

Búsqueda de una espiritualidad sin Dios

Santiago García Mourelo

Universidad Pontificia Comillas CIHS

E-mail: sgmourelo@comillas.edu

Recibido: 13 de diciembre de 2018

Aceptado: 13 de abril de 2019

RESUMEN: Una de las nuevas formas de religiosidad que se dan en las sociedades occidentalizadas es la llamada “espiritualidad sin Dios”. Desde una actitud de diálogo, el presente artículo quiere mostrar su propuesta a partir de las publicaciones de A. Compte-Sponville y F. Mayorga. Pese a su pretendida emancipación de las religiones, la “espiritualidad sin Dios” recibe sus presupuestos y aspiraciones fundamentales, como es el “sentimiento oceánico”, del neo-hinduismo *advaita vedanta*; aspecto que suscita interrogantes filosóficos y teológicos. Esta espiritualidad inmanente, centrada exclusivamente en el individuo y en sus posibilidades, rechaza toda alteridad de orden divino, cuestión que, pese a ser una confrontación con la fe cristiana, también está presente dentro de la Iglesia de diversas formas. Por ello, la comunidad eclesial, debe emprender o retomar algunos caminos para responder a esta situación.

PALABRAS CLAVE: Espiritualidad; ateísmo; sentimiento oceánico; secularización; Feliciano Mayorga; André Comte-Sponville.

In search of a Godless spirituality

ABSTRACT: One of the new forms of religiosity in westernized societies is the so-called “Godless spirituality”. From an attitude of dialogue, this article wants to show its main elements drawing from the writings of A. Compte-Sponville and F. Mayorga. Despite its alleged emancipation from religions, “Godless spirituality” receives its fundamental presuppositions and aspirations, such as the “oceanic feeling”, of *advaita vedanta* neo-Hinduism. This is a trait that raises philosophical and theological questions. The immanent spirituality, centered exclusively on the individual and his possibilities, rejects all otherness of divine order, an issue that, despite being a confrontation with the Christian faith, is also present within the Church in different ways. Therefore, the ecclesial community must undertake or resume some ways to respond to this situation.

KEYWORDS: Spirituality; atheism; oceanic feeling; secularization; Feliciano Mayorga; André Comte-Sponville.

1. Introducción

Las nuevas formas de configuración de lo religioso, en el contexto de las sociedades occidentalizadas, son motivo de continuas reflexiones y consideraciones. Algunas de ellas han aparecido recientemente en *Razón y fe*, en el blog *FronterasCTR* de la “Cátedra Francisco José Ayala de Ciencia, Tecnología y Religión” de la Universidad Pontificia Comillas, y en otras publicaciones¹. Con el fin de ofrecer algunos elementos para profundizar en este fenómeno, en concreto aquello que se ha llamado “espiritualidad sin Dios” o “espiritualidad atea”, ofrecemos la siguiente reflexión.

Ante estas formas de religiosidad es posible situarse de múltiples maneras, tanto en la perspectiva de estudio, como en la actitud con que se afronta (confrontación, asimilación o diálogo). Esta diversidad de posturas no es indiferente, porque puede implicar la comprensión del fenómeno o su absoluto desconocimiento. Si nos situamos a la defensiva, a la ofen-

siva, o como abanderados de un falso irenismo, quizá perdamos una oportunidad preciosa, no solo para ver la bondad y la verdad de lo distinto y, si fuera necesario, criticarlo, sino para asumirlo como pregunta que nos facilite purificar y profundizar en lo propio.

2. El necesario encuentro

George Steiner identificaba en el núcleo del ser humano un “imperativo de interrogación” que nos convierte en vecinos de lo trascendente². Su invitación se dirigía a la consideración de la poesía, el arte o la música como medios de esa vecindad; con aquello que se sitúa más allá de lo que una racionalidad positivista puede constatar. De manera semejante, Adolphe Gesché invitaba a “preguntar a las respuestas” como el mejor medio para convivir con el enigma que nos constituye³. En efecto, las respuestas tienden a clausurar, a cerrar; las preguntas, en cambio, abren, invitan a salir y a avanzar, impulsan y provocan, son una llamada, un reclamo, un princi-

¹ Cf. A. ESTRADA “Ateísmo y espiritualidad”: *Razón y fe* 1437 (2019) 49-58; varios artículos de *Razón y fe* 1416 (2016); Blog *FronterasCTR*, disponible en: <https://blogs.comillas.edu/FronterasCTR>; G. URIBARRI, *Teología de ojos abiertos. Doctrina, cultura y evangelización*, Sal Terrae, Santander 2018.

² G. STEINER, *Presencias Reales ¿Hay algo en lo que decimos?*, Destino, Barcelona 1991, 261.

³ A. GESCHÉ, *El hombre, Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 2012, 27.

pio de luz en la oscuridad de su cuestionamiento.

Como sugería Jean-Louis Chrétien, en toda respuesta, en su fondo más íntimo, se escucha la voz de la llamada de una realidad que nos invita a interrogarla⁴. Esto no supone una constante deriva, sin referencias ni orientaciones, pero indica que la condición peregrina de la existencia se juega en esa dialéctica. Necesarias son las respuestas, pero también las preguntas, no sea que apaguemos la gran pregunta que somos, como sugería san Agustín: “me había convertido en una gran pregunta para mí mismo”⁵.

Por eso, la perspectiva que adoptamos para interrogarnos sobre la cuestión que nos ocupa es la de una apertura humilde, amable y respetuosa. Quizá sea esta una concreción de la *cultura del encuentro* y el *cuidado* que tanto reclama el Papa Francisco (cf. EG, 220, 239; LS 231). Cultura necesaria, por otra parte, para “desarrollar un nuevo discurso de la credibilidad, una original apologética que ayude a crear las disposiciones para que el Evangelio sea escuchado por todos” (EG, 132; cf. VG, 5). Aspecto que, como recuerda Emmanuel Falque en su

diálogo con el ateísmo, ya reclamaba Juan Pablo II, cuando pedía:

“una nueva apologética, que responda a las exigencias actuales y tenga presente que nuestra tarea no consiste en imponer nuestras razones, sino en conquistar almas, y que no debemos entrar en discusiones ideológicas, sino defender y promover el Evangelio. Este tipo de apologética necesita una ‘gramática’ común con quienes ven las cosas de forma diversa y no comparten nuestras afirmaciones, para no hablar lenguajes diferentes, aunque utilicemos el mismo idioma”⁶.

Por estos motivos, queremos situarnos en la búsqueda de esta “gramática común” con aquellos que “no comparten nuestras afirmaciones” porque “ven las cosas de forma diversa”, para crear las disposiciones que ayuden a acoger el Evangelio y, en lo que corresponda, aquilatar nuestra fidelidad a él.

⁶ Cf. E. FALQUE, *Metamorfosis de la finitud. Nacimiento y resurrección*, Sígueme, Salamanca, 2017, 63-80; aquí 70, citando a JUAN PABLO II, “Discurso del sábado 30 de octubre de 1999 a los obispos de las regiones noroccidentales de Canadá con motivo de la visita “ad limina”, 6: *L’Observatore Romano* 46 (16 de noviembre de 1999) 2.

⁴ Cf. J.-L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Caparrós, Madrid 1997, 52.

⁵ SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, IV, 4, 9.

3. La espiritualidad sin Dios

Pese a la emergencia de este concepto de unos años a esta parte, no es un fenómeno nuevo. Baste recordar, en el ámbito de la estética, a los poetas místicos o espirituales del s. XVIII (John Donne, George Herbert, Henry Vaughan, etc.), o a las experiencias metafísicas provenientes de la filosofía, descritas hace siglos por Plotino o, más recientemente, por L. Wittgenstein⁷. Estas han sido catalogadas por el psicólogo Abraham Maslow como *peak experiences* (experiencias cumbre) o, desde la fenomenología de Michel Hulin, como expresiones de una *mystique sauvage* (mística salvaje)⁸. Con estas consideraciones se quieren describir las experiencias espirituales, religiosas o místicas en las que, al margen de cualquier confesión religiosa, se alcanza una especie de dilatación de la conciencia, un sentimiento oceánico o abisal, o una intuición del fundamento metafísico de lo real.

⁷ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Trotta, Madrid 2003, 94; J. A. ESTRADA, *Las muertes de Dios. Ateísmo y espiritualidad*, Trotta, Madrid 2018, 173-197.

⁸ Cf. M. HULIN, *La mística salvaje. En las antípodas del espíritu*, Siruela, Madrid 2007. Sus publicaciones posteriores se han dirigido hacia la filosofía hindú.

En la actualidad, quienes describen estas búsquedas o experiencias espirituales como protagonistas, se sitúan en el contexto socio-religioso del pluralismo postsecular⁹. Sin entrar en detalles, consideran que, si bien lo religioso y sus instituciones han sufrido un desplazamiento en el ámbito público, sin embargo, emerge con una configuración inédita. No solo en la sociedad, donde se sitúan diferentes ofertas de sentido y salvación, sino en el mismo sujeto, en el que conviven en armonía varias opciones y comportamientos religiosos contrapuestos.

En este marco, podemos encontrar una postura situada en el ateísmo filosófico que se distancia tanto del racionalismo positivista y nihilista, al afirmar la exclusividad de la inmanencia, como del carácter sobrenatural de la religión. Desde ahí y con un fuerte influjo espinosista, aboga por la condición misteriosa de la realidad y el innegable carácter espiritual del ser humano. Esta comprensión reclama el cuidado de la espiritualidad; algo que no es exclusivo de las religiones, sino una dimensión constitutiva del ser humano que es posible y necesario cultivar.

⁹ Cf. P. L. BERGER, *Los numerosos altares de la modernidad. En busca de un paradigma para la religión en una época pluralista*, Sígueme, Salamanca 2016.

3.1. EJEMPLIFICACIONES DEL FENÓMENO

a) *El alma del ateísmo*

Un primer testimonio, con fuerte repercusión en España, es el de A. Comte-Sponville (1952-) en *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*¹⁰. Este filósofo y ensayista francés se denomina como un "ateo fiel". Como él dice: "ateo, porque no creo en ningún Dios ni en ninguna potencia sobrenatural; pero fiel, porque me reconozco en una determinada historia, una determinada tradición, una determinada comunidad, y especialmente en esos valores judeocristianos (o grecojudeocristianos) que son los nuestros"¹¹.

El autor se sitúa lejos de un racionalismo materialista e intranscendente, lejos del nihilismo. Para él, "una sociedad, puede prescindir perfectamente de *religión*, en el sentido occidental y restringido de la palabra (la creencia en un Dios personal y creador), quizá podría prescindir de lo sagrado o lo sobrenatural (de la religión en sentido amplio), pero no puede prescindir ni de *comunidad* ni de

fidelidad"¹². Es decir, es necesaria una adhesión compartida a los valores recibidos, con el consiguiente compromiso de transmitirlos, a favor de "un humanismo práctico"¹³.

Con este presupuesto, el segundo capítulo de su obra se dedica a una refutación filosófica de la existencia de Dios y a denunciar la perversión de lo religioso encarnada en el fanatismo. Mas allá de sus argumentos, es singular la sensibilidad y el reconocimiento hacia pensadores creyentes y su respeto a las tradiciones religiosas, hasta el punto de que se considera un "ateo no dogmático", puesto que, como dice, "no pretendo *saber* que Dios no existe; *creo* que no existe"¹⁴.

Desde aquí, el tercer capítulo es el dedicado a la espiritualidad sin Dios, pues, según considera, "no toda espiritualidad es necesariamente religiosa" y "ser ateo no significa negar la existencia del absoluto, sino negar su transcendencia, su espiritualidad, su personalidad; es negar que el absoluto sea Dios"¹⁵. Esa espiritualidad se realiza en el naturalismo, el inmanentismo o materialismo,

¹⁰ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006.

¹¹ *Ibid.*, 46

¹² *Ibid.*, 44.

¹³ *Ibid.*, 64.

¹⁴ *Ibid.*, 83.

¹⁵ *Ibid.*, 145. Las anteriores citas son de esta referencia.

pues todo es inmanente al Todo, y se identifica con la vida, entendida como inmanencia e inmensidad; aspectos de la realidad de los que tenemos experiencia y no solo ideas, como la de infinito. Para contemplar esa *inmanencia*, citando al poeta Jules Laforgue¹⁶, se debe partir del silencio, donde el ego se retira y se escucha y contempla el Todo.

b) *El ateísmo sagrado*

La segunda expresión de la espiritualidad sin Dios que recogemos es la de F. Mayorga (1964-), escritor y filósofo manchego, que ha publicado recientemente *El ateísmo sagrado. Hacia una espiritualidad laica*¹⁷. Con planteamientos semejantes a los ya mencionados, Mayorga realiza una reflexión a favor de una espiritualidad autónoma respecto de las religiones. Antes de ello, critica el relativismo abúlico y la intranscendencia y, después de un recorrido por algunos conceptos religiosos –quizá discutibles–, describe el siguiente esquema global de comprensión:

“tenemos tres direcciones que el hombre recorrió en la búsqueda de sentido, en su afán de supe-

rar el trauma de la emergencia animal: hacia dentro, hacia afuera y hacia arriba. Lo que significa una triple apertura: al mundo que está en torno a mí, al que está dentro de mí y al que está sobre mí. Tres lugares para encontrarse a uno mismo: la naturaleza, la conciencia y la historia. Cada uno de los cuales se corresponde con los tres movimientos existenciales de nuestro ser: extroversión, introversión y sublimación. Que apuntan a tres vértices sagrados: la Energía, el Vacío y el Bien. De los que se espera la salvación en forma de éxtasis, serenidad y entusiasmo. Y a los que se accede con tres prácticas sagradas: los rituales, la meditación y el respeto compasivo”¹⁸.

Así, articulará sendos capítulos a estas “prácticas de sentido”, como las llama. La primera tiene una dimensión práctica o ética, fundamentada en el mandamiento cristiano del amor. La segunda vía para el acceso a lo divino es la meditación del budismo zen. La tercera, se centra en las prácticas rituales o celebrativas vinculadas a la *physis*, comprendida como la fuerza de carácter fluido que engendra y anima la naturaleza. Desde ahí, serán objeto de celebración ritual ciclos de la vida (vida-muerte), o los de la naturaleza (solsticios y equinoccios). Si bien Mayorga describe esta especie de

¹⁶ Cf. *Ibid.*, 153.

¹⁷ Cf. F. MAYORGA, *El ateísmo sagrado. Hacia una espiritualidad laica*, Kairós, Barcelona 2017.

¹⁸ *Ibid.*, 74.

itinerarios prácticos hacia lo divino, cuestiones en las que de forma diversa converge Comte-Sponville, es este último quien describe sus perfiles.

3.2. EL SENTIMIENTO OCEÁNICO, META DE LA ESPIRITUALIDAD SIN DIOS

Si por algo se caracteriza la espiritualidad sin Dios, es por el llamado “sentimiento oceánico”¹⁹. Para explicarlo, Comte-Sponville acude al citado Michel Hulín, que describe tal sentimiento a partir de la correspondencia de S. Freud con el escritor R. Rolland. Este último, asumiendo las tesis freudianas de *El porvenir de una ilusión*, distingue la religión clericalista y dogmática de la sensación religiosa. Aspecto que el psicoanalista recogerá en *El malestar de la cultura*. En esta obra da cuenta de esta forma de “religiosidad vaga en su contenido representativo, pues está liberado de todo tipo de dogma, la asociación, a veces confusa, de una especie de panteísmo con el ‘amor a la humanidad’, pero también la aspiración ardiente a volver a unirse, por contacto directo, con una realidad interior presentida desde la infancia”²⁰.

Este sentimiento o experiencia se describe como una experiencia de unidad con el Todo. Martín Velasco la resume con los siguientes rasgos:

“en todos los casos se produce la ruptura con la forma ordinaria de conciencia; una apertura del horizonte en el que discurre la vida que o hace surgir nuevas realidades o baña a las ya existentes en una nueva luz; la conciencia sufre una modificación radical que comporta la profundización de sus contenidos, la dilatación de sus posibilidades y la intensificación de sus estados tanto cognoscitivos como afectivos. El resultado de todos estos estados es la experiencia de un sentimiento de gozo intenso, de paz y de reconciliación con la totalidad de lo real, que no se dejan traducir en palabras”²¹.

Pese a que Comte-Sponville considera que este “sentimiento oceánico” no pertenece a ninguna religión ni a ninguna filosofía”²², pueden establecerse dos conexiones. La primera y más inmediata, con el movimiento de la *New Age*, forma de religiosidad ecléctica o sincrética donde predomina el componente afectivo y la comprensión unitaria de lo real. Con todo, el “sentimiento oceánico” recibe su influjo, en último término,

¹⁹ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 158-163.

²⁰ M. HULÍN, *op. cit.*, 24.

²¹ J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 103.

²² A. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 162.

del neo-hinduismo *advaita vedanta* (no dualista)²³.

Sin entrar en los detalles de la complejidad del hinduismo, la historia de esta religión asiática señala tres etapas en su formación: los *Veda*, las *Upanishads* y la *Baghavat Gita*²⁴. De los dos primeros es de donde el “sentimiento oceánico” recibe su mayor influjo y en ellos nos detenemos²⁵.

a) *Trasfondo neo-hinduista*

Como es conocido, los himnos tardíos del *Rigveda* se interrogan sobre el origen del universo, afirmando un principio anterior a todo –antecedente de la noción de *Brahman*– y estableciendo la relación entre el microcosmos humano y el macrocosmos del universo por la vía del sacrificio. Este último periodo de los *Veda*, llamado *Vedanta*, cristalizará en los textos de las *Upanishads*.

El contenido de las *Upanishads* surge en oposición al sistema ritualista sacrificial precedente, a la doctrina budista del *anātman* (negación del yo interior, *ātman*) y al sistema *Samkhya*, de carácter ateo, que admite la dualidad de lo corporal y lo espiritual. El proceso de las *Upanishads* se inicia con la toma de conciencia de la insatisfacción radical del hombre, encerrado en el eterno ciclo del *samsāra*. Los primeros pasos de superación son un proceso de liberación de la pluralidad mundana, no hacia una nueva realidad, sino hacia una nueva forma de conocimiento. Esta se caracteriza por “una transparencia inmediata del ser a sí mismo”²⁶. Así, el término de la experiencia de las *Upanishads* consiste en la unidad o identificación del principio rector interior (*ātman*) con la realidad absoluta y única (*Brahman*). Uno de sus mantras es “este *Ātman* es *Brahman*”²⁷.

Desde nuestras categorías, esta doctrina no se considera un panteísmo (todo es lo divino), ni un panenteísmo (lo divino está en todo), ni un monismo (todos los aspectos de la realidad son idénticos en su esencia), sino como una experiencia de unidad “pan-en-hénica” (todo como uno y uno como todo)²⁸. Es decir, como la

²³ Especialmente de Śankara (s. VIII-IX), Ramakrishna (s. XVII), y Aurobindo o Sarvapelli Radhakrishnan (finales del s. XX). Hay otro sistema de comprensión neo-hinduista, representado por la escuela visistādvaita de Rāmānuja (s. XI-XII), que sí admite cierta dualidad.

²⁴ Cf. M. DELAHOUTRE, “Hinduismo”, en P. POUPARD, *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987, 746-749.

²⁵ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 173, 175, 186, 198.

²⁶ J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 135.

²⁷ *Ibid.*, 136-137.

²⁸ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Disonancia acorde. La significación teológica de la historia*

unidad-fusión de todo en el Todo, donde predomina el carácter “en-tático” (concentración y unificación interior) sobre el extático²⁹. Es una unidad con la totalidad por la coextensividad inmanente del Todo. Por eso, ni el Todo es diferenciado (dual), porque si no sería imperfecto, ni el “principio de individuación” del yo, como diría Schopenhauer, es auténticamente real, puesto que genera dolor y división debido a su supuesta dualidad³⁰. De ahí que el *Brahman* sea considerado el eje del universo, que lo mantiene en su existencia, y el principio rector que lo gobierna desde su interior. No es una divinidad de carácter personal, ni una realidad impersonal, sino una realidad, podríamos llamar, apersonal o transpersonal; aunque hay textos con expresiones personalistas³¹.

de las religiones según R. C. Zaehner, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2007, 93, 234, 246.

²⁹ Cf. A. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 163.

³⁰ Cf. F. MAYORGA, *op. cit.*, 160-163. De ahí que Schopenhauer proponga la compasión como forma de disolución de la individuación en vistas a la unidad. Cf. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, tomo 1, Trotta, Madrid 2009, 162-63, 436-460; ID., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Siglo XXI, Madrid 2016, 253-255.

³¹ Cf. J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 145-146.

b) Los frutos de la no-dualidad

Desde esta comprensión, la unión con el *Brahman* se entiende como *sac-cit-ananda* (ser-conciencia-felicidad), donde se unifican los niveles que en la existencia aparecen como separados o enfrentados. Un desarrollo posterior en el budismo, al que hacen referencia Comte-Sponville y Mayorga –este último distanciándose y remitiéndose a la doctrina hinduista–, es la citada doctrina del *anātman*³². Con él se quiere salir de la dualidad entre el *ātman* y el *Brahman*, entre el no-yo y el Sí mismo, como un proceso sin sujeto ni fin.

Con estos influjos, la espiritualidad sin Dios se configura, no solo como algo referido al conocimiento, sino hacia unas determinadas experiencias de armonía como son la *evidencia* de esta unidad de lo inmanente, la *simplicidad* o unicidad de la identidad más allá del yo, y el *silencio* como medio de expresión de la realidad hacia la que se tiende. Los frutos de este itinerario son la *serenidad* que produce vivir el presente como eternidad, la *aceptación* de la vida más allá de valoraciones morales, donde “relativismo y misticismo se dan la mano”³³, y la *independencia*, entendida como liberalización del

³² Cf. COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 174; F. MAYORGA, *op. cit.*, 149, 157.

³³ COMTE-SPONVILLE, *op. cit.*, 189.

dolor producido por el ego, la palabra, el futuro, etc.

4. Interrogantes suscitados y posibles caminos a transitar

Después de lo expuesto, hemos de reconocer que muchos anhelos de quienes elaboran estos itinerarios espirituales son compartidos. ¿Quién no desea serenidad, silencio o aceptación? Con todo, la propuesta de esta espiritualidad recuerda a la historia del barón de Münchhausen, que trataba de salvarse de la ciénaga en la que se hundía tirándose de su propia cabellera. Parece que esta búsqueda de espiritualidad quiere ser saciada por uno mismo, desde la racionalidad estrecha del kantismo, el pesimismo de Schopenhauer y el panteísmo inmanente de Spinoza, revestidos y respaldados por la tradición religiosa oriental descrita.

Vistas hasta aquí las cosas, no podemos dejar de secundar la afirmación de A. Gesché cuando decía que “desde siempre, para comprenderse, el hombre ha ido a llamar a la puerta de los dioses”³⁴. En esta propuesta y pese a su confesado ateísmo, la remitencia a lo divino es constante. La espiritualidad sin Dios, desde la negación

de un Dios personal, al auscultar los elementos de las tradiciones religiosas para encaminarse hacia la plenitud incoada en su anhelo, pretende obtener los frutos de una relación redentora sin quien la suscita, acompaña y culmina. Es decir, sin Dios. Por ello, no dejamos de sentirnos interpelados y distanciados respecto de sus propuestas.

Salvarnos por nosotros mismos y calmar la plenitud incoada con las migajas de la inmanencia, ¿no es acaso una incongruencia de facto? Otorgar la trascendencia definitiva a la inmanencia cotidiana por medio de una determinada comprensión de la realidad ¿no es responder rápidamente a las relaciones entre la inmanencia y la trascendencia? Rechazar la alteridad y la revelación de un Dios que busca tratar con nosotros como amigos (cf. *Dei Verbum*, 2) y pretender una relación indistinta con lo real ¿no es buscar una solución fácil a las relaciones entre identidad y alteridad, ya sea esta de Dios, de los otros o de la Creación? Considerar que nuestra dimensión espiritual se identifica con lo divino ¿no resulta una confusión de órdenes, en la que nuestra capacidad para *trans(as)cender* (J. Wahl) se confunde con lo transcendente?

Con todo, no creamos que esta configuración religiosa es algo fo-

³⁴ A. GESCHÉ, *El hombre*, op. cit., 9.

ráneo a nuestra fe. Como bien experimentamos los cristianos, la vida teologal no siempre es lograda y, en ese itinerario, es constante la posibilidad de tener extravíos. Uno de ellos es la idolatría, que nos conduce a falsear a nuestro Dios y, en el fondo, a nosotros mismos. Por ejemplo, podríamos fabricarnos un “dios ético”, válido en la medida en que nos sirve para vivir; un “dios filosófico”, al margen de la revelación en Jesucristo; o un “dios teológico”, donde relativizaríamos al mismo Dios³⁵. Recientemente, la Congregación para la Doctrina de la Fe y el Papa Francisco han hecho referencia a otras falsificaciones de la vida cristiana, que no dejan de ser una espiritualidad sin Dios: el pelagianismo y el gnosticismo. En ambos se da una búsqueda autónoma de la plenitud, basada en doctrinas y precomprensiones que solo algunos pueden alcanzar, donde Dios pinta bien poco³⁶.

Junto a ello, no es escaso el número de católicos que, conscientes o no, asumen las prácticas y los presu-

puestos de esta espiritualidad atea de corte oriental que desfigura el rostro del Dios trino, hasta renunciar a él. Abundan los creyentes que recurren a técnicas como el *mindfulness* o el *reiki*, tanto para tratar de remediar la celeridad y productividad a las que estamos sometidos socialmente, como para realizar una serie de prácticas sanadoras en las que la energía divina (?) es dirigida y reconducida para restablecer los *chacras* o transformar el *aura*. También, no faltan testimonios de quienes abogan por una “espiritualidad transreligiosa”, diluyendo la singularidad de Jesucristo en el magma divino de la creación y de la humanidad³⁷.

Ante estos fenómenos, es una exigencia recoger la exhortación de 1 Pe 3, 15-16: “Estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os pida explicaciones. Hacedlo, sin embargo, con dulzura y respeto” –“mandedumbre”, traduce GE 73–. Es decir, más que a una confrontación, se nos llama a profundizar en la propia fe recibida más allá de prácticas y sentimientos, a asimi-

³⁵ Cf. A. GESCHÉ, *Dios – El Cosmos, Dios para pensar II*, Sígueme, Salamanca 1997, 139-147.

³⁶ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta “Placuit Deo”, a los obispos de la Iglesia Católica sobre algunos aspectos de la salvación cristiana*, 1 de marzo de 2018; FRANCISCO, *Gaudete et Exsultate. Exhortación apostólica sobre la llamada a la santidad en el mundo actual*, 35-62.

³⁷ Cf. W. JÄGER, *La ola es el mar: espiritualidad mística*, Bilbao, Desclée de Brouwer 2002; J. MELLONI – J. COBO, *Dios sin Dios. Una confrontación*, Fragmenta, Barcelona 2017. Un intento reciente, en confrontación con este tipo de espiritualidad: G. URIBARRI, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Sal Terrae, Santander 2016.

lar el *logos* de nuestra esperanza y la racionalidad específica que impulsa nuestra fe. Para ello, proponemos una serie de caminos que, si bien puede que no sean novedosos, puede que no estén siendo plenamente transitados:

- Quizá haya que profundizar en la *inculturación* de la fe, acogiendo lo que hay bondad en las culturas y tradiciones religiosas, y mostrando la novedad del Evangelio, con lo que implica de crítica, ruptura y propuesta.
- Quizá tengamos que reflexionar en la *identidad* del ser humano, tanto en su relación y distinción con la *alteridad radical* de Dios, como en su relación y distinción con la *alteridad relativa* de la Creación. Una distinción y relación que, lejos de ser absorbidas por una divinidad indistinta, responden a una vivencia sana de la alteridad y constituyente de la propia identidad.
- Quizá tengamos que hacer autocrítica cuando no sabemos mostrar la belleza de la *comunidad* a la que estamos llamados, a imagen de la Trinidad, en contraste con la tendencia de la *fusión monista* de algunas tradiciones orientales.
- Quizá sea necesario retomar los itinerarios de los *maestros espirituales*; los grandes místicos que, guiados por el Espíritu Santo, supieron describir el proceso hacia la asimilación con Dios, en el seguimiento de Cristo.
- Quizá tengamos que renovar nuestro *testimonio*, no solo en favor de los demás, sino por honestidad intelectual; comprendiendo nuestra fe y superando ciertas formas de quietismo, pietismo o fideísmo, que la reducen al ámbito emocional.
- Quizá tengamos que intensificar nuestra *oración*, como momento cumbre y específico de nuestra fe; no solo para renovar nuestra filiación y nuestro seguimiento, sino para descubrir la necesaria *pedagogía divina* que este contexto nos reclama, para que la verdad y la alegría del Evangelio pueda llegar a todos. ■