIDES. Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Lluïa, 13, 08010 Barcelona
93 317 23 38 • info@fespinal.com
www.cristianismeijusticia.net

También puede descargarlos en:
www.cristianismeijusticia.net/es/eides

