

ESPIRITUALIDAD CRISTIANA EN EL MUNDO ACTUAL

JUAN DE DIOS MARTÍN VELASCO
Universidad Pontificia de Salamanca

RESUMEN: Es evidente que la evolución de la humanidad a lo largo de la época moderna ha puesto a disposición de los sujetos una enorme cantidad de recursos capaces de mejorar su situación espiritual. Baste aludir al desarrollo científico y al caudal de conocimientos que ha puesto al alcance de las personas. El mecanismo de crisis de la espiritualidad al que estamos asistiendo es el proceso que ha llevado a que la ciencia, que ha producido el desencantamiento del mundo, el progreso, el aumento de bienes y las conquistas materiales, intente ahora dar cuenta también de lo espiritual, haciendo al hombre dueño del sentido y los valores sobre los que se asienta su vida y únicos capaces de prestarle sentido y orientación. Una gran variedad de espiritualidades se ofrecen a nuestros contemporáneos como otras tantas posibilidades de realización del ideal de vida al que aspiran para responder al enigma de su existencia y a sus anhelos más profundos. Primero en virtud del pluralismo religioso que impone a todos los humanos la situación de globalización y el acceso a la conciencia planetaria; y, después, por la extensión de espiritualidades laicas que disputan a las religiones la función de ofertas de felicidad y donación de sentido.

PALABRAS CLAVE: espiritualidad, religión, ciencia, crisis cultural, crisis espiritual, nuevas espiritualidades, globalización, sentido, felicidad.

Christian Spirituality in the World Today

ABSTRACT: It is clear that the evolution of humanity throughout modern times has made available to the subject an enormous amount of resources able to improve their spiritual condition. Suffice it to refer to scientific development and the wealth of knowledge that has been available to people. The mechanism of the spiritual crisis we are witnessing is the process that has led to science, which has produced the disenchantment of the world, progress, increased goods and material gains, to try now to account also of the spiritual, making man's own sense and the values that underpin their lives as the only way able to lend meaning and direction to get a sense of life. A variety of spiritualities are offered to our contemporaries as possibilities to realize the ideal of life to which they aspire to answer the riddle of their existence and their deepest longings. First religious pluralism has imposed on all human by the context of globalization and access to global consciousness and, later, by the extension of secular spirituality religions vying dealind with happiness and sense donation in a natural cosmos.

KEY WORDS: spirituality, religion, science, cultural crisis, spiritual crisis, new spiritualities, globalization, meaning, happiness.

«Espiritualidad» es hoy una «categoría emergente», casi un término de moda. Se aplica a realidades tan diversas, y está cargada de significaciones tan variadas, que no faltan quienes se pregunten si su uso resulta operativo. En un diccionario filosófico se llega a decir, a propósito de «espíritu» y «espiritualidad», que contienen tal maraña significativa que cabe preguntarse si no deberían ser desterradas de un vocabulario filosófico que pretenda ser preciso.

El sustantivo «espiritualidad» ha estado ausente incluso del vocabulario de los místicos hasta hace poco tiempo y no ha sido introducido hasta muy recientemente en el vocabulario usual de la teología¹. De hecho la palabra no apare-

¹ He abordado con más extensión las cuestiones preliminares de esta nota en *Espiritualidad y Mística*, SM, Madrid, 1994, pp. 5-12.

ce, ni como sustantivo ni como adjetivo, para designar una parte de la teología en los diccionarios teológicos más importantes de la primera mitad del siglo pasado. Lo que hoy se conoce como teología espiritual era designado hasta bien entrado el siglo xx «teología ascética y mística»².

BREVE REFERENCIA A LA HISTORIA DE «ESPIRITUALIDAD»

El sustantivo «espiritualidad» tiene su origen en el uso del adjetivo «espiritual». Éste se deriva del adjetivo latino *spiritualis* o *spiritalis*, creación, al parecer, del latín de los cristianos. Derivado del sustantivo «*spiritus*», traducción de *pneuma*, fue utilizado para traducir el adjetivo *pneumatikós* que aparece en las cartas paulinas (1Cor 2, 14; Gal 3, 3). En los textos paulinos *pneuma-spiritus* se contraponen a *sarx-caro* y no a *sôma-corpus*, como *pneumatikós-spiritualis* se contraponen a *sarkikós-carnalis* y no a *sômatikós-corporalis*. Ahora bien, *pneuma-spiritus* para san Pablo se refiere a todo lo que está ordenado al Espíritu de Dios y guiado por Él; mientras *sarx-caro* remite a todo lo que en las personas se opone a la influencia de Dios y de su Espíritu. La oposición espíritu-carne no se identifica, pues, con la oposición espiritual-corporal o inmaterial-material; remite, más bien, a dos formas de vida: la que se guía por el Espíritu y la que se guía por criterios mundanos.

Conviene anotar, sin embargo, que a lo largo de la historia se produjo una evolución, influida por la espiritualidad filosófica del neoplatonismo, hacia el uso de «espiritual» en oposición a corporal-material, lo que llevó a la identificación del sujeto con el alma, con el consiguiente dualismo antropológico y sus negativas consecuencias sobre la espiritualidad cristiana. Todavía en 1955, el autor de un tratado de teología espiritual escribía: «Vida espiritual se opone a vida material, corporal, sensible...»³.

El sustantivo «espiritualidad» aparece más tarde en torno al siglo v y recibe, a lo largo de los siglos siguientes, tres significados principales: el primero, religioso, remite a la vida espiritual en su conjunto; el segundo, filosófico-antropológico, designa una forma de ser o de conocer que destaca los aspectos relativos al alma, frente al nivel de la corporalidad; el tercero, *spiritualia*, remite, en el ámbito del derecho, a las realidades religiosas frente a *temporalia*, las realidades del orden profano o temporal⁴.

² La actual *Revue d'histoire de la spiritualité* se tituló de 1920 a 1971 *Revue d'ascétique et mystique*. Es en 1960 cuando L. Bouyer publica su *Introduction à la vie spirituelle* y dirige la obra *Histoire de l'espiritualité chrétienne*. Ya en 1965 la revista *Concilium* incluye un número anual consagrado a la espiritualidad.

³ Sobre el concepto de «espiritualidad», cf. PRESTIGE, W., «Toward Defining Spirituality», en *Sciences religieuses/Studies in Religion*, 12 (1983), pp. 127-141; NICOLAS, J. H., «Que faut-il entendre par Spiritualité?», en *La vie spirituelle*, 139 (1985), pp. 526-536.

⁴ Para la historia del término, cf. PRESTIGE, art. cit., y LECLEROQ, J., «Spiritualitas», en *Studi Medievali*, 3 (1962), pp. 274-296.

Durante los siglos de cultura homogénea cristiana «espiritual» se refiere a la vida según el Espíritu propia de los cristianos. El conocimiento y el contacto con otras religiones llevarán a ampliar el uso del término también a las formas de vida de los miembros de otras religiones, con lo que comenzará a hablarse de espiritualidad judía, musulmana, hindú, etc. Finalmente, como uno de los últimos episodios del proceso de secularización, «espiritualidad» va a aplicarse también a formas de vivir que tienen en cuenta y desarrollan aspectos tenidos por espirituales, independientemente de la adscripción o no a una religión o al cristianismo de las personas que las adoptan⁵.

En el marco de esta historia va a situarse el tratamiento que sigue de la espiritualidad cristiana. Además, orientado de forma práctica al ejercicio de esa espiritualidad, requiere la referencia al contexto sociocultural y espiritual que condiciona ese ejercicio, así como la atención al panorama de las espiritualidades con las que ha de confrontarse la espiritualidad de los cristianos. Como instrumento para el desarrollo de esta tarea propongo como noción inicial de «espiritualidad», aplicable a todas las espiritualidades, la siguiente: «La forma de vida de personas que basan la comprensión y la realización de sí mismas en una opción fundamental por valores o realidades de alguna manera trascendentes, capaces de dar sentido a sus vidas».

LA SITUACIÓN ESPIRITUAL DE NUESTRO TIEMPO

Todos los analistas coinciden en su enorme complejidad. Por una parte, es evidente que la evolución de la humanidad a lo largo de la época moderna ha puesto a disposición de los sujetos una enorme cantidad de recursos capaces de mejorar su situación espiritual. Baste aludir al desarrollo científico y el caudal de conocimientos que ha puesto al alcance de las personas; la extensión de grandes masas de conocimientos al conjunto de la población por la mejora de los sistemas de enseñanza; los avances técnicos que permiten al hombre moderno disponer de unas fuerzas naturales a cuya merced estaba el hombre antiguo; el reconocimiento de los derechos de la persona, la extensión de la tolerancia, la puesta en marcha de los movimientos de liberación, la mayor sensibilidad hacia la solidaridad y una más aguda conciencia de la justicia social.

Pero junto a estos hechos innegables, los diagnósticos sobre la situación espiritual de nuestro tiempo, desde H. Bergson, con su llamada a ofrecer al mundo moderno un «suplemento de alma»; K. Jaspers, con su obra pionera sobre «la situación espiritual de nuestro tiempo»⁶; G. Friedman, con su alegato sobre el

⁵ Este uso de la palabra está asumido por los cristianos. Así, en el documento final de una Congregación General de los Jesuitas se afirma: «La vida espiritual de los seres humanos no ha muerto; simplemente, se desarrolla fuera de las Iglesias e incluso fuera de las religiones».

⁶ *Die Geistige Situation der Zeit*, Sammlung Göschen, Band 1000, Berlin, Walter de Gruyter, 1931.

poder y la sabiduría⁷, y tantos otros pensadores de distintas orientaciones⁸, se viene insistiendo constantemente en la distancia cada vez mayor entre desarrollo científico-técnico, por una parte, e indigencia moral de las sociedades modernas, por otra, distancia que estaría poniendo en cuestión el desarrollo espiritual de las mismas. Hace unos años, A. Mutis lanzaba un manifiesto contra «la muerte del espíritu», en el que el escritor latinoamericano alza su voz «contra la profunda pérdida de sentido que conmueve a la sociedad contemporánea»; contra la reducción de dicho sentido «a la función de preservar y mejorar... la vida material de los hombres»; contra el estrechamiento del horizonte existencial a «incrementar al máximo la producción de objetos, productos y esparcimiento, puestos al servicio de nuestro confort material». El manifiesto alertaba finalmente sobre una situación en la que se corre el riesgo de que quede aniquilada la «vida del espíritu». El texto del manifiesto se desarrolla desde la distinción entre lo espiritual y lo religioso y ofrece como contenido más preciso del término «espíritu» el siguiente: «la necesidad de la búsqueda de sentido de la vida, la admiración ante el hecho de que la realidad exista, el reconocimiento de los valores sin los que ni el hombre ni la humanidad existirían».

El mecanismo de la desespiritualización a la que estamos asistiendo es desvelado en el texto que comentamos como el proceso que ha llevado a que la ciencia, que ha producido el desencantamiento del mundo haciendo posible el progreso, el aumento de bienes y las conquistas materiales, intente ahora dar cuenta también de lo espiritual, haciendo al hombre dueño del sentido y los valores sobre los que se asienta su vida y únicos capaces de prestarle sentido y orientación⁹.

El diagnóstico aquí resumido resulta difícilmente cuestionable. Incontables datos ofrecidos por las encuestas relativas a los valores de los europeos vienen a confirmarlo. Cabe señalar, además, que probablemente la muestra más clara de la crisis de espiritualidad que padece el mundo actual aparezca en el hecho de haber convertido en la práctica lo económico en el valor más importante.

Pero, junto a estos datos innegables, es preciso anotar también que la situación a la que se refieren todos esos indicadores ha originado un profundo desencanto de la modernidad que la ha producido, y que ese desencanto está suscitando desde las últimas décadas del siglo xx una amplia reacción contra ella. En esta reacción no es difícil percibir numerosos intentos de recuperación de los valores que la modernidad a ultranza había puesto en peligro. «Hasta los grandes empresarios se preocupan ya de espiritualidad» escribía hace unos años L. Boff, para quien lo más importante es «la existencia de una demanda cada vez más universalmente extendida de valores no materiales, de una redefinición del ser humano como un ser en busca de sentido plenificado y de unos

⁷ *La puissance et la sagesse*, Paris, Gallimard, 1972.

⁸ Como ejemplos significativos pueden servir, MARCEL, G., *Les hommes contre l'humain*, Paris, La Colombe, 1951, y FROMM, E., *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

⁹ MUTIS, Á., «Manifiesto contra la muerte del espíritu», en *El cultural*, 19 de junio de 2002, pp. 6-9.

valores capaces de inspirar profundamente su vida»¹⁰. Tales intentos contienen otros tantos proyectos de recuperación de lo espiritual bajo formas muy variadas.

La referencia a la situación espiritual pone de relieve, como rasgo más característico de nuestro tiempo, la convivencia de una gran variedad de espiritualidades que se ofrecen a nuestros contemporáneos como otras tantas posibilidades de realización del ideal de vida al que aspiran para responder al enigma de su existencia y a sus anhelos más profundos. Primero en virtud del pluralismo religioso que impone a todos los humanos la situación de globalización y el acceso a la conciencia planetaria; y, después, por la extensión de espiritualidades laicas que disputan a las religiones la función de ofertas de felicidad y donación de sentido.

ESPIRITUALIDAD Y RELIGIÓN

El hecho al que acabamos de referirnos de la coexistencia en nuestro tiempo de espiritualidades laicas y religiosas puede revestir hoy una mayor relevancia, pero no es nuevo en la historia. En realidad, espiritualidad y religión han mantenido relaciones estrechas a lo largo de la historia. En primer lugar, porque todas las religiones han desarrollado en su seno algún tipo de espiritualidad, como formas peculiares de vida que se seguían de ellas, y además porque, desde que existen tradiciones escritas, muchas de ellas han producido textos de carácter sapiencial, orientados a fomentar una forma de vida digna, valiosa y feliz. Recordemos, por ejemplo, la presencia de los «libros sapienciales» en la Biblia y sus antecedentes en Egipto¹¹ y Mesopotamia, así como la existencia de religiones, como las de China, en las que la orientación sapiencial es tan importante que se las ha clasificado como religiones sapienciales.

Especial importancia reviste, por lo que tiene de antecedente de la situación actual, la aparición en la filosofía griega de espiritualidades filosóficas, al margen de las religiones de su tiempo, y que se proponen como caminos alternativos para la ordenación de la vida y el logro de la felicidad. Valga, como ejemplo, el diálogo socrático, calificado de ejercicio espiritual practicado en común, que invita al conocimiento de sí: «Conócete a ti mismo»; a reconocerse como no sabio, sino en camino hacia la sabiduría, es decir, filósofo, y a practicarla como forma de «aprender a morir», aprendiendo a llevar una vida buena. Y, como resumen, la interpelación de Sócrates a quienes le juzgaban: «¿Cómo, querido amigo, eres ateniense, ciudadano de una ciudad más grande, más célebre que cualquier otra por su ciencia y su pujanza, y no te avergüenzas de cuidarte solo de tu fortuna, de acrecentarla lo más posible, así como de tu reputación y

¹⁰ BOFF, L., *Espiritualidad. Un camino de transformación*, Santander, Sal Terrae, 2002, pp. 14-15.

¹¹ Cf. LÉVÊQUE, J., «La sagesse de l'Égypte ancien», en *Supplément aux Cahiers Évangile*, 26, 1983.

honor, pero en lo que se refiere a tu pensamiento, tu verdad o tu alma y su mejora no lo cuidas en absoluto?»¹².

Más generalmente se ha caracterizado a la filosofía antigua en su conjunto como «ejercicios espirituales»¹³, porque su práctica compromete la vida toda, constituye, más que un intento de explicación de la realidad, una forma de vida orientada a la transformación del ser del filósofo y a hacerlo mejor. Por eso requiere como primer paso la conversión del sujeto y constituye una verdadera *animi medicina* (Cicerón) que enseña a dominar los deseos desordenados, los temores infundados y a cultivar la atención, la conciencia, la razón y, especialmente, a atenerse a lo que depende de uno mismo y hacerse indiferente a lo que el hombre no puede procurarse ni puede evitar por sí mismo, como enseñan, con orientaciones diferentes las escuelas estoica, epicúrea y cínica¹⁴.

Esta comprensión de la filosofía como sabiduría y espiritualidad se eclipsará con el predominio cultural del cristianismo desde finales de la época antigua, renacerá en la época moderna, al hilo de la secularización del pensamiento filosófico, y constituye uno de los rasgos característicos de la situación espiritual de nuestro tiempo. Como referencia de ese renacimiento en el último siglo suele remitirse a A. Camus, que hace decir a uno de los personajes de *La peste*: «El problema de nuestro tiempo es si se puede ser santo sin Dios».

ESPIRITUALIDADES LAICAS EN LA ACTUALIDAD

Son muy numerosas y revisten formas muy diversas¹⁵. Me referiré muy brevemente a tres grupos más importantes. El primero está formado por filósofos actuales que, desde posturas heredadas de la filosofía occidental y que comparten la crisis del teísmo filosófico, reproducen las posiciones de la filosofía antigua a que acabamos de referirnos. Claro ejemplo de esta postura es A. Comte-Sponville, autor de una *Espiritualidad del ateísmo*¹⁶. Para él «espiritualidad» significa: «la vida del espíritu, especialmente en su relación con el infinito, el absoluto, la eternidad», aunque con estos términos se refiere «al todo», pero «al todo de lo que existe», entendiéndolo por tal «al todo del mundo»; no, pues, a ninguna forma de trascendencia, sino a una inmanencia inagotable, que nos contiene y nos supera, pero no nos trasciende. Un todo, objeto de sentimientos peculiares, como el que se experimenta contemplando el cielo estrellado o el conocido como

¹² PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 29cd.

¹³ Cf. HADOT, P., *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Siruela, Madrid, 2006; BARDY, G., *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, Encuentro, Madrid, pp. 45-82.

¹⁴ Cf. BARDY, G., o.c., pp. 52ss.

¹⁵ Una exposición detallada en PETER H. VAN NEES, *Spirituality and the Secular Quest*, vol. 22 de la serie *World Spirituality. An encyclopedic History of the Religious Quest*, Crossroad Herder, New York, 1996. Al que habría que añadir el vol. 21 de la misma serie, dedicado a *Modern Esoteric Spirituality*.

¹⁶ *La spiritualité de l'athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*, Albin Michel, Paris, 2006.

«sentimiento oceánico»: una sensación de eternidad en el ahora, de algo sin límites, sin fronteras. Experiencias que permitirían superar a la vez el fanatismo al que conduce el teísmo, sobre todo el monoteísta, y el nihilismo para el que nada de lo que existe tendría valor ni sería susceptible de verdad¹⁷. Su parentesco con las espiritualidades filosóficas de la antigüedad y, en especial, con el epicureísmo baste citar su especie de manifiesto: *La felicidad, desesperadamente*.

Otro bloque importante de espiritualidades parareligiosas lo constituyen los fenómenos comprendidos en el confuso y ambiguo movimiento conocido como Nueva Era, que constituye un eco y un reflejo de la peculiar situación del hombre posmoderno, a la vez que un intento de respuesta a las incertidumbres de esa situación. Se trata fundamentalmente de espiritualidades de la autorrealización, que surgirían del cambio de paradigma producido por el paso de la era de *piscis*: en la que prevalecían el análisis, la división, las dualidades: sujeto-objeto, materia-espíritu, sagrado-profano, etc., y consiguientemente, las oposiciones y confrontaciones, a la era de *acuario*, del agua que fluye y lo penetra todo, de la matriz de la vida y la madre tierra, en la que predomina la conciencia global, el pensamiento de síntesis, la superación de los dualismos. Se trata de una espiritualidad que busca la potenciación de las propias energías con vistas a la autorrealización; que sustituye la ética de normas y valores que se imponen al sujeto y reclaman su adhesión, por otra en la que el sujeto, mediante el ejercicio de un pensamiento flexible llega a un estado «integrado, perfecto, armónico, equilibrado y feliz», en el que llegará a ser el que verdaderamente es, coincidiendo con el principio divino que late en su interior¹⁸.

La presencia en los textos de esta corriente de términos como lo sagrado, lo divino, la trascendencia ha hecho calificarla de nuevo movimiento religioso y de ver en ella el indicio de un «retorno de lo sagrado». Pero todos esos términos han sufrido una verdadera metamorfosis que hace que se la pueda calificar como «religión sin Dios», o con un dios panteísticamente representado y designado con términos como «energía cósmica», «conciencia universal», etc.¹⁹.

¹⁷ Posiciones semejantes representan autores como FERRY, L., *El Hombre-Dios o el sentido de la vida*, Tusquets, Barcelona, 1997; BOLOGNE, J. C., *Le mysticisme athée*, Rocher, Monaco, 1995, y CUPITT, D., *After God. The Future of Religion*, cuya postura se resume en estas líneas: «Estoy sugiriendo que lo que vamos a seleccionar e intentar salvar son ciertas formas de existencia religiosa; es decir, ciertas formas y prácticas de personalidad, ciertas modalidades de conciencia y formas de expresarse a sí mismo en la propia vida». «En el futuro veremos nuestra religión, no como doctrina sobrenatural, sino como un experimento de la personalidad». En el mismo grupo podrían incluirse los hechos a los que se refería M. Gauchet bajo el epígrafe de: «Lo religioso después de la religión» en su obra *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985, pp. 292-303.

¹⁸ Sobre este movimiento, cf. NOGALES, J. L., «La nostalgia de una integridad. Análisis fenomenológico de la Nueva Era», en BLANCH, A. (ed.), *El pensamiento alternativo. Nueva visión sobre el hombre y la naturaleza*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2002, pp. 107-147. También, JIMÉNEZ ORTIZ, A., «La fe cristiana ante los desafíos de la «nueva era», en *Ibid.*, pp. 151-176.

¹⁹ M. Meslin ha expresado un juicio severo pero certero del fenómeno en estos términos: «Esa nebulosa de técnicas y terapias, de creencias sumarias tomadas de diferentes religiones es un reflejo singular de nuestra época con sus desgarros, contradicciones y locas

El tercer bloque de espiritualidades laicas agrupa fenómenos que pueden ser clasificados como diferentes formas de un humanismo laico. Sus protagonistas pueden ser identificados en recientes encuestas sobre valores entre los grupos identificados como «católicos autónomos» y los «no religiosos humanistas». El primero está formado por personas que siguen representando los valores del «humanismo cristiano», pero desligados de cualquier relación con la Iglesia; el segundo está compuesto por jóvenes que no son ni religiosos ni eclesiales, o si se quiere, religiosos con una religión reducida a moralidad que consiste en aceptar y promover una serie de valores, centrados en el reconocimiento de la dignidad humana y los que ese reconocimiento genera, tales como el altruismo, la solidaridad, la lucha contra la injusticia, la promoción de la paz y el cuidado de la naturaleza, y vivir de acuerdo con ellos²⁰. D. Hervieu-Léger se refiere, con la expresión «cristianismo humanista», al mismo tipo de jóvenes que remiten solo remotamente a la tradición cristiana, sin pasar por la pertenencia a la comunidad, y cuya religiosidad, prácticamente volatilizada, se reduce a los valores que configuran el humanismo característico de la modernidad²¹.

No me parece aventurado afirmar que esta espiritualidad de cuño ético, ajena a la religión y que ordinariamente no recurre al lenguaje de la religión, se encuentra, en cuanto a sus contenidos, en una proximidad real con la espiritualidad cristiana, que aparece con claridad si recurrimos a la «definición» de «la religión sin tacha» de la *Carta de Santiago*: «Socorrer a huérfanos y viudas en la tribulación...». Estaríamos ante una espiritualidad que sin recurrir al lenguaje religioso, remite a una actitud interior coincidente en buena medida en cuanto a los contenidos con la espiritualidad derivada de la fe cristiana, pero sin referencia a la fe y sin el influjo que esa referencia le aportaría.

Antes de terminar este recuento de espiritualidades no religiosas será bueno advertir que el problema al que acabamos de referirnos se ha venido planteando en otros términos, desde la perspectiva de la fenomenología y la filosofía de la religión, al formular las diferentes formas humanas de apertura al absoluto representadas por el conocimiento del ser, el reconocimiento del bien, la búsqueda de la verdad, el deslumbramiento ante la belleza, subsumidas en Dios, reconocido como ser supremo, bien sumo, hermosura soberana, en las situaciones de predominio cultural de la religión, y emancipadas en situacio-

esperanzas [...] Al quitar a Dios toda alteridad afirmando que las diferencias entre el hombre y un absoluto divino son ilusorias o muy secundarias; al predicar el centramiento en sí por medio de prácticas psicósomáticas, Nueva Era incita al ser humano a penetrar en un mundo fusional, cuya trascendencia inmediata alaba y que le permitiría fundirse en una «totalidad» que presenta como el culmen de la sabiduría y la verdad, pero que, en realidad, no es más que ilusión», en «De l'expérience spirituelle», en LENOIR, F. - TARDAN-MASQUELIER, Y., *Le livre des sagesse. L'aventure spirituelle de l'humanité*, Bayard, Paris, 2002, p. 1602.

²⁰ Cf. ELZO, J., «Ensayo de una tipología de los jóvenes españoles basado en sus sistemas de valores», en AA.VV., *Jóvenes españoles 99*, SM, Madrid, 1999, pp. 13-51.

²¹ *La pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Flammarion, Paris, 1999.

nes de secularización como la que ha venido desarrollándose a lo largo de la época moderna. Recordemos como episodio característico de la toma de conciencia de esa emancipación la afirmación de J. Santayana: «La poesía es una religión en la que no se cree», y la respuesta de R. Niebuhr: «La religión es una poesía en la que se cree»²².

LAS ESPIRITUALIDADES RELIGIOSAS

El primer rasgo común a todas las espiritualidades religiosas es su condición de «teónomas», es decir, de estar reguladas por la referencia al Misterio, término con el que me refiero a lo que tienen en común las diferentes representaciones de la realidad última a la que remiten todos los elementos de las diferentes religiones. Los tres rasgos esenciales de todas ellas son su absoluta trascendencia, su presencia originante en el conjunto de la realidad y en el interior de las personas y su condición de «Presencia», es decir, de realidad en acto constante de autodonación y autorevelación a los sujetos con los que entra en relación. Estos rasgos característicos del Misterio confieren a la actitud por la que el sujeto responde a esa relación su carácter de relación personal en la que el sujeto se ve autoimplicado e incondicionalmente concernido, hasta el punto de hacer depender de ella su salvación.

No pocos humanismos permiten al ser humano ejercer su apertura a la trascendencia. Pero el Dios de las religiones es trascendencia hecha Presencia; es Dios de alguien: «De Abraham, de Isaac...»; es, para todos los sujetos religiosos, «¡Dios mío! Y esto transforma la relación con aquel en quien creen en una relación personal y personalizadora. Ahora bien, así como solo una realidad trascendente da cuenta del ser humano contingente y finito, así la condición de sujeto personal, de primera persona, de yo frente a un tú, su condición intersubjetiva, solo recibe sentido pleno y justificación desde la condición «personal» de esa trascendencia que lo habita. Porque, si es verdad que el hombre no existe en plenitud sin un fundamento y un sentido de su ser humano, el ser humano-persona no encontrará sentido y fundamento más que en una trascendencia hecha Presencia, en una trascendencia personal.

De ahí, la transformación que opera la aceptación de esa Presencia, es decir la actitud teologal, en la existencia de los sujetos religiosos, transformación que se refleja en la forma de vida, en la espiritualidad que hace posible: tener un fundamento sólido para la propia inconsistencia; ver dilatado el horizonte de la propia vida, del «encerramiento en el búnker de la propia finitud», al horizonte infinito de Dios: «Para Dios nada hay imposible», y por eso «todo es posible para el creyente»; salir de una forma de vida que tiene como horizonte la muerte, a inscribir la propia muerte en el horizonte de la eternidad de Dios.

²² La cuestión está planteada en mi *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 177-194.

Solo la condición personal, invocable, de la trascendencia puede acompañar la soledad humana a la hondura de su profundidad. Primero, porque «el hombre tiene al hombre por compañero, pero la humanidad está sola», como constataba en un momento de oscuridad Teilhard de Chardin, y sin esa compañía para la humanidad, toda ella también finita, en su conjunto, la soledad de las personas no sería radicalmente sanada. Pero, además, porque solo una Presencia origen de la propia existencia y meta última de su camino existencial puede acompañar esa soledad radical que se manifiesta en el nacer y el morir.

Hoy la humanidad ha llegado a compartir, al menos teóricamente, la convicción de la dignidad inalienable de la persona, de toda persona, por el hecho de serlo. Pero, ¿hay algún fundamento más sólido para fundar esa condición en todas las personas sin excepción que la Presencia originante que pone en la frente de cada hombre, incluso en la de Caín, la señal de que, sean cuales sean sus acciones y sus condiciones, es portadora de una dignidad inviolable? ¿No es la Presencia personal que nos constituye en personas, que nos hace sus interlocutores, la que incluso en los peores momentos puede evitar que perdamos la estima de nosotros mismos y caigamos en las terribles tentaciones del sinsentido y la desesperación: «No temas, yo estoy contigo». «Aunque camine por cañadas oscuras nada temo, porque tú vas conmigo»?

Pensemos también en esa forma de vida, parte de la espiritualidad, que es la vida moral. Ha sido un gran avance descubrir una ética de mínimos común a todos los humanos, o una ética universal basada en la conciencia de la dignidad del ser humano, de todos los seres humanos por el solo hecho de serlo, que ofrezcan la base para un entendimiento y una colaboración entre todos los miembros de unas sociedades y de un mundo irreversiblemente pluralistas. Pero todos sabemos que el ser humano no se contenta con una ética de mínimos, con unas barreras que impidan la instauración en el mundo de la ley del más fuerte, de la ley de la selva. «Lo que los humanos queremos es ser felices, vivir la vida plena; no nos contentamos con lo bueno; queremos lo mejor, lo óptimo»; y justamente las religiones constituyen «un riquísimo venero de ofertas de ideas sustantivas del bien y de programas felicitantes de vida. Las religiones son una fuente importantísima, si no la principal, de lo que hoy llamamos ética de máximos»²³.

De ahí que más que de una sustitución de las espiritualidades religiosas por una espiritualidad ética laica y postreligiosa²⁴, que terminaría empobreciendo el ideal de lo humano y limitando sus posibilidades de realización, se necesite propuestas de articulación entre ética de mínimos y de máximos, entre espiritualidades éticas y religiosas. Adela Cortina ha ofrecido fórmulas bien razona-

²³ GRACIA, D., *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*, Madrid, 2004, p. 195.

²⁴ Excelente tratamiento de la cuestión y crítica de algunas de las posturas que vienen proponiendo esa sustitución en CONILL, J., «Dimensiones y propuestas para una espiritualidad laical», en ESTÉVEZ, E. (COORD.), *Hombres y mujeres de espíritu en el siglo XXI*, Cátedra Pedro Poveda/Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, pp. 209-227.

das para ella subrayando: «la no absorción de la una por la otra», porque la ética de mínimos, como hace la razón con la religión, puede evitarle a esta derivas peligrosas como el fundamentalismo y la exclusión de los diferentes; y «los mínimos se alimentan de los máximos»²⁵. Porque no es difícil mostrar aspectos concretos de la vida ética en los que la espiritualidad religiosa enriquece sustancialmente la regulación de la vida por una espiritualidad laica, exclusivamente ética. Recordemos, por ejemplo, la posibilidad del perdón que introduce la espiritualidad basada en la relación religiosa con un Dios que perdona; o la posibilidad de la solidaridad para con los más desfavorecidos, que viene a perfeccionar la práctica de la justicia en situaciones de desigualdad de oportunidades, en las que la práctica de la sola justicia resultaría injusta.

RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Los rasgos peculiares de la espiritualidad de cada religión dependen de los rasgos que las caracterizan en el vasto mundo de las religiones. Así, en la familia religiosa conocida en la tipología de las religiones como religiones de orientación mística, en las que el Misterio aparece configurado bajo la forma de un Absoluto en el que fundirse (hinduismo-brahmanismo) o en el que desaparecer (budismo), esa espiritualidad consistirá, en el hinduismo, en el proceso de purificación que permite pasar, mediante el camino del yoga, de la situación de «*maya*» o ilusión de la vida mundana, al descubrimiento del *Atman*, la propia mismidad, hasta «realizar» en ella: «Tú eres eso»; «*Brahman* lo es todo»; «mi *Atman* es *Brahman*», superando así el «*samsara*», el ciclo de las reencarnaciones²⁶. En el budismo, en cambio, la espiritualidad consiste en la extinción del deseo, incluso del deseo de ser o de no ser, hasta llegar al nirvana, «el *summum bonum* de todo budismo» (von Glasenapp); «aquello en lo que desemboca el camino santo», «la extinción de la existencia considerada como negativa y contingente; la consumación de la temporalidad; la muerte de todo lo mortal [...], la pura negación de la negatividad del sujeto» (R. Panikkar)²⁷.

Es evidente que la espiritualidad adquirirá rasgos diferentes en las «religiones de orientación profética»: judaísmo, cristianismo e islam, en las que el Misterio es representado en términos personales, como creador de todo lo que existe, que mantiene con el ser humano una relación personal y al que éste responde con la relación igualmente personal de la fidelidad, la fe y el sometimiento incondicional²⁸. En este marco se incluye la espiritualidad cristiana, especificada por

²⁵ CORTINA, A., *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986; de la misma autora, *Ética civil y religión*, PPC, Madrid, 1995. Resumen de su postura en CONILL, J., o.c., pp. 223-224.

²⁶ Cf. «La configuración monista (o *advaita*, no dual) de la divinidad», en mi *Introducción a la fenomenología de la religión*, loc. cit., pp. 281-298.

²⁷ *Ibid.*, pp. 299-319.

²⁸ Para más detalles remito al capítulo correspondiente: «El monoteísmo profético», de la obra citada en la nota anterior, pp. 321-348.

la peculiaridad de su concepción de Dios, revelado en Jesucristo que otorga a los creyentes su mismo Espíritu²⁹.

Antes de ofrecer los rasgos originales de la espiritualidad cristiana es preciso anotar que la realización efectiva de la espiritualidad de cualquier religión depende también de la forma más o menos perfecta de realización de cada una de ellas por los diferentes sujetos religiosos; y que caben realizaciones de las religiones que hagan imposible la aparición en su seno de una auténtica espiritualidad. Recordemos, por ejemplo, que la atribución de un peso excesivo al sistema de mediaciones que toda religión comporta: creencias, prácticas rituales, aparato institucional, en detrimento de la raíz de la que estas urgen: la relación personal con el Misterio a través de la actitud religiosa fundamental, actitud teológica en el cristianismo, puede llevar a convertir la religión en una organización burocrática dispensadora de servicios religiosos; en un sistema de creencias que haga de ella una especie de ideología religiosa; en un catálogo de deberes que la reduzcan a una casuística moral. Cualquiera de esas reducciones puede convertir la religión en un hogar inhóspito para una espiritualidad verdadera, que, como sucede en no pocos casos, aquellos miembros que aspiran a realizar en ese hogar el ideal espiritual y místico que esa religión despertó, se sientan en la necesidad de reformarlo o abandonarlo.

De la distorsión de la religión se sigue ordinariamente la aparición en ella de formas distorsionadas de espiritualidad: recordemos como más frecuentes las que han llevado a la absolutización de las mediaciones que desembocan en el fanatismo, originan formas pervertidas de «teologías políticas», y pueden llegar al desencadenamiento de la violencia; o en la distorsión espiritualista e individualista de la religión que hacen ignorar sus dimensiones social y política y han conducido a tolerar o fomentar injustas organizaciones de la sociedad en castas, clases o estamentos que condenaban a sus miembros a una desigualdad estructural y a la marginación de numerosas personas por motivos religiosos, sociales, o de sexo como ha sucedido con la mujer en algunas religiones.

Hace ya bastantes años, K. Rahner, en un libro que sigue teniendo actualidad, requería de la Iglesia, como condición para el cambio estructural que necesitaba, que fuera una «Iglesia de espiritualidad auténtica», y denunciaba que estuviera siendo «en el terreno de lo espiritual, hasta un extremo tremendo, una Iglesia sin vida, en la que predominaban el ritualismo, el legalismo, la burocracia y un seguir tirando con una resignación y un tedio cada vez mayores por los carriles habituales de una mediocridad espiritual». La raíz de esa situación de pobreza estaba fundamentalmente, según ese gran teólogo, en la pobreza, la superficialidad y la rutina de la dimensión teológica, que originaba una forma escandalosamente superficial de hablar de Dios y llevaba consigo la desaparición de una auténtica *mistagogía*³⁰.

²⁹ Para más detalles, remito a mi estudio de la mística, culmen de la espiritualidad, en las diferentes religiones, contenido en *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 131-250.

³⁰ RAHNER, K., *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1974, pp. 102-110.

EL CENTRO DEL CRISTIANISMO Y DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA

Es afirmación prácticamente unánime tanto en la tradición cristiana como en los ensayos modernos de definición de la esencia del cristianismo que su centro no está en unas doctrinas, ni en un catálogo de normas, ni en ninguna institución. El centro del cristianismo es Jesucristo. Lo afirman ya de diferentes formas los textos del nuevo testamento, como cuando Marcos da como título a su Evangelio: «Evangelio de Jesucristo Hijo de Dios» (Mc 1, 1); o cuando Pablo confiesa: «No haber querido saber otra cosa sino a Jesucristo» (1Cor 2, 2). Los Padres expresan la misma convicción de forma lapidaria cuando dicen refiriéndose a Jesucristo: *Omnem novitatem attulit semetipsum afferens*: trajo toda la novedad al presentarse a sí mismo; trajo consigo toda la novedad. Pero para evitar malentendidos es indispensable detenerse a explicar el significado de esta fórmula. Está claro, pero puede no ser inútil destacarlo, como hizo el P. Rahner al final de su vida, que no se la entiende correctamente si con ella no se confiesa que por medio de Jesús, y por medio de él solo, se nos promete, se nos ofrece y se nos garantiza «la genuina autocomunicación de Dios», ya que sin esto la realidad de Jesús permanecería dentro de lo finito y lo contingente, y no sería capaz de liberarnos de nuestra finitud, no sería capaz de salvarnos. Porque: «Una de dos: o nosotros podemos quererlo todo, a saber, Dios mismo en su pura Divinidad, o nos hallamos condenados, es decir, estamos sepultados dentro de la prisión de nuestra finitud»³¹. Lo que quiere decir que la afirmación de que Jesucristo es el centro del cristianismo solo es verdadera si se entiende reconociendo en él la revelación definitiva, la autocomunicación de Dios. Así lo entiende, desde luego, el Evangelio de Juan cuando afirma: «En esto consiste la vida eterna en que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a quien enviaste Jesucristo» (Jn 17, 3).

La espiritualidad cristiana es, pues, como todas las espiritualidades religiosas, sobre todo las de orientación profética, una espiritualidad «teónoma», «teológica», fundada en la fe en Dios y determinada por ella. Pero los rasgos precisos de esa actitud se derivan de la condición divina del Dios a quien el creyente reconoce. Los cristianos reconocemos a Dios en la tradición religiosa del pueblo de Israel, alimentada por la experiencia religiosa de grandes figuras: patriarcas, reyes, profetas, y cristalizada en la Biblia, que culmina en Jesucristo.

El rasgo distintivo de la configuración bíblica del Misterio es su condición de monoteísmo estricto de carácter ético y profético³². Una configuración en la que lo fundamental no es la unicidad numérica, la negación de la pluralidad, sino la «afirmación apasionada de su extrema potencia» (G. van der Leeuw), la respuesta a ese Dios con una fe ardiente en su soberanía absoluta, que se formula en expresiones como: «Tú serás enteramente de Yahvé, tu Dios» (Dt 8, 3),

³¹ RAHNER, K., *Sobre la inefabilidad de Dios. Experiencias de un teólogo católico*, Herder, Barcelona, 2005, pp. 27ss.

³² Sobre el significado del monoteísmo en la historia de las religiones y los rasgos característicos del monoteísmo de Israel me permito remitir a mi *Introducción a la fenomenología de la religión*, o.c., pp. 321-348.

o «Amarás al Señor tu Dios, con todo el corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Dt 6, 4). Así, el monoteísmo lleva al extremo la condición trascendente presente en todas las configuraciones religiosas del Misterio, pero hace al mismo tiempo posible al hombre la más estrecha relación con él, gracias al nombre que Dios mismo le entrega. Un nombre que no desvela en absoluto su esencia, pero en el que se le hace presente, y con el que el creyente puede invocarlo: En el nombre de Yahvé, Dios era de alguna manera entregado al hombre, «confiado a las manos fieles de Israel y a él solo»; «por él le cabía a Israel la certeza de poder tener en todo tiempo acceso al corazón de Yahvé, al corazón de Dios»³³.

El monoteísmo de Israel subraya la condición personal de ese Dios trascendente, no, fundamentalmente, porque lo defina en términos personales, o le atribuya los rasgos de la persona humana, sino porque mantiene una relación con el hombre expresable en términos análogos a los de la relación personal, y hace posible la relación personal del hombre con él. Se trata, además, de un monoteísmo ético, sobre todo porque representa la Divinidad como correlato y como despertador de la conciencia de la responsabilidad presente en el hombre, y dota a esa capacidad del hombre de su más profundo alcance de «decisión absoluta» (E. O. James).

El Dios del monoteísmo judío se caracteriza sobre todo por su condición de creador, no como progenitor de los hombres, como en otras religiones antiguas, ni como demiurgo que ordena al cosmos desde su interior, ni como principio del que emane necesariamente la realidad, como en representaciones monistas, gnósticas o panteístas de la divinidad, sino como principio trascendente al mundo y con el que todos los seres mantienen permanentemente una relación de dependencia absoluta.

A los diferentes rasgos de la configuración monoteísta de Dios corresponde una peculiar configuración de la actitud religiosa que le sirve de base. Esta, en correspondencia con el establecimiento por Dios de una alianza con su pueblo, consiste, por debajo de los múltiples actos concretos religiosos que origina, en el reconocimiento, la entrega, el abandono y la confianza incondicional de la persona, expresada en la invocación de ese nombre único en el que el creyente ha concentrado la realidad divina; de manera que, a la negación de la multiplicidad de las figuras de lo divino corresponde la reducción de los múltiples actos religiosos a la actitud fundamental de la fe y la obediencia, en correspondencia a la fidelidad divina. Una fe que tiene su modelo más perfecto de realización en Abraham, dispuesto a sacrificar a Dios al hijo que Dios le ha dado como prueba y garantía de la fidelidad de su promesa. «Un acto que irrumpe en el ámbito de las experiencias extremas de la fe»; y en el que la fe aparece quintaesenciada como el reconocimiento por el creyente de que depende absolutamente de Yahvé y confía absolutamente en Él³⁴ (H. Ringgren).

³³ RAD, G. VON, *Teología del Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1980.

³⁴ Descripción y alabanza de la fe de Abraham en KIERKEGAARD, S., *Crainte et tremblement*, Montaigne, Paris, 1946.

Finalmente, la dimensión profética del monoteísmo, que presenta a Dios atento al clamor de los pobres y de las víctimas, hace que los profetas reclamen, como elemento constituyente de la respuesta del hombre fiel a Dios, la práctica de la justicia y la ayuda a los necesitados: «Defendía la causa del humilde y del pobre, y todo le iba bien. Eso es lo que significa conocerme. Oráculo del Señor» (Jer 22, 16; Is 58).

La relación del Dios de Israel con su pueblo, rompe las visiones cíclicas del tiempo propias de las religiones en las que lo divino forma parte de la totalidad de lo real y convierte el discurrir del tiempo en una historia orientada desde los orígenes hacia el día de Yahvé en el que se consumará su alianza con él: «Vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios».

En esa tradición se inscribe Jesús de Nazaret, en quien culmina esa historia y en quien se revela de forma definitiva el Dios de los Padres y los profetas. Por eso en Jesús de Nazaret, en su vida, en sus enseñanzas, en sus «signos», en su muerte y resurrección, reconocemos los cristianos la más perfecta imagen del Dios creador, de la Presencia originaria con la que estamos agraciados todos los humanos: «la imagen del Dios invisible» (Col 1, 15), el rostro de Dios vuelto hacia nosotros, la parábola viviente de Dios. Su predicación del Reino muestra a la vez la condición divina de Dios y la respuesta que requiere de nosotros su anuncio. El reino, el Dios del reino es «lo único necesario», que reduce hasta lo más indispensable para la vida a «añadidura»; La «perla preciosa» de tal valor que merece que se venda todo lo demás, con alegría, para obtenerla. Aquel en quien se debe y se puede confiar incondicionalmente: «No os inquietéis diciendo: ¿qué comeremos?...». Su misma persona, su forma de orar invocando a Dios como *abba*, *Padre*, su vida, sus gestos a favor de los enfermos, los pobres y los excluidos revelan a Dios como Padre bueno de todos, misericordioso, siempre dispuesto al perdón, que ama a fondo perdido a los hombres y quiere para ellos la vida en plenitud.

Pero la revelación de Dios en Jesús y cómo haya de ser la respuesta del hombre a esta revelación culmina en la entrega de su vida en la cruz y en la respuesta de Dios a esa entrega con su resurrección. En su «amor hasta el extremo» por todos revela el amor inmenso de Dios a los humanos: «Tanto amó Dios al mundo, que le entregó a su Hijo...» (Jn 3, 16). «¡Mirad qué amor nos tiene el Padre que podemos llamarnos sus hijos, pues lo somos!» (1Jn 3, 1). Y resucitado por Dios, revela de manera deslumbrante que ese amor es más fuerte que la muerte. Un amor «que ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» y que nos otorga poder, gracias a Jesús, en Él y con su Espíritu, invocar a Dios como *abba*, ¡Padre!

Todos estos aspectos, solo aludidos, de la inimaginable revelación de Dios en Jesús muestran el panorama que se abre para los humanos con la espiritualidad cristiana, es decir, la forma de vida que se sigue de creer en el Dios Amor, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos agracia con su Espíritu. Una forma de vida que tiene su fundamento en la fe, gracias a la cual cada uno puede decir con total seguridad: «Yo sé de quién me he fiado» (2Tim 1, 12), y, a partir de ahí, vivir, como Pablo, «de la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí

mismo por mí» (Gal 2, 20). Una forma de vida que, gracias a la esperanza, abre el horizonte de la vida humana, de suyo encerrado en la prisión de la finitud, a la infinitud de Dios: «porque para Dios nada hay imposible»; «todo es posible para el creyente», y por eso puede mantener «firme la profesión de la esperanza», «áncora segura y firme para nuestra vida» gracias a la cual podemos fijar en la eternidad de Dios la labilidad y la fugacidad de los días de nuestra vida. Y una forma de vida, sobre todo, que se ve animada y transformada por el amor de Dios, que ama personalmente a cada uno con el amor mismo con que Dios se ama.

El amor de Dios en los creyentes hace posible y urge en ellos el amor a los hermanos. El nuevo testamento se hace eco en esto de motivos veterotestamentarios como la incorporación al precepto del amor a Dios con todo el ser, del amor al prójimo «como a ti mismo»; y el tema profético de la inclusión de la práctica de la justicia y la atención a los pobres en el núcleo mismo de la relación con Dios: «Quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor» (1Jn 4, 8); y lo radicaliza al identificarse el Señor con los más pequeños y con los que padecen necesidad; y hacer de la atención a estos el criterio del encuentro con él (Mt 25, 35. 40). Así. La irrenunciable y fundamental dimensión vertical de la espiritualidad cristiana comporta como irrenunciable y parte integrante de ella, la dimensión horizontal hacia los hermanos y en especial hacia los necesitados. Bastará que la «pobreza irrumpa en la conciencia de la Iglesia» y que la humanidad tome conciencia de la dimensión estructural y política de la pobreza, para que se descubra que la relación con los pobres forma parte de la relación con Dios y adquiera dimensión teologal, como ha puesto de relieve desde la segunda mitad del siglo pasado la «espiritualidad de la liberación»³⁵.

Acostumbrados como estamos a escuchar cada día estas palabras no nos hacemos idea de la novedad que constituyeron cuando fueron anunciadas por primera vez en el mundo pagano por el que se extendió el cristianismo. Un excelente conocedor de este mundo, de sus religiones y de la espiritualidad filosófica que cultivaron sus mejores pensadores, ha escrito sin exageración: «En el primer siglo de nuestra era se produjo este fenómeno extraordinario: el hombre creyó que Dios le amaba. Es la revolución más considerable de la humanidad [...]. Porque aunque se admitiera comúnmente que hay fuerzas superiores al hombre, de las que dependen el orden del mundo y nuestras miserables vidas, a un pagano no se le pasó un momento por la cabeza que pudiera ser amado por la divinidad [...]». «Porque todo cambia si el cargador del puerto de Corinto, si la prostituta o el esclavo, que no es más que un objeto de sus amos, se figuran que son amados personalmente por un Dios que les prepara tras la muerte una vida plenamente feliz». «Todo cambia: el sentido de la vida, la aceptación del sufrimiento, de la enfermedad y de la muerte, la resignación a la crueldad de los hombres; más aún, la aceptación más difícil de todas de resignarse a vivir»³⁶.

³⁵ Cf. el hermoso libro con ese título de G. Gutiérrez, *Sal Terrae*, Santander, 2012.

³⁶ FESTUGIÈRE, A. J., «Du christianisme», en *L'enfant d'Agrigent*, Cerf, Paris, nueva edición revisada y aumentada, 2006, pp. 231-243.

Tiene razón el autor de estas líneas. Con la revelación del Dios de Jesucristo se inaugura una nueva era religiosa para la humanidad, porque con ella se hace posible una forma de vida, una espiritualidad que lo cambia todo de arriba abajo y que explica la irrupción de la novedad total que inauguró el nacimiento del cristianismo: «Lo viejo pasó; ha empezado lo nuevo» (2Cor 5, 17); «una nueva criatura» (2Cor 5, 17); «un hombre nuevo» (Ef 2, 15); con un «nombre nuevo», que entona «un cántico nuevo» (Ap 2, 17; 5, 9); al que se le pide caminar «en una vida nueva» (Rm 5, 4). Y una novedad que trae la esperanza del día en que todo será nuevo: «Mirad: todo lo hago nuevo» (Ap 21, 5); que permitirá ver «un cielo nuevo y una tierra nueva» (Ap 21, 1).

La raíz de esa novedad es la transformación del ser del hombre, la nueva forma de existencia que hace posible la dimensión teologal que genera en el creyente el Espíritu de Dios con que ha sido agraciado. Esa transformación radical renueva después las opciones y las disposiciones fundamentales, los hábitos del corazón de la persona, el conjunto de sus relaciones: consigo mismo, con los demás hombres, con el cosmos; y, a partir de ahí, su forma de vivir. En todos esos niveles se realiza la espiritualidad cristiana que abarca y transforma así la totalidad de la vida de la persona.

Por eso, aunque la actitud teologal regenera a la persona, esa regeneración está llamada a realizarse en actos que la desgranen al hilo de las vicisitudes y los momentos por los que pasa su vida. Así la espiritualidad surgida de la actitud teologal se hará experiencia vivida por los sujetos por medio de la actitud orante de la que surgirán las diferentes formas de oración, en un largo camino que culmina en la contemplación; por medio de la práctica efectiva del amor, porque la fe se hace también realidad por medio del amor (Gal 5, 6); y en el discurrir de la vida cotidiana convertida por la fe en experiencia de Dios, en «mística de la cotidianidad».

LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA, REALIZADA POR EL SEGUIMIENTO DE JESÚS

Jesucristo es ciertamente el centro del cristianismo. Jesús como revelación de Dios, Jesucristo, es el fundamento, el centro y la norma de la espiritualidad cristiana. En él tiene su origen la novedad cristiana. De ahí que Jesús de Nazaret, su vida, sea el paradigma de la nueva forma de vida que se sigue de creer en Él como revelación definitiva de Dios. De ahí que la *imitación de Cristo* haya constituido la expresión por excelencia para designar la forma de vida de sus discípulos. Francisco de Asís se consideraba a sí mismo como «humilde repetidor de Jesús». Por su imitación de Jesús, Francisco se convirtió «en la copia y la imagen más perfecta que jamás hubo de Jesucristo nuestro Señor», y un contemporáneo contó hasta cuarenta semejanzas de Francisco con su Señor. En el círculo de la *Devotio moderna*, Tomás de Kempis escribió uno de los textos más influyentes de la espiritualidad cristiana: *La imitación de Cristo*.

En los últimos tiempos la categoría de la «imitación» ha ido siendo sustituida por la de «seguimiento» para expresar la condición de los discípulos, y para

designar la forma de vida, la espiritualidad de los cristianos. Las razones para ese desplazamiento son muchas. Algunas tienen su origen en un mejor conocimiento de las fuentes bíblicas. Así, se ha observado que el verbo «seguir» tiene con mucha frecuencia en los evangelios un «sentido pregnante» que «aúna el seguimiento físico y la vinculación espiritual y personal: el seguidor acompaña permanentemente a Jesús, se adhiere a su causa y participa en su destino»³⁷; lo que parece convertir el acto de seguir, el seguimiento, en un perfecto resumen de la esencia del discipulado. Se ha dicho de él que es «la fórmula breve del cristianismo», «clave para la totalidad de la vida cristiana», y que ha sido el recurso, en momentos de crisis, para encontrar orientación, identidad, relevancia y gozo en la vida cristiana»³⁸.

Tal vez por esto último, J. B. Metz escribió hace ya treinta años: «¡Es la hora del seguimiento en la Iglesia!»³⁹. Pero, ¿cómo aparece la espiritualidad cristiana desde la categoría del seguimiento? A mi entender expresa mejor que la sola imitación los muchos aspectos de la espiritualidad cristiana y su enraizamiento en Cristo. Porque Jesús no es solo un modelo a imitar. Es *la puerta*, en un símbolo rico de contenido del Evangelio de Juan (Jn 10,7). La puerta de Dios hacia nosotros, en ese movimiento de condescendencia de Dios hacia la humanidad, y la puerta de la humanidad hacia Dios, abierta para nosotros por su muerte y resurrección. El *camino* hacia Dios que es indispensable recorrer para llegar al Padre.

La metáfora del seguimiento para la relación con Jesús contiene una amplia gama de significados que ofrecen otras tantas modulaciones para la realización de la vida cristiana. El seguimiento tiene su paso previo indispensable en el encuentro con el Señor. Los eligió, dice el Evangelio de los Doce, «para que estuvieran con Él y para enviarlos a predicar». Y este estar con Él, más allá de la convivencia del discípulo con el Maestro, se enriquecerá después con nuevos rasgos como creer en Él: «creéis en Dios, creed también en mí» (Jn 14, 1); permanecer en Él, como condición para que den fruto; para obtener lo que piden al Padre; que se convertirá en: «permaneced en mi amor» (Jn 15), llegando así a la raíz de la naturaleza de la relación que supone ese «estar con Él». Esta dimensión del seguimiento es desarrollada en los escritos de Pablo con otras metáforas tales como «revestirse de Cristo»⁴⁰ (Rm 13, 14); «configurarse con Cristo»; «tener los mismos sentimientos de Cristo» (Flp 2, 5). El seguimiento contiene así una dimensión mística que no es más que la forma concreta de realización de la actitud teologal de la que nace la espiritualidad cristiana. «La expe-

³⁷ BLANCO, S., «Seguimiento», en *Diccionario teológico de la vida consagrada*, Ediciones Claretianas, Madrid, 1989, pp. 1616-1624.

³⁸ SOBRINO, J., «Seguimiento», en FLORISTÁN, C. (dir.), *Nuevo Diccionario de Pastoral*, San Pablo, Madrid, 2002, pp. 1364-1370.

³⁹ *Las Órdenes religiosas, Su misión en un futuro próximo como testimonio vivo del seguimiento de Cristo*, Herder, Barcelona, 1978.

⁴⁰ «Revestir a Cristo es la más fuerte expresión para indicar que el seguimiento debe ir tan lejos como sea posible [...] al modo como alguien [...] no solo se esfuerza por parecerse-le, sino que lo reproduce» (S. Kierkegaard).

riencia del Dios de Jesús, vivida en el encuentro con él, mediada por su llamamiento y suscitada por su Espíritu, constituye el elemento configurador de la espiritualidad del seguimiento, la fuente de la que se alimenta permanentemente»⁴¹.

El seguimiento comporta también seguir los pasos de Jesús, con las condiciones que presentan los relatos relativos a la llamada a seguirle: dejar al padre, la barca y las redes (Mt 4, 20; 4, 22; Mc 1, 18); dejarlo todo (Mt 19, 27; Mc 10, 28); negarse a sí mismo y cargar con su cruz (Mc 8, 34); no acudir a enterrar al padre; ni a despedirse de la familia (Mc 8, 19; Lc 9, 61); condiciones que muestran el carácter absoluto de la llamada, y cómo seguir a Jesús requiere compartir su peculiar forma de vida resumida en su «ser-para-los-demás», y su destino de Hijo del hombre que ha venido a servir y a dar su vida como rescate (Mc 10, 45).

Las exigencias del seguimiento resultan incomprensibles sin la transformación del ser que supone creer en el Señor; los imperativos en que se expresan resultan inasumibles sin «el indicativo» que supone la «nueva genealogía en que introduce la fe en Dios»: «Amad a vuestros enemigos; así seréis hijos de vuestro Padre que está en los cielos» (Mt 5, 45); y la participación en el Espíritu de Jesús que el Resucitado entrega a los creyentes (Hech 2, 33) y que da fuerza, inspira las palabras que decir en los momentos de la prueba, recuerda lo que ha dicho Jesús y guía hacia la verdad plena (Jn 16, 13).

LA ALEGRÍA, RASGO DISTINTIVO DE LA ESPIRITUALIDAD CRISTIANA Y MEDIO DE VERIFICACIÓN DE SU AUTENTICIDAD

En todas las descripciones de esa forma de vida que es la espiritualidad cristiana se destaca el gozo, la alegría como rasgo que la caracteriza. Esa alegría procede de la misma fuente de la que procede la espiritualidad cristiana: el ser creyente y la vida que se sigue de la fe: la primera bienaventuranza se refiere a María, primera de las creyentes: «Bienaventurada tú porque has creído»; se aplica también a los discípulos: «Bienaventurados vosotros, porque estáis viendo y oyendo lo que muchos desearon ver y no vieron» (Mt 13, 16); y se aplica finalmente a todos los creyentes de la historia: «Bienaventurados los que sin ver crean» (Jn 20, 20).

Esa alegría tiene su manifestación más clara en el hecho de que la descripción programática de los principios que rigen la forma de vida de los discípulos en el *Sermón de la montaña* está formulada en términos de bienaventuranzas: «Bienaventurados los pobres...». Pero la misma formulación de las bienaventuranzas, con referencia a los pobres, los que lloran, lo que padecen persecución, muestra la condición peculiar de esa alegría, ya que se refiere a situaciones incompatibles con la alegría «mundana». Como sucede con la paz

⁴¹ LOIS, J., «Espiritualidad del seguimiento», en FLORISTÁN, C. - TAMAYO, J. J., *Conceptos fundamentales del cristianismo*, Trotta, Madrid, 1993, pp. 420-431.

que el Maestro deja a los suyos, la alegría de la vida cristiana no es como «la que da el mundo». No procede de la satisfacción de necesidades y deseos inmediatos, sino que responde a «lo que desea nuestro corazón» (San Juan de la Cruz); no a los deseos que tenemos, sino al deseo que somos. El agua de nuestros pozos, calma, pero no responde a la sed humana; quien bebe del agua que ofrece el Salvador «no volverá a tener sed» (Jn 4, 14; 6, 35); quien come el «pan bajado del cielo», «el que viene a mí, no volverá a tener más hambre» (Jn 6, 35). Bajo múltiples metáforas el Evangelio asegura al creyente, al que viene a Jesús, a quien cree en Él, la respuesta al enigma que es el hombre, al deseo de ser, de vida, de felicidad que le habita: «El que me sigue no andará en las tinieblas» (Jn 8, 12); quien coma de este pan vivirá eternamente (Jn 6, 51); «el que vive y cree en mí no morirá para siempre». «Venid a mí..., y hallaréis descanso para vuestras vidas» (Mt 11, 29). «Si alguien tiene sed, que venga a mí y beba [...]; de las entrañas de quien cree en mí brotarán ríos de agua viva» (Jn 7, 37-38).

Por eso la felicidad que caracteriza la espiritualidad no elimina las negatividades que comporta la vida humana, pero permite vivirlas de forma que no sean obstáculo para la confianza radical en que ninguna de ellas, ni la muerte que las resume a todas, tiene la última palabra. Y por eso pueden ser vividas en circunstancias favorables y desfavorables e incluso en las de mayor oscuridad. Para distinguirla de las alegrías procedentes de la satisfacción de necesidades y deseos inmediatos se la califica en la tradición cristiana como alegría verdadera, porque las otras lo son solo aparentes, y de alegría perfecta, porque solo en ella el ser humano logra la vida feliz. Los místicos, los que viven de la forma más plena posible en esta vida la espiritualidad, la forma de vida según el Espíritu, han dejado testimonios admirables de la alegría que comporta. San Juan de la Cruz ha resumido: «que a vida eterna sabe». Pero en ellos se encuentran también testimonios de la dureza de las pruebas que pueden acompañarla. Valga por todos este testimonio de santa Teresa de Lisieux: «A veces, en verdad, el pajarillo se ve asaltado por la tempestad; le parece creer que no existe otra cosa más que las nubes que le envuelven. Entonces llega la hora de la *alegría perfecta* para el pobrecito y débil ser. ¡Qué dicha para él permanecer allí no obstante y seguir mirando fijamente la luz invisible que se oculta a su fe!⁴². También san Francisco de Asís ofrece una hermosa descripción de esa «alegría perfecta», que ilumina la forma de vida que llamamos espiritualidad cristiana⁴³.

CONCLUSIÓN

Muchas cosas quedan por decir para una descripción adecuada de la espiritualidad cristiana. Entre las características no aludidas en esta nota es indis-

⁴² Manuscrito B, en *Obras completas*, Editorial Monte Carmelo, 1980, p. 234.

⁴³ Cf. SAN FRANCISCO DE ASÍS, «La verdadera y perfecta alegría», en *Escritos. Biografías. Documentos de la época*, BAC, Madrid, 1980, pp. 85-86; *Floreccillas*, *Ibid.*, pp. 814-816.

pensable señalar dos más importantes: el envío, la misión, que aparece en todos los textos relativos al seguimiento; y la condición eclesial que caracteriza la fe y con ella toda la vida cristiana. Concluiré anotando que la realización efectiva de la espiritualidad no puede ignorar las circunstancias históricas en que se vive y que condicionan sus formas de realizarse. Entre las más importantes de nuestro tiempo están la situación de oscurecimiento de Dios y de crisis de la fe en él; la nueva forma de presencia en la sociedad que comporta para los creyentes el hecho de la secularización; la situación de injusticia generalizada, que produce el hecho escandaloso de la pobreza en el mundo; y la globalización y el consiguiente pluralismo cosmovisional y religioso, con los riesgos y oportunidades para la fe que suponen⁴⁴.

Universidad Pontificia de Salamanca
Facultad de Teología
Calle Compañía, 5, Salamanca

JUAN DE DIOS MARTÍN VELASCO

[Artículo aprobado para publicación en este número extraordinario en diciembre de 2012]

⁴⁴ A algunas de esas circunstancias me he referido en otras ocasiones. Cf., por ejemplo: «Experiencia de Dios desde la situación y la conciencia de la ausencia», en *La experiencia cristiana de Dios*, Totta, Madrid, 2007, pp. 149-184; «Mística en el siglo XXI. Mística y profecía», en AA.VV., *Mística y filosofía*, Cites, Ávila, 2009, pp. 77-128; «La espiritualidad cristiana en un mundo globalizado y religiosamente plural», en HERNÁNDEZ DELGADO, I. (ed.), *Nueva espiritualidad liberadora para otro mundo posible*, Publicaciones del Secretariado Trinitario, Córdoba, 2010, pp. 59-93.

