

EL ESPIRITU ENTRE LOS ESPIRITUS DISCERNIMIENTO CRISTIANO DE LA NUEVA RELIGIOSIDAD

Mikel de Viana, S.I.

1. La nueva religiosidad

Cuando se contempla el panorama de la nueva religiosidad—esa floración tan variada de movimientos y sectas— llama la atención la presencia del componente reactivo. En efecto, tengo la impresión de que mucho más que proposiciones sustantivas novedosas y auténtica experiencia religiosa, lo que anima a la nueva religiosidad es una reacción de signo contrario a algunos rasgos de la cultura secularista moderna y, más específicamente, a los signos de una crisis o empobrecimiento de la experiencia religiosa en las religiones históricas institucionalizadas.

1.1 Las ideologías anti-religiosas de la modernidad

Desde los inicios de la edad moderna y especialmente a partir de la Ilustración, en Occidente se desarrollaron ideologías que consideraron al fenómeno religioso como algo caduco y superable culturalmente:

a. El positivismo: al afirmar que lo real y verdadero consiste en los hechos y los datos empíricos, verificables por la experiencia sensible y mensurable, llevaba a la conclusión de que los contenidos de la fe religiosa, referidos a un orden de realidad no experimentable sensiblemente, eran ficciones.

b. El cientificismo: vinculado en su origen al positivismo, sostenía que el único conocimiento verdadero es el de la ciencia. Todo lo que escapa del

control de la ciencia experimental positiva es falso o producto de la ignorancia; ese sería el caso del orden de lo religioso. Tarde o temprano, la ciencia eliminaría el oscurantismo y la ignorancia.

c. El materialismo, en general, y el marxismo en particular, al reconocer realidad y verdad sólo a la materia, y considerar a múltiples manifestaciones humanas —por ejemplo, la inteligencia y la espiritualidad— como epifenómenos de la materia, veía en la religión una superchería, y más particularmente, un engaño ideológico a las masas para propiciar su sumisión.

1.2 La secularización

Paralelamente, y en buena medida como efecto del desarrollo de estas ideologías anti-religiosas, todo el sistema cultural de las sociedades occidentales se vio afectado por el proceso de secularización. La secularización es un proceso por el cual, los diversos ámbitos de la vida humana (concepciones, costumbres, formas de sociedad, incluso cosas y personas) o la totalidad de los mismos dejan de estar determinados por la religión, y se sustraen a su influjo. En pocas palabras, se trata de la emancipación de las realidades profanas de la determinante influencia del orden sagrado, a la que estuvieron sometidas en las sociedades tradicionales.

Conviene tener presente que la revelación bíblica y la fe cristiana portan en sí el germen de una radical secularización. La afirmación de la trascendencia y unicidad de Dios, equivale a la afirmación del carácter no-divino, no-sagrado de toda la realidad creada.

El proceso de secularización puede esquematizarse en tres pares de oposiciones que presentan un polo sagrado —en retraimiento socio-cultural— y otro profano —que gana autonomía—:

a. Fe-ciencia: mientras que en las sociedades tradicionales el orden del conocimiento estaba sometido a la fe religiosa y a la tradición, en las sociedades modernas, el orden del conocimiento pasa a estar prácticamente dominado por la ciencia positiva, que al hacer de la experiencia mensurable y de la razón sus criterios de verdad, desacredita a la fe religiosa y a la tradición como formas de conocimiento.

b. Iglesia-Estado: mientras que en las sociedades tradicionales el orden social estaba prácticamente bajo la tutela de la institución eclesiástica, de quien dependía la legitimación del poder político y buena parte de la normativa social, en las sociedades modernas, la legitimación del poder es atribución de

la misma sociedad y de la razón, al tiempo que el ejercicio del poder político es confiado al Estado, institución autónoma de la Iglesia. La Iglesia pasa a ser una más entre las instituciones de la sociedad, dejando de ser la tutora y garante del orden social.

c. Mundo-más allá: mientras en las sociedades tradicionales los hombres comprendían su existencia como una implicación y continuidad entre el orden temporal del más-acá y el orden trascendente del más-allá, de modo que la vida terrestre en algún sentido era reflejo o proyección de la realidad trascendente, en las sociedades modernas los hombres reconocen autonomía a las «realidades terrestres», que se desenvuelven según una racionalidad inmanente.

El proceso de secularización condujo a la autonomía de las realidades profanas respecto de las sagradas. Desde el punto de vista de la teología cristiana, este proceso no es valorado negativamente, pues en el mensaje cristiano del Nuevo Testamento, la relación entre estos polos no puede describirse ni como predominio de uno sobre el otro, ni como eliminación de uno por el otro, ni como contraposición hostil de uno contra el otro. Lo que se afirma en el Nuevo Testamento es que lo religioso y lo profano son planos distintos que no pueden ponerse el uno en lugar del otro.

1.3 La nueva religiosidad: reacción contra la exacerbación secularista

Pero, si bien el proceso de secularización, en sí mismo, no merece una valoración negativa, el papel jugado por las ideologías anti-religiosas de la modernidad vino a producir en el siglo XX una especie de «desalojo de Dios» de la cultura, que se manifiesta de formas muy diversas:

a. El ateísmo autosuficiente como fenómeno masivo y militante, propagado desde el Estado y desde algunas élites intelectuales.

b. La crítica ideológica indiferenciada de la religión, tanto desde el flanco de los partidos políticos de la izquierda revolucionaria, como desde las ciencias humanas.

c. La práctica idolatría de la ciencia y la tecnología.

d. El establecimiento universal de una cultura hedonista que identifica «felicidad humana» con «bienestar y progreso materiales».

e. En suma, el secularismo de nuestras sociedades —una exacerbación de la secularización, que asume como programa la eliminación de la referencia trascendente en la existencia humana—: asfixiante y violentador de la

experiencia humana, que requiere constitutivamente un sentido que trasciende la existencia limitada y que abra un espacio al sentido del misterio.

La cultura occidental, renegando de sus raíces judeo-cristianas ha terminado desconociendo que hay en el hombre una intrínseca necesidad de sentido, una especie de impulso metafísico originario que le impulsa a buscar y encontrar, más allá de la apariencia superficial provisoria y manipulable de la realidad cotidiana, un espacio definitivo y auténtico en orden al cual definir y diseñar la propia vida.

Los nuevos movimientos religiosos dan la impresión de ser más una respuesta de signo contrario —de protesta, en cierto modo— a estos varios fenómenos de «desalojo de Dios» de la cultura de la modernidad, que una propuesta religiosa original. En este sentido, tienen un trasfondo de rechazo o protesta contra una cultura que en algún momento pretendió erigirse prescindiendo de Dios o rechazándolo.

1.4 La nueva religiosidad: reacción contra las religiones institucionalizadas

Pero además la nueva religiosidad tiene el signo de una reacción específica contra las Iglesias institucionales históricas. Al tiempo que afirma el propio carácter religioso, rechaza las prácticas características de las instituciones religiosas tradicionales, así como cualquier tipo de encuadre institucional que le asemeje con las religiones históricas. Se afirma la experiencia religiosa pero invariablemente des-institucionalizada.

La nueva religiosidad es un fenómeno difícil de definir y delimitar, precisamente porque se presenta como una forma de ver, pensar y actuar, como un «estado o nivel de la conciencia» que se propone cambiar al mundo por la difusión o contagio de sus creencias, pero carece de estructuras organizativas, de representantes autorizados, de jerarquías visibles, de cuerpo doctrinal, de sistemas normativos fijos, y hasta de estilos o modos de vida estables y homogéneos. Se trata más de un fenómeno o corriente social que de un objeto propiamente dicho.

Aunque a las Iglesias les cueste reconocerlo, los nuevos movimientos religiosos están señalando la debilidad de la fe y de la mística, no sólo en la sociedad, sino en las Iglesias y religiones históricas. Los nuevos movimientos religiosos evidencian la presencia de una crisis religiosa en las Iglesias y reaccionan contra la «oferta religiosa» de éstas que, desde el punto de vista de la nueva religiosidad, se concreta en:

a. Dogmas sin experiencia religiosa.

b. Rezos sin oración.

c. Mandamientos y moralismo sin la experiencia gozosa de Dios y de la reconciliación.

d. Institucionalización y ritualismo sin caridad.

Frente a esta supuesta oferta desangelada de las Iglesias, la fortaleza de la nueva religiosidad reside en su oferta de «experiencia religiosa».

2. Mínimos comunes de la nueva religiosidad

De modo, pues, que la nueva religiosidad es una floración de fenómenos y movimientos que tienen en común la pretensión de «dar un sentido» trascendente a la existencia individual mediante la «experiencia religiosa». No es fácil trazar un cuadro sintético de los contenidos de la nueva religiosidad. Su naturaleza anti-institucional le da un carácter «salvaje»: no hay un cuerpo de creencias establecido, ni voceros acreditados, ni criterios de validación de las afirmaciones. Por el contrario, hay una explícita exaltación de la experiencia subjetiva incontrastable. Dejando de lado las particularidades de las diversas corrientes, los rasgos comunes más relevantes de la nueva religiosidad, creo que pueden resumirse en los siguientes:

a. Dios es la energía cósmica originaria, origen y meta de todo lo existente, vida del universo. Dios no es un ser personal. La noción de un Dios personal es, a juicio de la nueva religiosidad, una idea condicionada históricamente: en el pasado, la humanidad en su conjunto estuvo atada a modos de pensar rudimentarios y primitivos, niveles de conciencia inferiores, en los que la corriente universal de la vida —lo divino— no pudo ser pensada más que antropomórficamente. Los militantes de la nueva religiosidad se ven impelidos a pensar toda la realidad como una unidad ecológica totalizada en la corriente vital. Esa unidad ecológica totalizada es la energía de la vida y del ser, lo divino.

b. Todo lo que existe constituye una unidad: el universo entero es el ser divino, esa energía cósmica que se manifiesta de múltiples formas. La divinidad es todo y todo es divino. La heterogeneidad y variedad que percibimos es sólo la apariencia superficial que esconde la unidad profunda de esa energía vital cósmica, divina, de la que todo procede, en la que todo participa y a la que todo se dirige. En realidad no hay criterios objetivos para distinguir «grados del ser», todo lo que existe es un solo ser, la energía cósmica divina.

o. Diferencia esencial, por la cual cada elemento —microcosmos— está necesariamente contenido en el todo unificado —macrocosmos— y el todo está presente en cada elemento, por pequeño que sea. De este modo, entre el todo y cada parte se da un flujo sin solución de continuidad.

d. Exaltación de lo puramente natural, al punto de proponerse la sintonía y la identificación mística con el cosmos. El cosmos es un ser viviente en evolución hacia la plena conciencia de sí mismo, del que los hombres y todos los entes forman parte. Mientras el cosmos está en evolución hacia la plena transparencia de la conciencia divina, la energía cósmica se manifiesta de innumerables maneras, dando lugar a la diversidad de seres que vemos. Lo material y lo espiritual, lo vivo y lo aparentemente inerte, son formas de manifestación de diferente perfección de la única energía cósmica viviente. Cualquier objeto es energía y puede comunicarla.

e. Todo lo que sucede, ya sea en la vida de los hombres —nacimiento, muerte, enfermedades, éxito social, enamoramiento, sentimientos de cualquier signo...—, ya sea en el cosmos, son procesos energéticos: descompensaciones y reequilibrios energéticos.

f. Jesús de Nazaret es una figura histórica de especial interés: un maestro espiritual que alcanzó el más alto nivel de conciencia, la Iluminación, al comprender su identidad con lo divino, esa unidad totalizada que es el trasfondo verdadero de la realidad. La expresión «Cristo» no designa a un persona específica, sino a un «estado de conciencia» de superior iluminación. Cualquier hombre puede llegar a ser «Cristo» si despierta el poder divino escondido en su mente y en su espíritu.

g. Toda limitación o determinación objetiva queda superada dinámicamente mediante categorías que se refieren a experiencia interna subjetiva, que se relacionan e interpenetran elásticamente, difuminando sus límites.

h. La nueva religiosidad se nutre de la astrología, a la que considera una verdadera ciencia. El movimiento de los astros determinaría o al menos afectaría tendencialmente la historia del mundo y la vida de los individuos.

i. La convicción de que las religiones históricas y las Iglesias institucionales, son caminos de iluminación, igualmente válidos, que afirman lo mismo, pero que han fracasado en su misión de elevar a la humanidad a más altos niveles de conciencia. Han acompañado a la humanidad en el pasado, durante estadios primitivos de la conciencia, pero en la actualidad están superadas. Todas las religiones, sin saberlo, se refieren a la misma divinidad cósmica.

El cristianismo no representa más que una fase del desarrollo de la conciencia de la humanidad en su camino hacia la iluminación. Estaría asociado a la «Era de Piscis», período de guerras y divisiones, que antecede a la «Era de Acuario»,¹ que estaría por iniciarse en el próximo siglo. Con la «Era de Acuario» se produciría una profunda transformación de la vida de la humanidad, una única ciencia superaría a las caducas religiones.

j. Siguiendo el principio de que la energía cósmica divina lo es todo, y todo es manifestación de la energía cósmica divina, los hombres son manifestaciones de la divinidad. Por eso, «dios está dentro»: el hombre no debe buscar a Dios fuera de sí mismo, como si fuera algo o alguien distinto a él mismo, sino alcanzar la Iluminación, la plena conciencia de su ser divino. Debe descubrir o tomar conciencia del poder divino que tiene en su mente, gracias al cual lo puede todo. Él es dios.

k. No existen el bien ni el mal morales. El mal es sólo falta de conciencia. Toda experiencia es un aprendizaje y un paso hacia la iluminación.

l. El reflejo o manifestación de la energía cósmica en el hombre es su conciencia, su mente: es su participación en la divinidad y su verdadero ser. El cuerpo es sólo apariencia e instrumento para la mente. La conciencia —chispa divina— es inmortal; sobrevive al cuerpo y reencarna sucesivamente en distintos cuerpos y diversas épocas. La sucesión de reencarnaciones se prolonga mientras el hombre no logra liberarse del «karma» de su inconsciencia. Cuando el hombre alcanza el más elevado nivel de conciencia, la Iluminación, es decir, cuando se sabe parte y manifestación de la energía cósmica divina, se disuelve en ella alcanzando la plenitud del ser.

m. Hay maestros espirituales que han alcanzado la iluminación e instruyen a los hombres en el camino de la conciencia.

n. El destino de cada hombre, y el camino de la perfección de la humanidad, conduce a integrarse e identificarse definitivamente en la totalidad cósmica, en la energía divina. Esa es la transformación de la humanidad que alienta la nueva religiosidad. En el plano de los individuos, esa transformación se produce por la elevación de la conciencia mediante terapias, técnicas psico-espirituales.

3. El discernimiento cristiano

Como he indicado, la fortaleza mayor de la nueva religiosidad es su oferta de «experiencia». Correspondientemente, la acusación central lanzada contra

el cristianismo en general y contra la Iglesia católica en particular es la del vacío de experiencia religiosa en sus manifestaciones. Semejante acusación no debería ser desdeñada, sino dar lugar a una seria revisión. Pero queda en pie el problema fundamental: la «experiencia», lo «experimentado», está provisto de una enorme carga persuasiva; parece indudable e inmediatamente validado; y sin embargo, la experiencia nos dice que no toda experiencia identificada como «religiosa» es auténtica. El problema que apunto es el de la autenticidad de la experiencia religiosa en la nueva religiosidad, en otras palabras, ¿la «experiencia» que ofrece la nueva religiosidad, es auténtica experiencia religiosa, es experiencia del Dios que nos salva?, ¿se trata de un encuentro con el Espíritu Santo o más bien con otros espíritus?

3.1 El problema de la autenticidad de la experiencia místico-religiosa: la necesidad del discernimiento

Sin lugar a dudas, entre los seguidores de la nueva religiosidad hay experiencias espirituales y con frecuencia experiencias místicas. Sin embargo, no cualquier experiencia místico-religiosa es auténtica experiencia de Dios, ni responde a la voluntad de Dios.

a. Sabemos que experiencias interiores que en sí mismas son prácticamente indiferenciables, pueden tener origen y consecuencias totalmente opuestas, y sólo el discernimiento podría establecerlo. Al efecto, San Pablo recordaba a los corintios que «en efecto, la tristeza según Dios produce firme arrepentimiento para la salvación; mas la tristeza del mundo produce la muerte» (2 Cor 7, 10).

b. Nuestra vitalidad existencial y nuestra interioridad son complejas; están constituidas por pensamientos, sentimientos, emociones, impulsos, actividades que emergen en el curso de nuestras relaciones con las cosas, con los demás, con nosotros mismos y con Dios. No se trata de una realidad estática. El discernimiento constituye una actitud y una actividad que ayuda a poner en la interioridad personal, que de otro modo —sin discernimiento— puede terminar siendo caótica.

c. La voluntad de Dios no se impone necesaria o inevitablemente a la voluntad y libertad humanas. Y tampoco la voluntad de Dios se reduce a ningún sistema de normas o reglas —por más sagrado que éste sea— ni está formulada categorialmente de una vez para siempre. En realidad, hay que decir que la voluntad de Dios es «dialogal» en el sentido de que se busca y se le encuentra en el diálogo con las situaciones concretas. Y la lectura o

interpretación acertada de las situaciones concretas no sólo es decisiva, sino que es imprevisible. Por este motivo, el discernimiento es imprescindible.

d. La voluntad de Dios no es, normalmente, evidente ni se muestra a la conciencia inmediatamente. Puede permanecer oculta tras el follaje de las múltiples posibilidades abiertas a la libertad, y sólo el atento discernimiento puede hacer que emerja.

e. El hombre religioso puede —y frecuentemente lo hace— autoengañarse al tomar su propio espíritu como espíritu de Dios, su propia voluntad como voluntad de Dios. El narcisismo, el egoísmo, en definitiva, la propia pecaminosidad pueden oscurecer la conciencia. El drama del autoengaño consiste en que las personas tienen la impresión, mejor, están convencidas de vivir según la voluntad de Dios, cuando en realidad son prisioneras del laberinto de su propio narcisismo autocomplaciente. Por este motivo es necesario el discernimiento y además es preciso que las instancias de discernimiento no sean meramente subjetivas, impidiendo de este modo la autovalidación narcisística: las posibilidades de autoengaño son tan grandes que la validación de la experiencia no puede quedar confiada a la mera subjetividad.

f. La multiseccular tradición cristiana del discernimiento sabe que el espíritu del hombre es una especie de campo de batalla en el que se enfrentan las inspiraciones provenientes de Dios, las desviaciones provocadas por el espíritu tentador y los impulsos y deseos del hombre.² Es vital en la vida espiritual poder distinguir si una determinada inspiración procede del Espíritu Santo o del espíritu del mal. La urgencia y fundamentalidad del discernimiento es todavía más patente si se tiene presente que normalmente el hombre religioso no es tentado groseramente por impulsos hacia el mal evidente, sino que como recordaba San Pablo a los corintios, previniéndoles contra los falsos apóstoles: «no hay por qué extrañarse; si Satanás se disfraza de mensajero de la luz, no es mucho que también sus agentes se disfracen de agentes de la honradez; su final corresponderá a sus obras» (2 Cor 11, 15).

Todos estos aspectos indican claramente la necesidad de discernir la autenticidad de la experiencia místico-religiosa ofrecida por la nueva religiosidad y, concretamente, remiten a la búsqueda de criterios para discernir la autenticidad de esa experiencia. Esta tarea se nos impone desde que la nueva religiosidad se presenta ofreciendo un tipo de experiencia trascendente —transpersonal, cósmica, etc.— y religiosa —de encuentro con la realidad última y definitiva, Dios—.

En la tradición cristiana, el discernimiento ha sido comprendido de dos modos diversos que, sin embargo, en muchos maestros espirituales suelen presentarse combinados, sin distinguirse netamente, y con frecuencia se confunden:

a. El primer modo de comprensión del discernimiento podría llamarse «bíblico-dogmático» y consiste en la contrastación del contenido de la experiencia religiosa en términos de su fidelidad o ruptura con la revelación bíblica y la fe de la Iglesia.

b. El segundo modo de comprensión del discernimiento, que puede denominarse «ascético-espiritual», consiste, en cambio, en determinar el origen de las «mociones» interiores, es decir, los movimientos, agitaciones, inclinaciones, tendencias o los impulsos experimentados interiormente como «venidos de fuera» de la persona, anteriores a los actos de la libertad, que inclinan a toda la persona, pero especialmente a su afectividad-emoividad, en una dirección determinada. En la literatura ascética tradicional, esas «mociones» suelen llamarse también «afecciones» y «espíritus», significando tanto el mismo movimiento interior —«afectado» tanto en el sentido de «influido» como en el de «cargado emocional y afectivamente»—; como su origen, el Espíritu Santo o el espíritu tentador.³

Nuestro trabajo se concentrará ahora en la tarea de exponer los criterios de discernimiento «bíblico-dogmático» para determinar la autenticidad religiosa de la experiencia místico-religiosa ofrecida por la nueva religiosidad.

Sólo de pasada e indirectamente haré referencia al discernimiento «ascético-espiritual», y ésto por dos motivos. Primero, porque semejante discernimiento encuentra su lugar propio de aplicación en el proceso de clarificación del origen de las mociones interiores que se producen en el alma de un sujeto en particular, y ha sido suficientemente desarrollado en el libro de los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola y en la tradición espiritual que allí encuentra sus fuentes; lo que aquí nos interesa más directamente es el discernimiento cristiano de la corriente místico-religiosa de la nueva religiosidad. Segundo motivo, porque el discernimiento bíblico-dogmático es presupuesto del discernimiento ascético-espiritual, pues éste no tendría lugar fuera de los marcos de la fe cristiana: la verdadera experiencia místico-religiosa «se concibe sólo dentro del marco normal de la gracia y de la fe».⁴

La aplicación de estos criterios de discernimiento bíblico-dogmático permitirá determinar al menos dos cosas: si la experiencia místico-religiosa

ofrecida por la nueva religiosidad es auténticamente religiosa, es decir, si es una experiencia del Dios trascendente, Misterio absoluto; y si la experiencia místico-religiosa ofrecida por la nueva religiosidad es una experiencia cristiana.

4. Criterios de discernimiento bíblico-dogmático de la experiencia místico-religiosa de la nueva religiosidad

A pesar de que la nueva religiosidad se presenta como una corriente sincrética de múltiples aspectos —psicología, metafísica, astrología, religión, etc.— la tarea de formular criterios de discernimiento de la experiencia místico-religiosa que ofrece no puede ser menos que teológica. Lo que está en juego en la nueva religiosidad es Dios mismo y la salvación definitiva del hombre; quién es Dios y quién es el hombre; cómo se encuentran y si ese encuentro es definitivamente plenificador del hombre.

4.1 El sujeto de la experiencia

Los contenidos de la nueva religiosidad se ofrecen como el resultado de una experiencia de interiorización personal. Al efecto se propone un amplio abanico de ejercitaciones psicológicas y meditativas que dan acceso a la experiencia místico-religiosa. Esta experiencia es presentada como vía de acceso a la autoconciencia: según la nueva religiosidad, el hombre alcanza su plenitud mediante el acceso a nuevos y más elevados niveles de conciencia de sí mismo, de progresiva iluminación.

¿Cuál es el resultado de ese proceso de autoconciencia e iluminación? El resultado es un hombre convencido de su infinitud y perfección, que se ha apropiado de la condición trascendente que es propia de Dios, y que en consecuencia afirma que él es dios. El hombre se siente integrado, identificado, disuelto en la totalidad de la energía cósmica divinizada, desde la que los eventos particulares, las historias personales pierden relevancia. La identidad personal se pierde en la corriente energética cósmica.

Una consecuencia es la pérdida del sentido del mal moral y personal: no hay nada parecido al pecado personal, lo que suele llamarse mal o pecado es sólo una especie de lastre cósmico que retrasa la identificación con el todo.

Esta convicción de plenitud y trascendencia es inmune a cualquier contrastación: fuera de esa autoconciencia no hay ningún otro parámetro de referencia que de algún modo pueda cuestionar la consistencia de semejante pretensión. Cualquier argumentación racional que pone en duda el contenido

de esa experiencia es descalificada por los mentores de la nueva religiosidad como producto de conciencias condicionadas por esquemas culturales y religiosos superados, y alejados de la iluminación.

Pero la experiencia milenaria de la mística religiosa, ya sea de occidente —tanto cristiana como extra-cristiana—, ya sea del oriente, va por otro camino. El camino místico es siempre un camino de interiorización una de cuyas consecuencias es una aguda conciencia del «yo». El viaje a las profundidades del ser del hombre, que se produce y se revela en el encuentro íntimo con el Misterio absoluto, es la experiencia de la total alteridad del hombre respecto a Dios: una alteridad que si bien es redimida en el amor incondicional del encuentro, no pierde las trazas de su creaturidad y dependencia ontológica.

Todas las tradiciones místico-religiosas concuerdan en que el resultado del proceso de interiorización es un hombre radicalmente consciente de la propia debilidad, limitación, ignorancia y pecado. Lejos de emerger de la experiencia mística un hombre autosuficiente y autocomplacido de la propia grandeza y divinización, el místico es el más agudamente consciente de su necesidad de sustento-fundamento y misericordia-perdón. Lejos de posesionarse de la condición trascendente propia de Dios —nunca se disolverá en la divinidad—, el místico verdadero tiene la vivencia de la propia dependencia existencial de un Dios infinitamente mayor que él mismo⁵, y de la necesidad de ser salvado de su culpa.

Nadie como el místico experimenta la amorosa cercanía de Dios, y sin embargo, ninguno como él sabe del drama de su debilidad existencial y de la herida que el pecado ha infringido a su ser. Es exacta la siguiente afirmación: cuanto mayor es la cercanía de Dios experimentada, mayor es la conciencia del abismo que de Él nos separa.

He aquí un primer criterio de discernimiento cristiano: Una experiencia místico-religiosa que no agudiza la conciencia de la precariedad ontológica y moral del sujeto de la experiencia y, consecuentemente, que no impulse a buscar el propio fundamento en un Dios mayor y a orientar radicalmente la existencia hacia ese Dios-Otro, si no es falsa, al menos es superficialmente frívola.

4.2 *El cosmos*

La visión del cosmos, del mundo, que tiene la nueva religiosidad, también procede de la experiencia místico-religiosa. El cosmos es claramente

contenido de esa experiencia. Los seguidores de la nueva religiosidad afirman que en su proceso de interiorización y de iluminación o elevación del nivel de conciencia, descubren que toda la realidad está unificada y les es dada inmediatamente, experimentándose como plenamente integrados al todo cósmico. De hecho, esa totalidad cósmica, que en su unidad es llamada energía, se identifica con la divinidad. En este aspecto de la experiencia, además, se visualiza la dialéctica macro-microcosmos: al experimentar la identidad o fusión con la totalidad cósmica, el macrocosmos aparece como contenido en el microcosmos, al tiempo que el microcosmos humano se experimenta como totalidad macrocósmica.

De esta experiencia, precisamente, procede la idea de que dios es todo y todo es dios; y en la medida que se experimente la unidad o fusión con el todo, se llega a afirmar la identidad con dios: «yo soy todo, todo es dios, yo soy dios».

Este hecho, la unificación o identificación del sujeto con la realidad cósmica totalizada es una experiencia típica de la mística natural. Al efecto, afirma Kent Wilbert, «El núcleo de la experiencia mística puede describirse de forma aproximada (si bien un tanto poética) como sigue: en la conciencia mística se aprehende directa e inmediatamente la realidad, es decir, sin ningún tipo de mediación, ni de elaboración simbólica, conceptualización o abstracción alguna. El sujeto y el objeto se unifican en un acto fuera del espacio y del tiempo, que trasciende todas las formas posibles de mediación. Todos los místicos hablan universalmente de contactar la realidad en su mismidad, en su entidad, en su taleidad, sin ninguna clase de intermediarios, más allá de los símbolos, los nombres, los pensamientos o las imágenes".⁶

Hay en la nueva religiosidad una búsqueda de unificación total de la persona con el cosmos en la propia subjetividad, al tiempo que la incontrolable variedad de los fenómenos cósmicos quedan desdibujados es su especificidad para también unificarse en la subjetividad.

Convendría tener presente que la multiplicidad de la realidad no es una ficción, sino sustantiva. Lo que tenemos delante es el problema de lo uno y lo múltiple, tan viejo como la reflexión filosófica. Ahora bien, una imagen unificada del cosmos no hace justicia a la realidad; en el fondo es una proyección sobre la realidad cósmica de un modelo simplificado construido en la conciencia subjetiva.⁷

En las expresiones de la nueva religiosidad detecto un segundo orden de dificultades. De nuevo, la acertada formulación del problema la encuentro en los escritos de Karl Rahner: «Tal vez se identifica demasiado apresuradamente

una posible experiencia “mística” de la unidad entre el sujeto y el “*mundo*” con una experiencia de la unidad entre el sujeto místico y Dios». ⁸ En otras palabras: es perfectamente posible una experiencia mística cuyo “objeto” no sea Dios sino el mundo, el cosmos. Evidentemente —y éste es un rasgo común a toda experiencia mística—, se trataría de una experiencia de aprehensión inmediata del objeto por parte del sujeto, y de unificación con él; además una experiencia trascendente en el sentido de que el sujeto no podría ubicarla en espacio ni tiempo determinados... pero sin embargo, esta experiencia mística no es experiencia sobrenatural, es decir, no es encuentro con Dios, ni es portadora de la gracia por la que el hombre vive la amistad con el Dios personal.

Lo que estamos afirmando es la posibilidad de experiencias místicas naturales trascendentes (fuera del tiempo y el espacio), que sin embargo no son experiencias del Dios trascendente. Esto significa, que no son experiencias de mística sobrenatural y, consecuentemente, no les conviene el apelativo de “religiosas”. En rigor, estas experiencias místicas naturales son experiencias de la trascendencia del yo, no experiencias de Dios. Se trata de experiencias que coinciden con la plena conciencia del propio cuerpo, con el vacío intelectual y emocional de la conciencia después de prolongadas sesiones de meditación, con la concentración meditativa... y adoptan dos formas:

a. La experiencia de la prolongación infinita del propio cuerpo, es decir, se experimenta el propio cuerpo como una realidad unitaria de dimensiones infinitas, como llenándolo todo; se trata de la unificación del yo consigo mismo.

b. La experiencia de unificación con la totalidad cósmica; es decir, se experimenta la fusión-identificación del propio ser con toda la realidad del mundo.

La experiencia de unificación con el cosmos que constituye un contenido central de la mística de la nueva religiosidad, describe bastante bien estas experiencias de mística natural trascendente. La dificultad la encuentro en la pretensión de que semejante experiencia sea «experiencia de Dios». En realidad, se trata de experiencia del «yo», de su necesidad y posibilidad de trascenderse, y creo que debería ser interpretada como invitación al encuentro con el Dios personal que no es idéntico al cosmos, sino mayor que el cosmos y trascendente respecto al cosmos. Pretender que la experiencia de unificación trascendente con el cosmos, es una experiencia sobrenatural, es decir, es experimentar inmediata y unitivamente a Dios, equivale a disolver —rebajando— a Dios en la realidad del mundo, y eso se llama panteísmo.

La mística cristiana no se desentiende del mundo, sino que lo asume disponiéndolo en el orden de la creación y la redención. En efecto, «Cristo, en su amor, redimió junto con la humanidad a toda la creación. Por eso la experiencia mística cristiana no consiste propiamente en una negación del mundo ni en el encuentro con el todo infinito, sino en un asumir el mundo en el encuentro amoroso con el Dios personal».⁹

La única experiencia mística que puede acreditarse como religiosa y sobrenatural es «el encuentro interior unitivo de un hombre con la infinitud divina que fundamenta tanto a él como a todo ente, y que en la mística cristiana, judaica e islámica no es otra cosa que el Dios personal».¹⁰

He aquí un segundo criterio de discernimiento cristiano: una experiencia mística que tiene como objeto al cosmos, con el que el sujeto se unifica —ya sea por extensión ilimitada del propio ser, ya sea por identificación con la totalidad cósmica—, no es una experiencia mística sobrenatural-religiosa, aunque sí sea natural-trascendente: se trata de la experiencia de ilimitada extensión del yo. Pretender que semejante experiencia mística es experiencia religiosa, es decir, experiencia de Dios, equivale a colocar la experiencia de la unidad cósmica en lugar del Dios trascendente, y eso es simple panteísmo.

4.3 *Dios*

La nueva religiosidad afirma que todo lo que existe constituye una unidad; que el universo entero es el ser divino, la energía cósmica que se manifiesta de múltiples formas. Los hombres son manifestaciones de la divinidad. Por eso, dicen los seguidores de la nueva religiosidad que «dios está dentro»: el hombre no debe buscar a Dios fuera de sí mismo, como si fuera algo o alguien distinto a él mismo, sino tomar conciencia del poder divino que tiene en su mente: él es dios.

Tal vez aquí es donde se nos plantea la dificultad más profunda: el problema de la total alteridad divina respecto a la criatura. Otro texto de Karl Rahner puede ser clarificador: «Una teología de la mística debería clarificar como primer problema fundamental el siguiente: ¿en qué relación está el místico con lo que él experimenta como lo que le es dado en “cercanía absoluta”? De hecho, sí, y en la medida en que en la experiencia mística el sujeto “místico” no sólo se encuentra directamente a sí mismo a través de los objetos categoriales de la vida cotidiana, sino que encuentra el “misterio” puro y simple, la realidad por excelencia, Dios (o como quiera que se llame a ese algo que no es en inicio idéntico con el sujeto místico), la identidad y la diferencia en esta experiencia, se convierten en el problema. De otro modo no

se puede hablar de mística religiosa». ¹¹

¿En qué relación está el sujeto con lo que él experimenta? En la mística de la nueva religiosidad, sin lugar a dudas, en relación de identidad fusional. La diferencia y la alteridad entre Dios y el hombre, Creador y criatura, ha desaparecido.

Hay en la nueva religiosidad una constante búsqueda de la unidad y de la totalidad, que es eco de un impulso connatural del hombre que le lleva a identificarse y disolverse en el todo unificado. Se trata de un impulso “elemental, primitivo”, que perdura en el inconsciente, pero que requiere ser al menos moderado para alcanzar la madurez humana y religiosa.

Lo que estoy afirmando es que en la mística de la nueva religiosidad se ofrece la imagen de un dios indiferenciado, fusional, disolvente respecto al hombre. Dios aparece como el océano impersonal en el que las gotas de las existencias humanas van a fundirse. Debemos al psicoanálisis el más agudo análisis de semejante impulso a la unión, a la fusión.

Lo que somos o hemos llegado a ser en la adultez, es el producto de un proceso en el que las primeras relaciones afectivas, parentales, en la familia, sientan las bases estructurales. Nuestra imagen «natural» de Dios, surge en esas relaciones primeras, y parece tener tres fuentes primordiales:

- a. El primer desarrollo narcisista del yo al inicio de la estructuración de la personalidad.
- b. Muy relacionado con lo anterior, la relación establecida con la madre.
- c. Finalmente, la relación establecida con el padre.

Los padres son los primeros dioses del hombre. Ellos son objeto de una especie de divinización a través de la proyección que sobre ellos hace el niño, de sus sentimientos de omnipotencia.

4.3.1 El Dios del narcisismo ilimitado

Un primer estadio en la vida del niño se caracteriza por la unión simbiótica y difusa con toda la realidad circundante en la que vive el recién nacido: para el bebé, él es todo y todo es él. Es un período que ha sido llamado de «narcisismo primario»: el niño se experimenta como centro del universo, con el que se identifica sin diferenciación en una sensación oceánica de plenitud. Es una experiencia de omnipotencia narcisista. En ese estadio, el niño carece de identidad, está como disuelto plácidamente en la realidad (él es fuente de la propia felicidad).

En la descripción del narcisismo primario no es difícil reconocer la resonancia de la descripción que la nueva religiosidad hace de la experiencia mística como unificación cósmica. Tengo la impresión de que la experiencia mística que describe la nueva religiosidad, en muchos aspectos, es precisamente la experiencia del dios del narcisismo ilimitado: una experiencia humana y religiosamente infantil.

4.3.2 *El Dios de la fusión maternal*

Desde el estadio de indiferenciación respecto a la realidad, el recién nacido evoluciona hacia el reconocimiento de la figura materna como entidad aparte a la que está unido simbióticamente, y que está confusamente ligada a la satisfacción de las necesidades infantiles. El horizonte de la realidad será entonces la madre. La realidad ya no la identifica consigo mismo, sino que delante tiene un «otro», enormemente idealizado por la proyección del narcisismo omnipotente original, que es la pura ocasión para la satisfacción de las necesidades y deseos propios. Las necesidades y deseos son ilimitados, pero encuentran su satisfacción en la madre.

Esa relación madre-hijo es fundamental para el desarrollo de la confianza básica de una personalidad: confianza en sí mismo, en la vida y ante los demás.

En esta etapa, la relación fusional y placentera con la madre anticipa o prefigura la totalidad de lo sagrado. Se fragua el dios de la fusión maternal. En el hombre permanecerá un deseo incumplido de fusión con el «Otro» que será el motor de la experiencia religiosa: el deseo de un Todo trascendente que es Dios, encuentra en la aspiración a la totalidad materna la experiencia que le sirve de base.

De perpetuarse esta etapa, la divinidad podría ser una ilusoria derivación del deseo infantil. Dios sería una construcción en el terreno de lo ilusorio: la creencia en un dios padre/madre/energía generoso(a) que da seguridad y protección, aparta los miedos, compensa las privaciones, atiende en las necesidades y sobre todo, elimina la fatalidad del límite definitivo, asegurando la inmortalidad.

Pero del mismo modo, esa experiencia persiste registrada en el inconsciente y será el motor de cualquier encuentro interhumano posterior.

Las limitaciones del ser personal del hombre hacen que se sienta, como un niño, constantemente amenazado y ansioso de protección. De la indigencia surge el deseo de seguridad, que manifestado de múltiples formas, culmina en

el ansia de inmortalidad. El hombre proyecta más allá de la realidad un espacio trascendente, un cielo o un dios maternal, que garantiza su seguridad al mismo tiempo que satisface sus deseos. Todo gira en torno a ese dios maternal creado-proyectado, que posee todo el poder y que satisface los deseos, pero que en realidad no es otra cosa que la mera proyección de la figura materna terrena, que simboliza protección, seguridad y complacencia.

El dios protector, complaciente y materno, surge del desamparo que experimenta el hombre adulto ante la vida, reactivando aquella situación infantil en la que el niño se vio indefenso, y fue salvado por aquel poder excepcional que fue su madre. Los padres son los primeros dioses. Sólo cuando el niño deja de ser tal, descubre el rostro débil y humano de sus padres, que se derrumban como ídolos de barro y dejan paso a otros dioses ilusorios de suprema bondad, sabiduría y poder. Ante estos dioses surge la expresión de suplica y espera ayuda.

4.3.3 El Dios de la omnipotencia paterna

La primitiva situación infantil de simbiosis con la madre debería ser superada permitiendo que el individuo se perciba como alguien separado de la madre. Sólo así será posible más adelante un yo autónomo y con la capacidad de establecer relaciones con un tú, independiente y libre. Esa ruptura o separación respecto a la madre es cumplida por la figura paterna: separa de la madre y pone ante el mundo, ante la dura realidad. Sólo por la intervención separadora del padre se produce la transformación del deseo fusional.

La figura paterna aparece como símbolo de una ley que hay que asumir para llegar a ser realmente humano: la ley del límite de la aspiración insaciable del deseo, que ahora se estrella contra la dura realidad. Al mismo tiempo, el padre se convertirá en modelo del camino que será necesario seguir para alcanzar la felicidad. En esta etapa el individuo ha de abandonar tanto la ficción de omnipotencia como la pretensión de los deseos sin límites. La omnipotencia perdida, es ahora proyectada en la figura idealizada de un padre que todo lo sabe y todo lo puede.

No es el caso de extendernos. Baste indicar que la madurez del sujeto adulto y autónomo implica la superación de la etapa fusional, y que en esa superación es de cardinal importancia el rol paterno.

El niño reconoce en su padre la encarnación de la bondad y la justicia. Esta imagen que persiste en el inconsciente, se purifica con el tiempo hasta objetivarse en Dios como modelo de perfección y grandeza. De esta manera

el complejo paterno se encuentra a la base de la actitud religiosa. «El Dios justo y poderoso y la naturaleza bondadosa se nos presentan como sublimaciones grandiosas del padre y de la madre; mejor dicho, como reviviscencias y reconstrucciones de las primeras percepciones de la infancia».¹²

4.3.4 *La energía cósmica divinizada*

La experiencia mística religiosa, como ya he explicado, otorga al místico simultáneamente la amorosa cercanía de Dios, y la vivencia del drama de su debilidad existencial y de la herida que el pecado ha infringido a su ser. Entre Dios y el hombre, Creador y criatura, hay un abismo ontológico; hay una diferencia radical que no desaparece ni siquiera «en la más sublime entrega de la gracia». Ciertamente, el encuentro místico con Dios es un encuentro amoroso y el amor es recíproca entrega, pero sin disolución. Por eso, tal vez, «la desaparición del aislamiento particular egoísta, presente en un amor radical hacia el Dios que se entrega a sí mismo, místicamente experimentado, puede conducir en la reflexión sucesiva a creer erróneamente en la cesación pura y simple del sujeto finito».¹³ En otras palabras, sería un error creer que la finitud del hombre creado se disuelve, se supera, o se elimina en el encuentro místico o a partir del mismo.

En la mística religiosa sobrenatural hay encuentro amoroso, pero nunca fusión. La vivencia y posterior tematización de un encuentro místico fusional, como afirma y propone la nueva religiosidad, no es un encuentro con Dios, sino con una imagen infantil de la divinidad.

Encuentro entonces el tercer criterio de discernimiento cristiano: Una experiencia mística que desemboca en la unificación, disolución o fusión en Dios por parte del sujeto de la experiencia, no es tal experiencia, sino la proyección de deseos infantiles y la construcción ilusoria de un dios autocomplaciente.

4.3.5 *El Dios personal*

Pero la experiencia de fusionalidad sólo es posible por la destrucción previa del Dios Personal. En efecto, las personas no se fusionan; si lo hicieran perderían la identidad personal, la libertad, la voluntad, la dignidad.

Es una insensatez imaginar que Dios, a quien los hombres se dirigen como a su fin —incluso los seguidores de la nueva religiosidad—, pueda «tener menos ser», pueda ser “menos” ontológica y metafísicamente, que los

hombres. Si los hombres somos personas, lo menos que puede ser Dios es persona. Una cosa, un objeto, una energía no son personas.

La experiencia místico religiosa es una relación interpersonal. Si en algún momento el lenguaje lleva a insistir en el aspecto unitivo —en la unión entre Dios y la criatura—, no es porque haya fusión o despersonalización, sino porque desde la radical diferencia de ser entre Dios y el hombre, sin embargo la entrega de Dios es gracia es radical, sobreabundante. Siendo Dios absoluto, encontrarse inmediatamente con Él significa que él se entrega absolutamente, como ninguna persona limitada podría hacer. Y en esa relación que se produce en la experiencia mística, la criatura no es debilitada, sino que es confirmada en su autonomía y libertad personales, mientras que el Tú de Dios es conscientemente afirmado como el Totalmente Otro. Nada de confusión, nada de fusión.

Semejante relación no es posible más que entre personas. No es una relación entre un sujeto y un objeto, como supone la nueva religiosidad; sino necesariamente la relación entre dos sujetos personales. La analogía más próxima es la que encontramos en el amor interhumano, donde la unidad de los amantes no elimina su dualidad, sino que la requiere y la afirma.

La revelación y la experiencia de los santos no admiten dudas: la experiencia místico-religiosa es una relación de íntima entrega de Dios al hombre, que no puede ser disuelta en una unidad impersonal.

El cuarto criterio sería el siguiente: En la experiencia mística sobrenatural no se plantea una relación sujeto-objeto, sino una relación entre sujetos: el hombre que se abre a la gracia y Dios que se entrega sin mediaciones. No es auténtica experiencia mística sobrenatural aquella en la que el hombre se trasciende y se encuentra con un objeto impersonal, con una cosa, con una energía, aunque la subjetivice.

4.4 Jesucristo

La nueva religiosidad afirma que Jesús es uno entre los iluminados de la historia, de modo que no le corresponde ninguna misión salvífica definitiva. Evidentemente, esta afirmación es incompatible con la fe cristiana y falsifica la instancia última de la redención. Tengo la impresión de que la afirmación panteísta y fusional de la relación con la energía cósmica divina, simplemente desaloja la posibilidad de aceptar a Jesucristo como salvador.

La mística sobrenatural cristiana es la experiencia del Dios revelado en Jesucristo, del Dios de la Trinidad. Esto significa, entre otras muchas cosas,

mediada por la persona de Jesucristo, y se cifra en el Espíritu derramado en nuestros corazones. Jesucristo es la gracia entregada: en Él, Dios, el Misterio inalcanzable, el totalmente otro respecto a la creación, se «abajó» tomando nuestra condición, poniéndose a nuestro alcance. De modo que el encuentro entre Dios y el hombre no se da más que por la mediación del Señor Jesucristo: «... la mística, por soberbia espiritual, puede convertirse en tentación de negar de antemano la mediación del Hijo de Dios hecho carne, en orden a hacerse uno con Dios. La mística cristiana, ciertamente, es también mística de infinitud; pero lo es como elevación y liberación de la experiencia de la trascendencia en virtud de la gracia en cuanto autocomunicación de Dios (experimentada). Y así la unión mística... está... mediada por el hecho del abajamiento histórico de Dios hacia el hombre en su Hijo, que incluso en la vida eterna sigue siendo el encarnado, crucificado y resucitado».¹⁴

En Jesucristo reconocemos el amor incondicional de Dios a todo hombre venido al mundo. «Tanto amó Dios al mundo que dio a su Hijo único para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16). Hay un sólo Cristo y es Jesús de Nazaret. Nadie mas que Él es Dios hecho hombre, nadie mas que Él puede revelarnos la verdad sobre Dios, sobre el mundo y sobre nosotros mismos. Y, como dice San Pablo, «No se nos ha dado otro nombre en el que podamos estar salvados» (Hch 4,12).

Ser cristiano es creer en Jesucristo como mediador absoluto y definitivo de la propia salvación. No es cristiano el individuo o grupo que procuran alcanzar la “perfección humana” o presentan los determinantes socio-culturales que caracterizan el ámbito de lo religioso: en el mundo hay muchísimos hombres y mujeres “buenos”, “religiosos”, incluso “espirituales”, que, sin embargo, no son cristianos. Lo definitivo de la condición cristiana es el definir la propia existencia en relación con Jesucristo; la convicción existencial de que la suerte definitiva de la propia existencia se juega en la opción personal que se asume ante Jesucristo. En suma, que el encuentro con Jesucristo es el encuentro con lo más radical, definitivo y absoluto de la existencia humana: es el encuentro con Dios.

a. Esa relación con Jesucristo, que define radicalmente la propia existencia, es lo que llamamos “fe”. Sin prejuzgar moralmente a las personas, podemos decir que los hombres y mujeres, ante Jesucristo tienen fe o no la tienen.

b. La fe cristiana es la adhesión personal a Jesucristo. Esta afirmación implica, entre otras, al menos tres dimensiones o aspectos:

- Es una relación con una persona y no con un objeto, una idea, una doctrina, unas convicciones éticas, un código moral, un ritual religioso, etc. Por eso es una relación personal-dialogal: en ambos términos de la relación hay personas.

- La fe es una relación de adhesión personal, y no meramente “creer en determinados contenidos” (intelectualmente). En este sentido, se podría decir que la fe incluye o integra tres dimensiones que se viven unitariamente:

a. *Fides*, es decir, el convencimiento respecto a la verdad de los contenidos de la fe (que se corresponde aproximadamente con el terreno del dogma cristiano).

b. *Fiducia*, es decir, la confianza puesta en que la propia existencia está en manos de Dios, lo que le comunica a la propia vida un espíritu sereno y placido (que se corresponde aproximadamente con el terreno de la espiritualidad cristiana).

c. *Fidelitas*, es decir, la fidelidad o lealtad existenciales a la persona de Jesucristo en todas las manifestaciones de la vida (que se corresponde aproximadamente con el terreno de la moralidad cristiana).

- La fe —que es una relación entre mi “yo personal” y la persona de Jesucristo—, es de naturaleza totalizante: implica, afecta y requiere la coherente consistencia de todos los planos de mi vida personal. Afectividad, intelecto, sensibilidad y acción son convocadas al encuentro personal con Jesucristo y son “afectadas” unitariamente.

El quinto criterio de discernimiento cristiano: la experiencia místico-religiosa del cristianismo se concibe sólo dentro del marco normal de la gracia y de la fe explícita en Jesús de Nazaret como Dios hecho hombre, salvador definitivo y personal de cada hombre. Tal vez el criterio definitivo de discernimiento es la actitud que se tiene ante la persona de Jesucristo: «El que no está conmigo, está contra mí; y el que no recoge conmigo, desparrama» (Lc 11, 23).

Reconocer a Jesús como salvador definitivo es mucho más que una fórmula del credo: es descubrir el secreto de su persona, proclamar su divinidad, adherirse a él por la fe y el amor, lo cual sólo es posible bajo el impulso del Espíritu Santo. «En cuanto a los dones espirituales, no quiero, hermanos, que estén en la ignorancia. Saben que cuando eran gentiles, se dejaban arrastrar ciegamente hacia los ídolos mudos. Por eso les hago saber que nadie, hablando con el Espíritu de Dios, puede decir: “¡Anatema es

4.5 *Los métodos*

Acerca de los métodos empleados por la nueva religiosidad sería prácticamente imposible un análisis detallado. También en este terreno domina el eclecticismo: la nueva religiosidad ha hecho acopio de métodos, técnicas, y elementos procedentes de tradiciones muy diversas. Cantidad de los elementos metódicos empleados por la nueva religiosidad son perfectamente separables de los contenidos ajenos o adversos a la fe cristiana. No tiene sentido estigmatizar los elementos instrumentales o metódicos por el hecho de que sean empleados por agentes de la nueva religiosidad, sabiendo que pueden proceder de las tradiciones más sanas. Aquí también hay que aplicar el discernimiento.

Sin embargo, quisiera referirme a otro aspecto. La experiencia místico-religiosa es una gracia inmerecida, no una conquista de los iniciados. La auténtica experiencia mística sobrenatural no es el resultado de la eficacia de determinadas técnicas meditativas o terapéuticas y de la destreza de maestros o iniciados: Dios se entrega a quien desea sin requerir contraprestaciones. «Mientras que la magia quiere controlar el encuentro con el poder divino en virtud de medios especiales, la visión mística se considera siempre como un regalo».¹⁵

Un sexto criterio: se debe desconfiar siempre de toda experiencia místico-religiosa que se presenta como el resultado de la aplicación de métodos, técnicas o rituales; los sujetos de experiencia mística saben que todos los elementos instrumentales, si bien pueden ayudar a disponer el espíritu, no permiten por sí mismos la más leve sombra de experiencia de Dios. Es Dios quien se entrega sin condiciones, sin contraprestaciones y sin merecimientos.

4.6 *La actitud espiritual*

En los medios de la nueva religiosidad se suele presentar a la armonía y la paz interiores, consistentes en un estado de equilibrio psico-espiritual permanente, como metas de la vida espiritual. Es verdad que la vida cristiana tiene como componentes la serenidad y la placidez. Y sin embargo, lo propio de la existencia cristiana adulta es una dinámica ininterrumpida de discernimiento, elección y acción. La vida cristiana no es para solazarse autocomplacientemente en el disfrute de los equilibrios interiores, sino para

que no pasa el examen de la serena razón crítica, no es componente de fe. He dicho que la astrología nutre a la nueva religiosidad, pero sería largo el catálogo de las influencias que son presentadas como «científicas» y sin embargo, no resisten el más elemental examen de la razón crítica.

Para concluir, me permito transcribir dos pronunciamientos de científicos reconocidos acerca de la astrología. Recuerda Reinhard Wiechoczek, Director del Observatorio Astronómico de Paderborn, que *«La Sociedad Astronómica, en su asamblea general reunida en Bonn en 1949, hizo la siguiente declaración: Consciente de la responsabilidad que el científico tiene también en materias de tipo filosófico-ideológico con su ambiente, la asamblea ha decidido tomar posición públicamente y de manera adecuada, contra la propagación de la astrología... Lo que hoy es presentado como astrología, cosmobiología, etc., no es otra cosa que una mezcla de superstición, charlatanería y especulación»*.¹⁸ Por su parte, 186 reconocidos científicos norteamericanos, entre ellos dieciocho premios Nobel, declaraban en 1975: *«Los que suscriben —astrónomos, físicos atómicos y especialistas en otros campos de las ciencias naturales— ponemos en guardia a la opinión pública [contra la corriente] de confiar acríticamente en las predicciones y consejos que los astrólogos hacen y dan en privado y en público»*.¹⁹

El octavo criterio de discernimiento cristiano: *la racionalidad no es una instancia absoluta, pero la irracionalidad sí que es una señal evidente de peligro.*

5. Conclusión

La presente comunicación no pretende ni puede ser exhaustiva. La formulación de criterios podría haberse extendido en un intento de salir al paso de los múltiples aspectos que resultan preocupantes en los contenidos explícitos de la nueva religiosidad. Queda pendiente, una reflexión más detenida acerca de los criterios de discernimiento ascético-espiritual que pueden arrojar más luz sobre el asunto. De modo semejante quedan pendientes los aspectos eclesiológicos, de los que podrían perfilarse algunos criterios adicionales. Me ha parecido que el asunto relativo a la reencarnación merece un tratamiento más detenido del que podría encontrar en estas páginas y lo he dejado para una mejor ocasión.

Creo que los criterios presentados podrían ser de cierta utilidad para el acompañamiento pastoral de los cristianos y para ayudar en la selección de los contenidos de la catequesis.

A pesar de que en mi experiencia he encontrado que la mayoría de los

iniciados en la nueva religiosidad resultan refractarios a cualquier argumentación (desestiman la argumentación racional crítica, resultan ingenuamente crédulos de cuantas fantasías se ponen en circulación, descalifican otras perspectivas afirmando que responden a «niveles de conciencia» ya superados por ellos... etc.), estoy convencido de que entre la fe y la espiritualidad cristianas y la síntesis ecléctica que ellos han habilitado, hay puntos de encuentro que pueden dar frutos de diálogo.

Debo recordar alguna idea presentada al inicio: la nueva religiosidad es respuesta reactiva contra una crisis de espiritualidad de las Iglesias institucionales históricas; es una denuncia contra el vacío de experiencia espiritual. Las cuestiones que he intentado revisar en estas páginas, creo que tienen relevancia como para que un cristiano adulto se las plantee y las reflexione. No se me ocurre un antídoto contra la defeción de los fieles seducidos por el super-mercado religioso de nuestros días, fuera de la formación del laicado adulto. La nueva religiosidad no puede dejar de ser un desafío a la profundización de la fe y una convocatoria a examinar nuestras actitudes y comportamientos: ¿somos portadores de un celo apostólico que nos consume y nos sostiene en la misión?; ¿o será que la negligencia y las preocupaciones mundanas han ido ahogando nuestra semilla misionera, hasta vaciarla de experiencia de Dios?

NOTAS

1. Algunos astrólogos, porque es difícil encontrar acuerdo consistente entre ellos, afirman que el universo se rige por ciclos de 2160 años, correspondientes al paso del sol por los diversos signos zodiacales. Así, antes de nuestra era, el sol estaba en el signo de Aries y, correspondientemente, la religión del pueblo judío era la forma más elevada de conciencia de la humanidad. Al pasar el sol del signo de Aries al de Piscis, se inició la era de Piscis, una etapa en el desarrollo de la conciencia de la humanidad en la que el cristianismo representó la forma espiritual más avanzada. Estaríamos en vísperas del ingreso del sol al signo de Acuario, y del inicio de la nueva era de Acuario. Los astrólogos no se ponen de acuerdo en relación con la fecha de inicio de la era de Acuario. Algunos piensan que ya ha iniciado, mientras que otros esperan que despunte en el siglo próximo.

2. «*Cogitationes, quæ de corde nostro procedunt —vel memoria quorumcumque gestorum vel quarumlibet rerum causarumque contemplatio—, invenimus quod aliquotiens ex nobis ipsis procedant, aliquotiens a contrariis virtutibus concitentur, interdum etiam a deo vel a sanctis angelis inmittantur*» (Cf. Orígenes, *De principiis*, III, 2, 4 (Sources chrétiennes, París 1941). «*Illud sane præ omnibus nosse debemus tria cogitationum nostrarum esse principia, id est ex deo, ex diabolo et ex nobis*» (Cf.

Cassiano, Concl., I, 19. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Viena 1866, 13, 27-29).

3. Cf. BACHT H., «Die frümonastischen Grundlagen Ignatianischer Frömmigkeit», en *Ignatius von Loyola*, Würzburg 1956, 239-246.

4. RAHNER K., «Mystische Erfahrung und mystische Theologie», originalmente en: ALBRECHT C., *Das mystische Wort. Erleben und Sprechen in Versunkenheit*, Ed. H. A. Fischer-Barnicol, Maguncia 1974, p. X. Cf. *Schriften zur Theologie*, XII, 1975, 432.

5. Recordemos que el punto de partida de la experiencia de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola, la consideración del «Principio y fundamento», es precisamente la afirmación angular de la condición ontológicamente dependiente del hombre: «El hombre es creado para...» Cf. EE 23.

6. WILBERT K. (ed.), *Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo*, Ed. Kairós, Barcelona 1991 (3a.), p. 22.

7. Este mecanismo proyectivo se conoce en muchas actividades intelectuales, pero los científicos contemporáneos de pensamiento crítico son particularmente conscientes de que conocemos mediante la proyección sobre la realidad de modelos simplificados contruidos en la conciencia subjetiva. Esos modelos ayudan a comprender la realidad “provisionalmente”, pero de ningún modo son evidencia de que la realidad, el cosmos, es una realidad unificada.

8. RAHNER K., «Mystische Erfahrung...

9. RAHNER K. - VORGRIMLER H., *Diccionario teológico*, Herder, Barcelona 1970, 441.

10. RAHNER K. - VORGRIMLER H., *Ibid.*, 440.

11. RAHNER K., «Mystische Erfahrung...

12. Cf. FREUD S., «Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci», en *Obras completas II*, 486.

13. *Ibid.*

14. RAHNER K. - VORGRIMLER H., *Ibid.*, 441.

15. RAHNER K. - VORGRIMLER H., *Ibid.*, 440.

16. Cf. CASTILLO J. M., *El discernimiento cristiano*, Ed. Sígueme, Salamanca 1984.

17. EE 178-188.

18. Cf. WIECHOCZEK R., *Astrologie. Das falsche Zeugnis vom Kosmos*, Düsseldorf 1984, 24.

19. Cf. EYSENCK H. J. - NIAS D., *Astrologie. Wissenschaft oder Aberglaube?*, Münschen 1984, 17.