

La noción de espiritualidad en la situación contemporánea

Juan Martín Velasco

Arbor CLXXV, 689 (Mayo 2003), 613-628 pp.

El sustantivo abstracto «espiritualidad» y el adjetivo «espiritual» del que procede han desempeñado un papel importante en el vocabulario filosófico-antropológico, en el religioso y en el relativo a la praxis de la vida cristiana. Pero la historia de su presencia tiene más de un rasgo curioso. Tras muchos siglos de utilización de la palabra en el contexto religioso y cristiano, en el último siglo su uso se ha extendido para referirse a una determinada comprensión del hombre y una forma de vivir humanamente paralela a la vida religiosa y que en no pocos casos se presenta como alternativa a la misma y a la que subsume como una forma peculiar de «espiritualidad»¹.

Eso hace que, como todas las «palabras-símbolo», palabras densas de significado, que tienen tras sí una larga historia y cobran o mantienen gran importancia en el lenguaje de un determinado momento histórico, «espiritualidad» pague su densidad significativa y su amplio uso con una notable polisemia que conduce a cierta imprecisión y hasta ambigüedad en su significado. De ahí que una reflexión sobre la espiritualidad deba comenzar por ofrecer una descripción inicial del significado que atribuye al término, significado que la reflexión posterior deberá justificar. Espiritualidad significa para mí, en una primera aproximación: «la forma de vida de personas que basan la comprensión de sí mismos y su realización en el mundo y en la historia en una opción fundamental por valores trascendentes capaces de dar un sentido último a su vida».

Para justificar esta comprensión inicial me referiré en primer lugar a la historia del uso de la palabra a lo largo de historia del cristianismo,

y, en segundo lugar, a la situación sociocultural de las comunidades que utilizan actualmente el término.

Algunos hitos en la historia del término «espiritualidad»²

Todos los estudiosos del tema insisten en el hecho de que el uso del sustantivo abstracto «espiritualidad» tiene su origen en el uso del adjetivo «espiritual». Éste se deriva evidentemente del adjetivo latino *spiritualis* o *spiritalis*, que sería «creación del latín de los cristianos». Derivado del sustantivo «*spiritus*», traducción de *pneuma*, fue utilizado para traducir el adjetivo *pneumatikos* que aparece en las cartas paulinas (1Cor 2,14ss; Gal 3,3). En estos textos *pneuma-spiritus* se contraponen a *sarx-caro* y no a *soma-corpus*, como *pneumatikos-spiritualis* se contraponen a *sarkikos-carnalis* y no a *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 la personas se opone a la influencia de Dios y de su Espíritu. Así, carne y carnal pueden ser la mente, el corazón, la voluntad del hombre, si se resisten a la influencia del Espíritu. La oposición espíritu-carne no se identifica, pues, con la oposición espiritual-corporal, inmaterial-material. Remite, más bien, a dos formas de vida. La persona espiritual es la persona guiada por el Espíritu de Dios; la carnal, la que se opone a la influencia de ese Espíritu; la que se guía por criterios mundanos.

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, en oposición a una vida mundana o carnal; el segundo, filosófico-antropológico, designa una forma de ser o de conocer que destaca los aspectos relativos al alma y los actos y valores que le son propios, frente al nivel de la corporalidad confundido a veces con el de la animalidad; el tercer sentido procede del contexto jurídico y abarca el ámbito de las realidades que resume el término latino «*spiritualia*», en oposición a «*temporalia*», referido a los bienes religiosos: sacramentos, potestad eclesiástica, etc., frente al orden de lo profano, temporal o mundano.

Conviene anotar que la separación entre estos campos no es siempre rigurosa y que con frecuencia se pasa del sentido antropológico al religioso y viceversa, como cuando se considera una vida espiritual, en el sentido antropológico, condición de posibilidad para el ejercicio de la vida espiritual en el sentido religioso; o se considera la vida

espiritual en sentido antropológico consecuencia de la vida según el Espíritu, de la vida cristiana perfectamente desarrollada.

El uso de «espiritualidad» en las lenguas modernas sigue la pauta del uso latino del término, en el doble sentido antropológico y religioso. Así, en el Diccionario de Autoridades, «espiritual» remite, por una parte, al «alma que es cosa espiritual» (frente a material); y, por otra, a las «mercedes espirituales» que Dios concede al alma, según Santa Teresa. Llama la atención, sin embargo, el escaso uso de «espiritualidad» —hasta el punto que el sustantivo no aparece ni en Santa Teresa ni en San Juan de la Cruz—, frente a la presencia omnímoda del adjetivo «espiritual», utilizado para cualificar a maestros, padres, bienes, desposorios, ejercicios, etc., etc.

A lo largo del siglo XX, «espiritualidad», utilizada durante siglos —como correspondía a una época religiosamente unitaria— para designar la forma de vida según el Espíritu propia de todos los cristianos; o la forma propia y peculiar de vivir el cristianismo determinados grupos de cristianos, ha sido empleada para referirse a otras realidades. Así, como consecuencia del pluralismo religioso y del consiguiente conocimiento y contacto entre las religiones, «espiritualidad» se ha aplicado al ideal de vida humana propuesta por otras religiones³; y como consecuencia de la secularización de la vida que ha acarreado la modernidad, se ha aplicado también a la forma de vivir la condición humana que tiene en cuenta y desarrolla los aspectos espirituales, independientemente de la adscripción al cristianismo y de la referencia a la tradición cristiana⁴.

Así, cambios socioculturales como los dos a los que acabamos de aludir, han llevado del monopolio por los cristianos, primero, y por las diferentes religiones, después, de la espiritualidad, a la comprensión de la espiritualidad como forma de vida paralela a la de los sujetos religiosos y cristianos, que en algunos casos sustituye a las religiones y, en otros, tiende a comprender la vida religiosa como una forma particular de espiritualidad, entendida desde una determinada perspectiva antropológica.

De ahí que para avanzar en la comprensión del significado de espiritualidad en nuestro tiempo sea indispensable referirse a la situación sociocultural de los grupos humanos que utilizan el término.

La situación espiritual de nuestro tiempo

Todos sus 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»; desde K. Jaspers, con su obra pionera sobre «la situación espiritual de nuestro tiempo»⁵; desde G. Friedman, con su alegato sobre el poder y la sabiduría⁶, y tantos otros pensadores de distintas orientaciones⁷, 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. Recientemente, 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 orientación⁸.

El diagnóstico aquí resumido resulta difícilmente cuestionable. Incontables datos ofrecidos por las encuestas relativas a los valores de los europeos vienen a confirmarlo. Como lo confirman las cifras estremecedoras de suicidios en las sociedades actuales (más de 800.000 al año en el mundo y primera causa de muertes violentas) y la existencia en un país vecino al nuestro de 40.000 intentos de suicidio anuales en jóvenes situados entre los 16 y los 24 años.

Pero, junto a estos datos innegables, es preciso anotar 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 recientemente 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 valores capaces de inspirar profundamente su vida»⁹. Tales intentos contienen otros tantos proyectos de recuperación de lo espiritual bajo formas muy variadas. Éstas pueden ser resumidas en dos grandes corrientes que representan probablemente las rutas más frecuentadas de lo que podríamos llamar nuevas búsquedas espirituales al margen de las tradiciones religiosas.

La espiritualidad «nueva era»: la búsqueda de la autorrealización¹⁰

La primera de esas corrientes está formada por una buena parte de los nuevos movimientos religiosos y especialmente por ese sector de los mismos conocido como «nueva era». Todos ellos, pero sobre todo nueva era, constituyen un eco de la peculiar situación del hombre posmoderno, a la vez que un intento de respuesta a la misma. El origen de estas corrientes está en la mutación cultural, en el cambio de paradigma que ha llevado de la modernidad a su superación en la posmodernidad o, en los términos esotérico-populares de nueva era, de la era de piscis a la de acuario. En la primera prevalecían el análisis, la división, las dualidades sujeto-objeto, materia-espíritu, sagrado-profano, divino-humano, y por tanto las oposiciones y confrontaciones. En la modernidad prevalecían la mentalidad, la sensibilidad

y el imaginario racionalista, explicativo y dominador que caracterizan a sus grandes producciones: la ciencia, el desarrollo técnico, la forma industrial de producción, las cosmovisiones contrapuestas del idealismo y el materialismo y las sucesivas revoluciones. En la posmodernidad, en la era acuario, predominan la conciencia global, la mentalidad holista, el pensamiento de las síntesis, la superación de los dualismos y las oposiciones.

En el advenimiento del cambio han influido de forma decisiva la insatisfacción y la decepción producidas por la «dialéctica de la ilustración» y por la aparición, a lo largo del siglo XX, de los efectos perversos y no previstos por la modernidad, del estrechamiento de la razón en los positivismos, del triunfo del pensamiento instrumental, de la eliminación de la libertad por los totalitarismos, de la sustitución de la paz universal por la extensión de la violencia en guerras atroces, y de la venganza sobre la naturaleza y sobre el hombre de no pocos logros que habían producido un progreso y un desarrollo alocados.

Nueva era se presenta como una nueva forma de conciencia, una nueva forma de ideal de humanidad, una nueva espiritualidad, alumbradas por la confluencia de todos esos factores. Se trata de una espiritualidad centrada en el desarrollo y la potenciación de las propias energías y orientada por encima de todo a la autorrealización del sujeto mediante el cultivo de la dilatación de la conciencia, la superación de las oposiciones y el establecimiento de una nueva alianza con la naturaleza. Tal espiritualidad sustituye la ética de las normas y valores que se imponen a la libertad del sujeto y reclaman incondicionalmente su adhesión, por otra en la que el sujeto, mediante el ejercicio de un pensamiento flexible y la evolución de la propia conciencia, 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 interior y logrando de esta forma la «conciencia de la unidad e integridad universal». La espiritualidad nueva era, ha podido afirmarse, es más estética que ética.

La presencia en los textos de la nueva era de un lenguaje con numerosos términos tomados del vocabulario propio del mundo de lo sagrado ha llevado a algunos autores a apoyar en este complejo fenómeno sus tesis de un actual retorno de lo sagrado, que estaría poniendo en cuestión las previsiones de una progresiva desaparición de la religión de las sociedades avanzadas, imperantes entre los teóricos de la secularización hace sólo unas décadas. Pero, si más allá de algunos síntomas superficiales, atendemos al significado y la orientación del movimiento, constatamos en él una radical metamorfosis de lo sagrado

que consiste en la evacuación de lo que hasta ahora era su centro, Dios, y en una reinterpretación y tergiversación del significado de lo sagrado en el mundo de las religiones. Por eso ha podido hablarse a propósito de nueva era de una «religión sin Dios». El resultado último del cambio introducido se resume en la sustitución de la religión por una nueva forma de espiritualidad, espiritualidad que constituiría según sus representantes la única forma de religión posible en la nueva situación surgida del cambio de paradigma que está viviendo la humanidad de nuestros días ¹¹.

Las relaciones de este tipo de espiritualidad con la espiritualidad cristiana son tan ambiguas como el fenómeno mismo. Su vocabulario contiene no pocas coincidencias con el cristianismo, como muestra el recurso a la trascendencia, el espíritu, lo divino, etc. Pero todos estos términos han sufrido un radical cambio de significado. Dios, en la espiritualidad nueva era, es la parte más elevada del universo; la trascendencia, la profundidad de la propia interioridad a la que se llega mediante las técnicas de la dilatación de la conciencia y por el camino del ensimismamiento. Por eso, a pesar del valor que esta corriente pueda significar por lo que tiene de ruptura con una visión materialista y positivista de la realidad, la espiritualidad nueva era no constituye un posible punto de apoyo para el ejercicio y el desarrollo de la fe cristiana, sino un camino alternativo a la fe o un sucedáneo de la misma.

La espiritualidad del humanismo laico

Existe en el panorama de la situación espiritual de nuestro tiempo una segunda corriente espiritual que se distancia formalmente de la espiritualidad cristiana tal como la proponen las instancias oficiales de las iglesias, pero que se distingue también con toda claridad de las corrientes a que acabamos de referirnos. Es la corriente representada por grupos de diferentes orientaciones que coinciden en haber roto con las tradiciones religiosas y cristianas y en proponerse una forma de vida que incluye la afirmación y el reconocimiento de una serie de valores que resume el término «humanismo» entendido en el sentido que se deriva de la ilustración y las corrientes críticas que han ido actualizándola. Para las personas comprendidas en estas tendencias la religión se reduce al humanismo y se identifica con él. La religión se ha convertido para ellas en una espiritualidad de carácter ético que comporta la búsqueda de un sentido último para la vida y el

reconocimiento de la justicia, la dignidad de la persona, el respeto de los derechos humanos universales, el altruismo y la solidaridad. Se trata de una espiritualidad que no necesita para su mantenimiento de la referencia a la trascendencia y que consiste en el reconocimiento de esos valores y en vivir de acuerdo con ellos.

La lectura de muchos de los teóricos de la filosofía moral de nuestro tiempo y el contacto con numerosas personas alejadas del cristianismo y, sobre todo, de la Iglesia, pero que conservan preocupaciones éticas y tratan de atenerse a ellas, son una muestra evidente de que son muchos los contemporáneos que se identificarían con este tipo de espiritualidad centrada en una experiencia ética basada sobre todo en la defensa de la justicia, el compromiso por la solidaridad, la búsqueda de la paz, la defensa del medio ambiente y la atención al problema del sentido de la vida y la búsqueda de una respuesta satisfactoria al mismo.

Son, además, muchos los filósofos que, sin considerarse creyentes, han afirmado el parentesco de tales actitudes con la actitud religiosa. Recordemos a Ortega y Gasset: «Todo hombre que piensa: la vida es una cosa seria, es un hombre íntimamente religioso»¹². O a L. Wittgenstein para quien «creer en un Dios quiere decir comprender la pregunta por el sentido de la vida. Creer en un Dios quiere decir que con los hechos del mundo no basta. Creer en Dios quiere decir que la vida tiene un sentido»¹³.

A nadie se le oculta que este tipo de espiritualidad laica se encuentra, sobre todo si se atiende a sus contenidos, en una proximidad real con la espiritualidad cristiana. Para percibirlo basta comparar la comprensión de la religión por parte de estos humanistas laicos con la «definición» contenida en la Carta de Santiago: «La religión auténtica y sin tacha a los ojos de Dios Padre consiste en socorrer a huérfanos y viudas en la tribulación y en mantenerse incontaminado en el mundo» (Sant 1,27).

Por el momento nos contentamos con anotar las evidentes coincidencias. Esto nos fuerza, además, a señalar que el cristianismo cuya espiritualidad muestra, como veremos enseguida, una clara peculiaridad, no nos otorga el derecho a un «pretendido monopolio sobre la espiritualidad» que reduzca a las corrientes buscadoras de sentido y promotoras de valores claramente espirituales, pero ajenas al cristianismo, a la condición de corrientes no espirituales o antiespirituales¹⁴. Pero ¿cuáles son los rasgos de las espiritualidades religiosas y, en particular, los que diferencian a la espiritualidad cristiana?

Espiritualidades religiosas y espiritualidad cristiana

Todas las historias de la espiritualidad escritas en los últimos años en los países de tradición cristiana reservan un lugar a las espiritualidades de las diferentes religiones¹⁵. Cada una de ellas refleja perfectamente el sistema religioso al que pertenece, se corresponde, por ejemplo, con la representación de Dios o de lo divino que les es propia, con su manera de entender la condición humana, con su comprensión del «más allá», etc. Las distintas espiritualidades reflejan, además, las culturas en que esas religiones se han encarnado y que condicionan el conjunto de las mediaciones en que han expresado la actitud religiosa fundamental de la que surgen. Sin entrar en los rasgos peculiares de cada una de ellas, cabe señalar algunos elementos comunes a las espiritualidades religiosas que las diferencian de las espiritualidades «laicas» a las que acabamos de aludir. Todas las espiritualidades religiosas coinciden en su condición de «teónomas», es decir, de estar reguladas por la referencia expresa al Misterio, centro de la vida religiosa, configurado bajo las diferentes formas monista o no dualista (hinduismo vedanta), «a-teísta» (budismo theravada), o monoteísta (judaísmo, cristianismo e islamismo). La condición de teónomas de las espiritualidades religiosas hace que todas ellas propongan como eje del ideal de vida humana el reconocimiento de una realidad absolutamente trascendente como único camino para lograr la perfección a la que la referencia a la trascendencia remite a los humanos y que estos sólo pueden realizar como respuesta a su iniciativa salvífica. La referencia teónoma comporta además la condición de invocable por el hombre y de término de una relación personal de la trascendencia divina.

Las espiritualidades religiosas tienen también en común el estar articuladas en torno a dos ejes: la dimensión mística que origina el ejercicio de la relación con el mundo de lo divino y que se desgrana en una pluralidad de actos entre los que tiene un lugar privilegiado la oración; y una dimensión ética, propuesta, a la vez, como condición indispensable para el ejercicio de la actitud religiosa y como consecuencia de la misma sobre el desarrollo de la vida en el mundo. Como es bien sabido, la importancia de cada uno de estos ejes difiere en las religiones del Extremo Oriente, que subrayan la dimensión mística, y las del tronco abrahámico, de orientación profética, que subrayan el lado ético y el compromiso de los sujetos religiosos en el mundo y la historia.

En este marco se inscribe la espiritualidad cristiana, que comparte los rasgos anteriores con el resto de las religiones, pero que los realiza

de la forma enteramente peculiar que les confiere la peculiar representación de Dios como Padre, revelado y entregado a los hombres en el Hijo y que en él les otorga su mismo Espíritu ¹⁶.

No creo necesario entrar aquí en los detalles que comporta la forma de vida que se sigue de la aceptación del Dios revelado en Jesucristo. Me limitaré a destacar algunos aspectos que la diferencian de las dos corrientes de espiritualidad no religiosa a las que me he referido. Frente a la espiritualidad «nueva era», centrada en la autorrealización de un yo unificado con su ser más profundo, la espiritualidad cristiana abre el horizonte de la realización de la persona a la altura y la profundidad sin medida de Dios mismo, trascendencia absoluta, «único necesario», «perla preciosa» por la que el hombre está llamado a «vender todo lo que tiene con alegría», a «perder la propia vida», como medio para ganarla, realizándola a la medida, infinita e inalcanzable con los propios recursos, del Espíritu de Dios. La espiritualidad cristiana introduce en el mundo cerrado del propio sujeto, en el yo «encorvado sobre sí mismo» y por eso expuesto al narcisismo espiritual, la presencia de un más allá infinito, de una trascendencia absoluta que dilata hasta el extremo la medida de sus anhelos y deseos y, por eso, exige de ellos, para que puedan ser realizados, el descentramiento radical, el consentimiento a ser desde esa presencia trascendente, y la confianza absoluta en ella.

Algo de este trascendimiento opera sin duda la espiritualidad humanista que acepta unos valores absolutos: la rectitud, la bondad, la justicia, la verdad, la solidaridad; que orienta hacia ellos su vida y se propone hacerlos realidad, a su medida humana. La espiritualidad cristiana, al descubrir en el Dios de Jesucristo la realidad personal que encarna esos valores, al atreverse a invocarla y consentir a su llamada personal con la actitud del reconocimiento, la confianza y el amor, descubre a ese Dios personal, a ese Padre amoroso, como origen de su ser personal y convierte la atracción de la Trascendencia por la que se descubre orientado en la llamada amorosa que despierta en su interior el amor como origen, razón de ser y meta de la vida.

Esta personalización de la trascendencia o, mejor, este sentirse y reconocerse personalizado por la trascendencia divina, transforma radicalmente la calidad de la forma de vida que origina. Responder a ella no consistirá en llevar al extremo las propias energías para responder a su exigencia absoluta, sino en conformar la propia voluntad a la voluntad amorosa que requiere la respuesta de su amor, consentir a la fuerza con que ese amor atrae a la persona. El esfuerzo a ultranza será sustituido en la espiritualidad cristiana por la aceptación de la

gracia; la imposible realización, por las propias fuerzas, de un ideal absoluto que las supera absolutamente, será sustituida por el desplegar las velas de la propia condición humana al viento del Espíritu de Dios que sopla en el corazón de la persona.

Por eso, mientras los fracasos en la consecución de los altísimos ideales a que aspira la espiritualidad humanista pueden conducir a la resignación o a la desesperación, los fracasos del cristiano por llegar a su ideal de realización son vividos como ofensas personales a Dios, como pecados que el Dios de Jesucristo aparece siempre dispuesto a perdonar.

La condición personal del Dios trascendente confiere otros rasgos distintivos a la vida espiritual de los que intentan reconocerle en la fe. A lo largo del proceso de su revelación que culmina en Jesucristo, Dios ha ido entregando a los fieles un nombre, que no lo define ni lo pone a su disposición, pero que hace posible su invocación por los humanos. La trascendencia vivida en términos de relación interpersonal se convierte en presencia que acompaña los momentos todos de la vida y que permite a los creyentes decir, como decía Jesús, «yo nunca estoy solo». Esa presencia permanente e invocable por el hombre origina una relación con ella -una espiritualidad- que se desgrana en las mil formas de invocación de la oración cristiana. Ésta se hará en los creyentes alabanza y acción de gracias en los momentos en que reconocen su gloria, su santidad y su belleza; se hará petición de ayuda cuando los visita la necesidad; petición de perdón, cuando toman conciencia de sus pecados; confesión de fe, cuando sienten la necesidad de expresar su actitud de reconocimiento. En realidad, la oración en sus incontables formas será tan sólo la expresión en las diferentes circunstancias de la vida, la puesta en ejercicio mediante el pensamiento, las palabras y los gestos, de la «advertencia amorosa del Dios presente» en que consiste la fe, alma y vida de la espiritualidad cristiana.

Espiritualidad del seguimiento.

Una espiritualidad surgida de la fe cristiana, es decir de la fe en Jesucristo, en el Dios revelado personalmente en él, tiene todavía otros rasgos distintivos y, en particular, el que resume el título de este epígrafe. Su significado puede ser formulado de muchas formas. Creer en el Dios Padre, reconocer al Dios Padre, es aceptar en todos los humanos la condición de hermanos y vivir de acuerdo con este reconocimiento. Creer en Jesucristo es seguirle. Y seguirle es adoptar su forma de

vida; pero Jesús ha podido ser definido como el hombre para los demás; su vida, como una vida entregada. Por eso la entrega a los demás forma parte de la forma de vida, de la espiritualidad cristiana. Por eso la ineludible dimensión mística de la espiritualidad cristiana, su aspecto de experiencia personal de la presencia de Dios, reviste en el cristianismo esa peculiaridad que algunos teólogos han calificado de «mística de ojos abiertos» o «mística de la compasión»¹⁷. Lo diré con la expresión de uno de los grandes teólogos de nuestro tiempo: Urs von Balthasar: «El cristianismo no se presenta nunca como una unidad y una realidad sustancial independiente que sólo accidentalmente debiera realizarse insertándose en el mundo y sus condiciones cambiantes. El cristianismo (la espiritualidad cristiana) en su «en sí» depende necesariamente del mundo, y sólo realiza su ser auténtico (su «para sí») al servicio de los hermanos, de los hambrientos, de los desnudos, de los prisioneros, de los torturados por las estructuras sociales, estructuras que, en lugar de acabar con el sufrimiento, lo que hacen es fomentarlo... Nadie es cristiano *a priori* (independientemente de la experiencia que lo acredita); se llega a serlo tan sólo mostrándose como tal en el mundo y frente al prójimo. Soy cristiano solamente cuando a través de mí ese cristianismo se presenta como creíble (como digno de fe) ante el mundo». Ahora bien, añadiremos nosotros con otra expresión del mismo autor, «sólo el amor es digno de fe». Por tanto, la espiritualidad cristiana sólo será creíble como cristiana cuando se vea verificada por el amor efectivo a los hombres considerados como hermanos.

Este último rasgo de la espiritualidad cristiana nos permite recoger un cabo que dejó suelto nuestra descripción de la espiritualidad humanista de fuerte impregnación ética. Terminaba aquella descripción anotando el parentesco de la misma con la espiritualidad cristiana en dos aspectos principales: la búsqueda de un sentido último para la vida humana y el reconocimiento efectivo del hombre y su dignidad y el trabajo por fomentarla. En relación con el primer rasgo, P. Tillich decía: «ser religioso significa andar apasionadamente en busca del sentido de la vida y mantenerse abierto a las respuestas que pueden conmovernos profundamente». K. Rahner, por su parte, añadía: «La pregunta por un sentido así entendido (como sentido absoluto) debe ser entendida como pregunta sobre Dios». «La pregunta por el sentido y la pregunta por Dios son, pues, para nosotros idénticas».

En relación con el segundo rasgo, el amor y el servicio a los hombres como característica de la espiritualidad cristiana, podríamos recordar los textos muy conocidos del mismo Rahner en que, hablando de la

experiencia de Dios en medio de la vida, recurre a situaciones en las que hemos perdonado, hemos amado, hemos servido sin condiciones, como momentos en los que hemos realizado la experiencia de Dios. Aunque, en relación con este segundo rasgo, podemos aducir una autoridad mayor. El mismo Jesús, puesto a identificar los momentos de encuentro efectivo con el Salvador, ya en la hora definitiva, aparece diciendo a los hombres colocados a su derecha: «tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed y me disteis de beber...», incluso sin conciencia expresa de haber sido a él, a Jesús, a quien se lo hacían, ya que los que le escuchan sienten la necesidad de preguntar: «¿Cuándo te vimos hambriento y te alimentamos...? (Mt, 25,35ss).

Espiritualidades en diálogo

La historia de la noción que hemos estudiado muestra cómo durante los siglos de la llamada cultura cristiana en Occidente, «espiritualidad» se ha entendido como la forma de vida según el Espíritu de Dios propia y exclusiva de los cristianos. Los no cristianos, ajenos a ese Espíritu u opuestos a él se verían condenados a llevar sólo una vida «carnal», a regirse sólo por criterios mundanos. La humanidad que teniendo medios para conocer a Dios no lo ha reconocido se habría visto entregada a «pasiones vergonzosas», como argumenta el comienzo de la *Carta a los Romanos* (Rm 1, 18-32). Por otra parte, el pensamiento neoplatónico en que pronto se plasmó la idea cristiana de espiritualidad condujo a la acentuación de lo corporal-carnal, con fuerte insistencia en el desorden sexual, en la descripción de la vida mundana de los no cristianos. La relación de la espiritualidad cristiana con las formas de vida de los no cristianos siguió, a lo largo de la historia, los pasos de la forma de entender la relación entre el cristianismo y las religiones no cristianas, oscilando entre posturas tajantemente exclusivas y excluyentes de los no cristianos —«las virtudes de los no cristianos, se dirá en relación con la espiritualidad, son espléndidos vicios»—, y las que consideraban a los no cristianos capaces de acciones valiosas explicables por alguna forma de relación más o menos oculta con Jesucristo, única fuente de espiritualidad verdadera, y orientadas, por tanto, hacia el cristianismo como su meta. De ahí que en la larga historia de la espiritualidad cristiana, el discernimiento entre formas auténticas y falsas de espiritualidad se redujese a señalar las desviaciones que pudieran producirse entre las diferentes formas de entender y vivir su espiritualidad los diferentes grupos de cristianos, dando siempre

por supuesta la descalificación de las formas no cristianas de vida y espiritualidad.

La situación de pluralismo religioso —en el sentido que esta expresión recibe en la actualidad y que, más allá de la existencia de una pluralidad de grupos, comporta el reconocimiento, más allá de la mera tolerancia, de la paridad de los diferentes grupos existentes y la capacidad de interacción social entre ellos— a que han llegado los países occidentales de tradición cristiana en el último siglo ha transformado considerablemente su manera de entender la relación del cristianismo con las demás religiones y, en el terreno que nos ocupa, los ha llevado a prestar atención a sus valores humanos y religiosos y a aceptar la presencia en ellas de formas más o menos valiosas de espiritualidad, a entrar en relación con ellas y hasta a dejarse influir por sus métodos y enseñanzas.

Como ya hemos indicado, la secularización del pensamiento, de la ética y de las formas de vida, y la constatación de formas de vida valiosas en personas alejadas de las iglesias, no creyentes e incluso ateos confesos, ha forzado a aceptar la posibilidad de formas no religiosas de espiritualidad o de espiritualidades laicas. De ahí que la noción de espiritualidad elaborada desde la situación contemporánea deba ampliarse hasta incluir las espiritualidades de lo que hemos denominado el humanismo laico. Esto explica que un *Nuevo Diccionario de Espiritualidad* recientemente editado contenga un artículo dedicado a la *Espiritualidad contemporánea* que parte de esta afirmación: «Superada una mentalidad estrecha que constituía la espiritualidad en monopolio de los cristianos o incluso de una determinada categoría de ellos, hoy día se considera que la espiritualidad debe atribuirse a todo hombre que esté abierto al misterio y viva según sus verdaderas dimensiones. La espiritualidad se considera desde una perspectiva antropológica; es la prerrogativa de las personas auténticas que, de cara a lo real y a la historia, han verificado una elección axiológica decisiva, fundamental y unificante, capaz de dar sentido definitivo a la existencia». Desde esa constatación inicial se comprende que el autor de ese artículo haga suya la siguiente descripción de esa espiritualidad fundamental: «Por encima de la adhesión a una estructura confesional, existe una espiritualidad que une a todos los hombres que han llegado a una opción fundamental de renuncia al egoísmo y de apertura al amor. Frente a la opción de fondo no hay ya cristianos y no cristianos, creyentes y no creyentes; sólo hay personas egoístas o personas que saben tomar una actitud oblativa»¹⁸.

La aceptación de una comprensión así ampliada de «espiritualidad» no supone desconocer las peculiaridades de las espiritualidades reli-

giosas y la cristiana. Supone sólo superar las concepciones y las formas religiosas y cristianas de vivir la espiritualidad de la forma excluyente que suponía atribuir a las religiones o al cristianismo una especie de monopolio sobre la espiritualidad. Supone aceptar en el terreno de la espiritualidad el hecho ya aceptado en el de la moral de la existencia de una moral «cívica» compartida por numerosos miembros creyentes y no creyentes en sociedades pluralistas como las actuales sociedades «avanzadas»¹⁹. Tal aceptación hace posible el establecimiento de un amplio terreno común compartido por el cristianismo, las religiones y distintas clases de humanismo, terreno sobre el que puede edificarse una convivencia pacífica y fecunda de los diferentes grupos ideológicos y religiosos que conforman las sociedades pluralistas y sobre el que es posible proyectar la colaboración de todos en la solución de los problemas comunes.

Tal aceptación del pluralismo cosmovisional, ético, espiritual y religioso no condena a la reclusión de los aspectos más específicos de la propia identidad en el foro interno de las personas y sus conciencias. Invita, eso sí, a superar una comprensión y una realización de la propia identidad desde la exclusión y la descalificación de los diferentes, y a potenciar la dimensión relacional con los otros como forma y medio de construcción y desarrollo de la identidad personal. Pero desde la base de la convivencia pacífica, el diálogo y la colaboración con todos, la aceptación de los demás que venimos proponiendo en el terreno de la espiritualidad sienta las bases para que los diferentes grupos sociales aporten lo mejor de sí mismos al enriquecimiento de la convivencia de todos, a la solución de los problemas comunes y al crecimiento de todos en humanidad.

Notas

¹ De este tema me he ocupado en (1996): *Espiritualidades posmodernas. Utopía. Revista de cristianos de base* 20, 19-21 y en (2002): *De las búsquedas espirituales a la oración cristiana. Todos uno SVC* 152, 11-30.

² LECLERC, J. (1962): *Spiritualitas. Studi Medievali* 3, 274-296; DUPUY, M. (1990): *Spiritualité. Dictionnaire de Spiritualité*. Paris Vol. 14, 1142-1150.

³ Cf. COUSIN, E. (1985): *Prólogo a World Spirituality*. B. McGinn, J. Meyendorf, J. Leclerc (Eds.): *Christian Spirituality*. New York. XI-XIII.

⁴ Cfr. VON BALTHASAR, H.U. (1965): *El evangelio como criterio y norma de toda espiritualidad en la Iglesia. Concilium* 1, 7-25, donde propone como noción general de «espiritualidad»: «La actitud básica, práctica o existencial, propia del hombre y que es consecuencia y expresión de su visión religiosa —o, de un modo más general,

ética— de la existencia». La colección citada en la nota anterior reserva los dos últimos volúmenes a los movimientos esotéricos y laicos modernos.

⁵ JASPERS, J. (1931): *Die Geistige Situation der Zeit Sammlung Göschen. Band 1000*. Berlin.

⁶ FRIEDMAN, G. (1972): *La puissance et la sagesse*. Paris.

⁷ Como ejemplos significativos pueden servir, MARCEL, G. (1951): *Les hommes contre l'humain*. Paris; y FROMM, E. (1968): *Psicoanálisis de la sociedad contemporánea*. México.

⁸ MUTIS, A. (2002): Manifiesto contra la muerte del espíritu. *El cultural* 19-VI, 6-9.

⁹ BOFF, L. (2002): *Espiritualidad. Un camino de transformación*. Santander. 14-15.

¹⁰ Sobre esta corriente, aquí sólo aludida, Cf. la excelente visión de conjunto que ofrece SÁNCHEZ NOGALES, J. L. (2002): La nostalgia de una integridad. Análisis fenomenológico de la Nueva Era. Blanch, A. (ed.): *El pensamiento alternativo. Nueva visión sobre el hombre y la naturaleza*. Madrid. 107-147.

¹¹ Sobre el alcance de este cambio religioso me permito remitir a mi estudio, (1999): *Metamorfosis de lo sagrado y futuro del cristianismo*. Santander.

¹² ORTEGA Y GASSET, J (1983): Sobre El Santo. *Obras Completas*. Madrid T.I, 436.

¹³ WITTGENSTEIN, L. (1982): *Diarios filosóficos*. Barcelona. Texto del 8-7-1916.

¹⁴ Cf. Cardenal DANEELS, G. (2001): *Chrétien: meilleurs ou différents?*. Mechelen. 46-47.

¹⁵ La más importante es, probablemente, la contenida en la colección World Spirituality, cit. Supra, nota 3.

¹⁶ De la espiritualidad cristiana en la actual situación me he ocupado en otros lugares: (1996): Espiritualidad cristiana en situación de secularización. *Instituto Superior de Pastoral, Espiritualidad cristiana en tiempos de crisis*. Estella. También, (1989): Espiritualidad cristiana en tiempos de increencia. *Revista de Espiritualidad* 48, 433-451.

¹⁷ Más detalles, en mi estudio (2002²): *El fenómeno místico*. Madrid, especialmente, 457-466.

¹⁸ FIORES, S. De. (1983): Espiritualidad contemporánea. *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*. Madrid. 454-474. Sobre la espiritualidad contemporánea puede resultar provechosa la lectura de C. MÉNARD/F.VILLENEUVE, C. (éds). (1996): *Spiritualité contemporaine*. Québec. También, con especial atención a la espiritualidad cristiana: SCHÖNFELD, A. (Hrsg.). (2002): *Spiritualität im Wandel. Leben aus Gottes Geist*. Würzburg.

¹⁹ De esta última cuestión se viene ocupando con acierto CORTINA, A. Cf., por ejemplo, (1995): *Ética civil y religión*. Madrid.