

RELIGIOSIDAD Y NUEVA ESPIRITUALIDAD

Esteban de Vega¹

EL MUNDO DE LA RELIGIÓN HA EXPERIMENTADO MUCHAS TRANSFORMACIONES

Ya es un lugar común hacer referencia a las «profecías» que, en torno a los años 60, vaticinaban que la religión habría dejado de existir en el momento actual. No ha sido así. Más que desaparición, se ha producido una profunda transformación, que para algunos pensadores adquiere gran importancia, pues la comparan con la transformación que se produjo en el paso del Paleolítico al Neolítico o con el «período axial» del primer milenio antes de Cristo².

Efectivamente, la realidad de la religiosidad ha sufrido una fuerte transformación. Podríamos incluso aventurarnos a decir que, en cierto modo, un determinado tipo de vivencia de la religiosidad ha muerto... Pero, algo aún más incuestionable, en absoluto se puede hablar de que la religión en sí, y mucho menos la espiritualidad, hayan desaparecido.

Hay multitud de manifestaciones, expresiones, vivencias... que dificultan un análisis sintético del mundo religioso o espiritual en el que nos encontramos. La expresión «paradoja» surge repetidamente en cuanto intentamos acercarnos al análisis. Por ejemplo, es sorprendente la fortísima ola de integristas que nos ha invadido en las últimas décadas, a la vez que han crecido un sinfín de espiritualidades de tipo intimista, descarnado o sectario. La

¹ Profesor de Teología catequética en el Instituto Superior de Pastoral catequética de París. Director adjunto de la revista «Lumen Vitae».

² Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005.

teología, si dirigimos nuestra mirada al ámbito intrarreligioso, también ha cambiado profundamente en las últimas décadas. La teología de la liberación, por ejemplo, que tanta repercusión tuvo en los años 70 y 80, goza hoy de mucha menos relevancia, sin que podamos decir por eso que no se siga pretendiendo, por parte de teólogos de gran peso, una cierta pervivencia de la teología. Paradójica es también la pervivencia de las sectas en un mundo que ha coronado el valor de la libertad como el primer bien a defender.

Más allá del estudio teológico, en el ámbito de la filosofía, nos encontramos con pensadores de primera línea que se han detenido a analizar en profundidad el fenómeno religioso y se han dejado interrogar por la avalancha de signos que perciben en nuestra cultura. José María Mardones presentó en el libro *Síntomas de un retorno*³ el acercamiento a la religión de cinco filósofos claves del siglo XX. Desde distintas posturas y planteamientos, los cinco autores nos hacen sentir el retorno del interés por la religión: G. Vattimo, desde la valoración de la kénosis cristiana; E. Trías, al abrirse a una religión que completa la razón, por sí misma insuficiente; J. Derrida, a partir de su postura deconstructivista y su carácter performativo y esperanzado; E. Lévinas, desde su acercamiento a Dios por la responsabilidad que nos provoca el otro; y, finalmente, Mardones cita también a J. Habermas, por el reconocimiento motivacional que considera que la religión aporta a la vida del hombre y a la convivencia, que le lleva a plantear una especie de misticismo ateo. Así pues, hablemos de pervivencia, retorno o, sencillamente de transformación de lo religioso, no hay duda de que el fenómeno sigue vivo en nuestra cultura.

EL MUNDO SIGUE NECESITADO DE DIOSSES

No podía ser de otra forma, porque no sabemos vivir sin dioses. María Zambrano escribió en los años 30, en plena eclosión del freudismo, que parecía que entonces se había superado la tendencia humana a depender de los dioses; pero ella misma reconoce que esa impresión era superficial, como una espe-

³ Cf. Mardones, J. M., *Síntomas de un retorno*, S.T., Santander 1999.

cie de pretensión inútil. El mismo Nietzsche, tan empeñado décadas antes en proclamar la muerte de Dios, también se lamentaba de que el hombre no fuera capaz de vivir en libertad absoluta y de que mantuviese la dependencia de los dioses. Así escribía María Zambrano, al reconocer que la tendencia humana a seguir alimentando la creencia en los dioses era muy superior a nuestra fuerza de voluntad. No olvidemos que esto lo decía ya en los años 30:

«Suele caracterizarse a nuestra época como irreligiosa. Más acertado sería descubrir las religiones que la pueblan clandestinamente. Clandestinamente, porque tienen por carácter estas solapadas religiones que sus fieles no las aceptan como tales, sus creyentes no quieren del todo creer en ellas y las sirven, a pesar suyo, sin voluntad, sin conciencia, sin responsabilidad. Pasamos por un momento de Dioses extraños, que en vez de mostrar su rostro como han hecho o permitido siempre los Dioses, lo ocultan y desfiguran. [...] De ahí que la mayor parte de las energías de los hombres se vayan en simular, en preparar los argumentos encubridores de la falsedad en que viven»⁴.

Pues bien, creo que hoy no existe tanta precaución por ocultar o desfigurar la creencia en dioses y en otros mundos. Al menos, esta preocupación se percibe mucho menos que en otras épocas. Hoy conviven en nuestra sociedad todo tipo de creencias: nigromantes, echadores de cartas, astrólogos, zodiacos... Hace no muchos años, tanta «credulidad» haría enrojecer a la globalidad de los intelectuales. Hoy es creciente el número de intelectuales que se muestra cauto, tolerante o hasta respetuoso con dicho tipo de creencias.

NUEVOS CAUCES Y NUEVAS MANIFESTACIONES DE LA VIVENCIA RELIGIOSA

Con lo expresado hasta ahora, queda claro que más que de *irreligiosidad*, debemos hablar de unos nuevos cauces o unas nuevas manifestaciones de

⁴ Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, S.A., Madrid 2008, 124.

la vivencia religiosa, que se han multiplicado en los últimos años. Por eso nos encontramos con una conclusión contradictoria: la modernidad tardía es irreligiosa y a la vez religiosa, secular y pos-secular, incrédula y crédula. Para muchos, la paradoja es tan evidente que hablan de una especie de oposición entre modernidad y religión. Pero tampoco este es el único juicio posible, puesto que cada vez son más los analistas que hablan de una continua descomposición y a la vez recomposición de la religión *en* la modernidad. Entre ambas, más que de exclusión hay que hablar de una especie de simbiosis o inclusión⁵. Así piensan, por ejemplo, Danièle Hervieu-Léger, Yves Lambert, Jean Paul Willaime o Frédéric Lenoir.

Para José María Mardones, «quizá la denominación de *credulidad* sea, con sus luces y sombras, la marca de la época»⁶. ¿Y por qué ha crecido la *credulidad*, precisamente en una época que es heredera del racionalismo, del espíritu pragmático profundamente influido por los avances técnicos y tecnológicos? Sencillamente, porque el hombre necesita seguir creyendo. De ahí que haya afirmado anteriormente que el ser humano «sigue necesitado de dioses», aunque sean dioses que se conciben de otras formas. Lasch considera que en épocas pasadas la gente resolvía su angustia existencial por medio de distintas vías, y entre ellas se encontraba la religión, en su formato tradicional: es decir, con sus prácticas, sus rituales, sus códigos éticos, su sentimiento de pertenencia... Eso le otorgaba al individuo una seguridad de la que ahora carece. Proporcionaba, por ejemplo, un sentido al sufrimiento terreno, al ofrecerle al promesa de una reparación en el más allá. Pero la religión de tipo institucional ha caído, y no sólo se ha perdido esa seguridad, sino también el sentimiento de continuidad con las generaciones anteriores⁷.

Y, sin embargo, nos encontramos ante la necesidad de recuperar esa seguridad, si bien con unas formas nuevas de religiosidad. Por eso podemos

⁵ Cfr. Lenoir, F., *Las metamorfosis de Dios. La nueva espiritualidad occidental*, Alianza Editorial, Madrid 2005, 12.

⁶ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 58.

⁷ Cfr. Girola L., *Anomia e individualismo*, Anthropos, Barcelona 2005, 244-245.

referirnos a muchos signos que nos hablan de esta nueva religiosidad, de la recuperación de ritos y rituales, como si se quisiese contradecir al zorro de *El Principito*⁸ de Saint Exupéry, que se quejaba de que los hombres habían perdido la capacidad de vivir y celebrar los ritos. Hoy se habla de una especie de «sacralidad secular»⁹, entre cuyas manifestaciones nos encontramos con ejemplos del mundo de la música, el deporte, el culto al cuerpo, la diversión juvenil, la sensibilidad ante la naturaleza... Hay un retorno a la religión, aunque este «retorno» no sea, en absoluto, a la religión «de antes». Incluso habría que matizar lo de retorno «a la religión», pues muchos prefieren hablar, mas bien, de un retorno «a la espiritualidad». Ahora bien, un retorno que no deja de despertar también ciertos recelos, por volver en ocasiones con tintes marcadamente dogmáticos.

«Occidente [...] no se encuentra a resguardo de este fenómeno. ¿Retorno de la espiritualidad? Si fuera así, tendríamos que felicitarlos. ¿Retorno a la fe? Tampoco sería un problema. Pero lo que regresa es el dogmatismo, en muchas ocasiones acompañado por el oscurantismo, el integrista y, a veces, el fanatismo. Sería una equivocación que les regaláramos el terreno. El combate de la Ilustración sigue vivo, pocas veces ha sido tan urgente, y se trata de un combate por la libertad»¹⁰.

EL PLURALISMO RELIGIOSO

José M^a Mardones nos dice que nos encontramos de lleno en un tipo de sociedad y cultura que ha desembocado en un *homo oeconomicus*. Eso no es muy sorprendente, porque la época moderna nos condujo, durante siglos, a esta situación. La novedad es que actualmente este hombre se encuentra despojado ya de lo que M. Weber había caracterizado como «impulsos reli-

⁸ Saint Exupéry, A., *El Principito*, Ed. Alfredo Ortells, Valencia 1991.

⁹ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 67.

¹⁰ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 15.

gioso-morales originarios»¹¹. Esto ha sido fruto de una larga evolución en la que se ha pasado, en occidente, de una sociedad de cristiandad a una sociedad donde la religión no sólo ha dejado de ser un factor fundamental, sino que, por primera vez, podemos hablar de una «no plausibilidad cultural de la religión»¹². Es decir, hemos asistido a una creciente inverosimilitud de la creencia, a partir de la cual ser creyente ya no es «racional» ni está bien visto. Sin embargo, la expresión de Mardones habría que matizarla pues, como ya he expresado, hoy lo que no está bien visto, en todo caso, es la adscripción a una religiosidad de tipo institucional, no tanto a la creencia en sí.

Nuestra cultura se define por un pluralismo total de visiones, en el que la religión ha perdido el monopolio con que contó en otras épocas. Esto es indiscutible. Pero, actualmente, asistimos a otro fenómeno que reviste esta situación de un carácter especial, y es que las Iglesias, que tradicionalmente ostentaban el monopolio religioso, lo han perdido. Esto significa que el pluralismo ha hundido sus raíces también en el campo de la religiosidad, donde parecía muy difícil que pudiera ocurrir, al menos en el caso de sociedades que estuvieron muy ligadas a las interpretaciones religiosas de las instituciones eclesiales. Por eso dice Mardones:

«Nos las vemos en una situación en la que la religión, el capital simbólico religioso, deja de estar en manos de la Iglesias. El simbolismo religioso vaga por la sociedad y prácticamente está disponible para todo aquel que quiera hacer uso del mismo. Nos encontramos ante una situación nueva»¹³.

Y no sólo esto: Mardones añade que actualmente contamos con una variedad enorme de instituciones que se dedican a la producción y transmisión de sentido: orientadores, terapeutas, psicólogos y hasta publicistas disputan a los sacerdotes y agentes de pastoral el rol de proporcionar sentido¹⁴.

¹¹ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 22.

¹² *Ibid.*, 28.

¹³ *Ibid.*, 32.

¹⁴ Cf. *ibid.*, 32.

POLÉMICA INTERPRETATIVA EN TORNO A LA TRANSFORMACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD

En el interesante libro *Lo religioso después de la religión*¹⁵, dos filósofos franceses, Gauchet y Ferry, interpretan también lo que es la religión en el momento actual. Ambos se confiesan no creyentes, sin embargo su análisis no sólo no coincide, sino que es contrapuesto. Para Gauchet, estamos abocados a la desaparición de la religión, que por otra parte es lo mejor que nos puede ocurrir; mientras que para Ferry nos encontramos ante «nuevas formas de trascendencia», trascendencias «horizontales». Observa una doble tendencia: por una parte, la de *humanizar lo divino* (de hecho, los derechos humanos, en su opinión, van por ahí) y por otra, la de *sacralizar lo humano*. Si hoy en día aceptáramos correr riesgos e incluso poner nuestra vida en peligro, no sería por las grandes ideas que provocaban las guerra en otros tiempos (Dios, la religión, la patria...), sino por los hombres. Según Ferry, «para seguir manteniendo un rostro humano, hemos preservado lo sagrado. Incluso lo trascendente ha sobrevivido, si bien se aloja en la immanencia, en el corazón del hombre»¹⁶. Estas mismas ideas las expone en su libro *Aprender a vivir*¹⁷. En este libro asegura que los modernos inventaron religiones sustitutas, espiritualidades sin Dios: cientifismo, patriotismo, comunismo...¹⁸

Este retorno a la religión, estos vaivenes interpretativos... ¿significan algo en sí mismos? Para quienes son creyentes, sí: significan que, aunque cambien las formas, aunque las manifestaciones sean distintas, son prueba de que la religiosidad es algo inherente al hombre. La insatisfacción latente en la que el hombre vive, a pesar de encontrarse en medio de una situación en la que las necesidades materiales están más que cubiertas, es para algunos prueba de que la religión sigue siendo una necesidad. Así se expresa Willigis Jäger:

¹⁵ Ferry, I., y Gauchet, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007.

¹⁶ *Ibid.*, 291.

¹⁷ Ferry L., *Aprender a vivir*, Taurus, Madrid 2007.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, 174ss.

«¿Por qué una larga psicoterapia tampoco ha aportado la paz interior a muchas personas? ¿Por qué buscamos algo más que el simple bienestar psicofísico? El descontento íntimo y la presión del sufrimiento son, por así decir, el combustible que suministra la energía para la búsqueda. Queremos experimentar quiénes somos en realidad, queremos conocer el sentido último de nuestra vida. Hay un «desasosiego divino» en nosotros que nos está empujando»¹⁹.

Sin embargo, para Gauchet²⁰ está claro que la religión no es algo ontológicamente necesario. Surgió, pero no necesariamente tenía por qué haber ocurrido. Y, desde luego, desaparecerá. Y de modo muy semejante se expresa Flores d'Arcais²¹.

VISIÓN DE LIPOVETSKY, UN TESTIGO ESPECIAL DE LA PARADOJA DE NUESTRO TIEMPO

El fenómeno de la religiosidad o de la nueva espiritualidad es tan sorprendente que no deja indiferente a nadie que desee analizar nuestro mundo con cierto rigor. Por ejemplo, Lipovetsky, de quien deseo exponer su pensamiento, que siempre me parece clarividente y digno de estudio. Este filósofo, también francés, no analiza la religiosidad en profundidad, y mucho menos podemos considerar que realice una fenomenología de la experiencia religiosa. Sencillamente, como suele hacer en todos sus libros, «presenta lo que hay». Y un elemento social ineludible con el que se encuentra en el momento actual es la experiencia religiosa. De un modo u otro, hay alusiones a esta dimensión en casi todos sus libros, pero especialmente en sus últimas obras. Esto no nos debe sorprender, pues ya he dicho que son muchos los filósofos que, con mayor o menor profundidad, analizan el fenómeno religioso como una de las características propias de la postmodernidad.

¹⁹ Jäger, W., *Adonde nos lleve nuestro anhelo*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2003, 53.

²⁰ Cf. Ferry, J.-L., y Gauchet, M., *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, Barcelona 2007.

²¹ Cf. Ratzinger, J., y Flores d'Arcais, R., *¿Dios existe?*, Espasa, Madrid 2008.

El análisis de la realidad de nuestro mundo que hace Lipovetsky acude constantemente a la paradoja, y no puede ser de otro modo cuando se refiere concretamente al mundo de la religión. También para Lipovetsky más que de irreligiosidad convendría hablar de nuevos cauces o nuevas manifestaciones de la vivencia religiosa, que se han multiplicado en los últimos años.

Para Lipovetsky hay algo evidente: «A pesar de los cantos de sirena de la vida fácil y narcisista, el deseo de trascenderse sigue arraigado en la vida del sujeto»²². Con la expresión «deseo de trascenderse» no es que quiera dar la razón a quienes piensan que la religión es algo ontológicamente necesario. Ese tipo de afirmaciones está fuera del horizonte de Lipovetsky. Sencillamente, reconoce que hay en el hombre «deseos de más»... ¿Hasta dónde llegan? Siguiendo a Lipovetsky no estamos autorizados a pensar que hasta Dios. De hecho, a tenor de lo que dice nuestro filósofo, una cosa es que el hombre viva en eterna insatisfacción de más y otra que eso haga una referencia directa a la realidad de Dios. Otro filósofo ya citado, Luc Ferry, de quien ya he dicho que se confiesa no creyente, no duda en afirmar que sigue siendo necesario replantear el tema de la salvación, aunque sea de modo laico. Para él, la búsqueda de la salvación ha sido una constante en la historia de la filosofía: el estoicismo, la ciencia, las religiones... ofrecen distintos tipos de salvación. De hecho, una de las tesis de su interesante libro *Aprender a vivir*²³ es que cada escuela de filosofía representa el intento de los hombres de ofrecer la salvación, por la vía de la razón, al hombre. Así pues, la salvación, el «autotrascenderse», del que hablaba Lipovetsky, no necesariamente se debe interpretar en sentido religioso.

AUTOTRASCENDENCIA O AUTOPLENITUD. ¿SON POSIBLES?

Nos hemos adentrado en un tema concreto, pero nuclear, que tiene que ver con la religiosidad de hoy y de siempre. Han crecido en los últimos años

²² Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 347.

²³ Ferry L., *Aprender a vivir*, Taurus, Madrid 2007.

multitud de escuelas que ofrecen la posibilidad al hombre de sentirse bien, salvado, pleno... Muchas de estas ofertas gozan del prestigio que hoy tiene todo lo que nos viene de Oriente con orientación espiritual, que podríamos definir como «espiritualidad sin Dios», o, al menos, de la que podemos dudar mucho si Dios está presente. Si aumentan las escuelas y las ofertas, es debido a que también aumenta la demanda. La cuestión última es esta: ¿Es posible la autoplenuitud humana fuera del horizonte de la trascendencia? ¿Es posible sentirse «salvado», es decir, logrado, plenificado, sin acudir al recurso de Dios?

Un filósofo francés, Comte-Sponville, profundiza en esta idea y afirma que a él le bastan las pequeñas vivencias para lograr una conciencia de plenitud. Basta el universo, basta el mundo, basta la experiencia. Ni son necesarios para él ni un Dios ni una Iglesia ni una fe. Asocia el sentimiento de descubrir la realidad tal cual es, en todo su misterio, que se encuentra presente en la pura inmanencia, con el sentimiento de plenitud que a veces le invade. ¿Y qué es para él la plenitud? Algo tan sencillo, aparentemente, como sentirse lleno, no necesitado de nada más. No «harto», sino plenamente satisfecho, completo. Tiene mucho más que ver, desde luego, con la sensación y la experiencia que con el raciocinio, por eso lo describe con un lenguaje vital y no intelectual. Por ejemplo, acudiendo a la experiencia de pasear.

«Es como una peregrinación en la inmanencia, pero que no llevaría a ninguna parte, o más bien que sólo se dirige exactamente allí donde estáis. No deseáis otra cosa que el campo tal como es, en este mismo instante, con este pájaro que canta o grita, este otro que se pone a volar, con esta fuerza en vuestras pantorrillas, esta ligereza en el corazón, esta paz en el alma... y como estáis dando efectivamente este paso, como el campo es exactamente lo que es, como este pájaro grita o canta, como este otro levanta el vuelo, como estáis exactamente como estáis (tónicos, alegres, serenos), no carecéis de nada: esto es la plenitud»²⁴.

²⁴ Comte-Sponville, A., *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*, Paidós, Barcelona 2006, 172.

Pero lo que dice Comte-Sponville no es una idea aislada, sino que expresa más bien una tendencia fortísima de la nueva religiosidad, según la cual la experiencia del espíritu se asume de un modo práctico, como aquello que me toca el corazón, me llena de paz, me anima a vivir. Y todo ello vivido de un modo inmanente. La salvación, el «autotrascenderse» del que hablaba Lipovetsky, no se debe interpretar necesariamente en sentido religioso. Ferry profundiza en estas mismas ideas y habla de *salvación*, para la cual son necesarios tres pasos:

- *La exigencia de un pensamiento ampliado*. Esto significa la necesidad de alejarse del egocentrismo, para hacernos conscientes de que «necesitamos de los demás para entendernos a nosotros mismos, precisamos de su libertad, y a ser posible de su felicidad, para lograr algo en nuestra propia vida»²⁵. Le da tanta importancia a esta idea, que recuerda en cierta forma los planteamientos de Lévinas, cuando se refería a una nueva forma de respuesta a la pregunta sobre el sentido de la vida.
- *La sabiduría del amor*. En realidad, se ha introducido ya en este segundo paso al presentar el anterior: el amor es lo que nos puede salvar. Y es un amor de lo singular y lo individual, es decir, ni lo particular ni lo universal, por separado, sino la síntesis de ambos polos, que se dan en las personas concretas. Luc Ferry señala que esta postura está muy cercana al cristianismo.
- *El duelo por un ser amado*. Es una llamada al realismo, pues Ferry sabe que tarde o temprano la muerte llegará y nos arrebatará nuestra propia vida y la vida de los seres amados. Ante esta situación, ni el desapego estoico ante la muerte ni la esperanza cristiana en la resurrección, le convencen, aunque le encantaría que pudiera ser cierta. Más bien, se trata de asumir con realismo y con honestidad, en el día a día, que la muerte ha de llegar.

²⁵ Ibid., 295.

Todas estas ideas son interesantes y profundas. Alienta en ellas un profundo espíritu ético; incluso no se oponen en absoluto al cristianismo, sino que van en la misma dirección. Pero presentan una gran diferencia respecto a la religión cristiana, y es que parten de la idea de que no hay Dios. A lo sumo, espiritualidad, que, según Comte-Sponville, no es exclusiva de los creyentes, sino que es una facultad de todo ser humano.

UNA NUEVA FORMA DE RELIGIOSIDAD TAL Y COMO LA VE LIPOVETSKY

En *Los tiempos hipermodernos*²⁶, Lipovetsky habla de una «nueva forma de religiosidad». No es en este libro donde más desarrolla la idea, pero sí señala en él que la situación del hombre actual supone una nueva oportunidad para las religiones. ¿A qué situación se refiere? Habla de una soledad del ser humano muy grande y de una necesidad profunda de sentido y seguridad. Es curioso: el hombre hiperindividualista al que Lipovetsky se refiere constantemente, que ha conseguido unas cotas de independencia, confort y seguridad que eran inimaginables en otras épocas, sigue preso de una sensación de soledad e inseguridad que hacen de él un ser más propenso que nunca a la insatisfacción, al sentimiento de infelicidad, a la depresión, a la tentación del suicidio... Sobre todos estos temas se extiende con amplitud a lo largo de todos sus libros, aunque, y ya es inevitable, de cada uno de ellos subraya la paradoja de afirmar, a la vez, su contrario. Por eso, ante estas situaciones, señala que las religiones están descubriendo una nueva oportunidad para intentar llegar donde ni el consumo ni el confort ni el materialismo pueden hacerlo, a esas necesidades que siguen sin ser colmadas en plenitud.

Bloch, el filósofo marxista que habló de la esperanza y de la necesidad de salvación, había vaticinado algo parecido²⁷. Según él, cuando se consiguien-

²⁶ Cfr. Lipovetsky, G., *Los tiempos hipermodernos*, Anagrama, Barcelona 2008.

²⁷ Ruiz de la Peña, J. L., *Las nuevas antropologías, un reto a la teología*, SalTerrae, Santander 1983, 62 ss.

ran los logros económicos deseados, y se implantasen la justicia y la igualdad, descubriríamos que no por ello el hombre habría adquirido la plenitud de la existencia. Más bien, Bloch consideraba que los logros económicos pondrían en evidencia otras carencias y otras preocupaciones siempre latentes en el hombre, como el tema del sentido, la angustia, la muerte... Obviamente, ni la igualdad ni la justicia se han logrado, pero sí es cierto, al menos, que el nivel de vida ha mejorado profundamente en occidente, y sin embargo no tenemos conciencia de vivir en ningún paraíso de felicidad.

Así pues, Lipovetsky da la razón a Bloch, sin abrir en absoluto ningún tipo de debate. Según esta opinión, la religión tiene una nueva oportunidad de hacerse fuerte en nuestro contexto cultural. Sin embargo, esa no parece ser la realidad de Europa. Quizá en Estados Unidos sí, porque las diferencias respecto a la vivencia de la religiosidad son muy amplias entre Europa y Norteamérica.

¿Cuáles son las características que nos encontramos en el momento religioso actual, en el que, según Lipovetsky, la religión puede seguir teniendo campo de acción? Volvemos a Mardones²⁸ para sintetizarlas en ocho ideas:

1. El momento actual se caracteriza por la pérdida del *monopolio religioso por parte de las instituciones religiosas o Iglesias*.
2. Lo religioso actual se muestra, por tanto, deambulando libremente por la sociedad. Hay libertad para estructurarlo.
3. Existen condiciones de predominio de lo funcional, ceguera simbólica, consumismo de sensaciones, etc. como para augurar objetivamente el crecimiento de la indiferencia e incredulidad en nuestra sociedad.
4. El centro actual de la religiosidad se desplaza de la institución hacia el individuo.

²⁸ Mardones, J. M., *La transformación de la religión*, PPC, Madrid 2005, 70-71.

5. Comienza a estar más claro que hay que distinguir entre la *religión* (institucional), con un acento en una tradición e institucionalización, y la *espiritualidad*, cultivo o búsqueda de un sentido religioso de forma personal.
6. Nos encontramos, como ya vimos, ante la pérdida de plausibilidad para la aceptación objetiva de la religión y lo sagrado, al mismo tiempo que con manifestaciones reactivas en formas neotradicionales y fundamentalistas.
7. Nos encontramos con dos tendencias dominantes de signo muy distinto: por una parte, junto a la religiosidad institucionalizada predominante, observamos una tendencia hacia el reforzamiento objetivo-subjetivo de tono fundamentalista; y por otra parte, con una tendencia religiosa espiritual, libre y ecléctica que denominamos *difusa*, a la vez que crece el número de quienes se declaran sin religión o indiferentes.
8. A nivel de actitud mental, la situación de la religión es ahora inédita: es un fenómeno más entre otros. Es una visión «natural» de la religión que hace prescindible la religión, como se concebía tradicionalmente, y que se entrega actualmente al juicio racional e inmanente y al gusto de cada uno.

LA MODA DE LA NUEVA RELIGIOSIDAD

Estas características, especialmente el individualismo, la espiritualidad frente a religiosidad y la vivencia al gusto de cada uno, son características que definen en gran parte lo que denominamos la nueva espiritualidad o la *new age*. Este fenómeno ha sido ampliamente analizado, y no hay acuerdo en el análisis ni siquiera por parte de quienes lo hacen desde posturas religiosas institucionales. Para algunos, éste es un amplio movimiento al que satanizan, porque aleja de una verdadera vivencia religiosa; otros, ven en él un fenómeno con un potencial muy aprovechable para despertar de nuevo posturas religiosas; y otros se refieren a él como al despertar de una nueva

forma de religiosidad más auténtica, que no sólo no se opone a la que se ha vivido durante siglos, sino que incluso la lleva a su plenitud. Así se expresa un representante de esta última postura:

«Está a punto de llegar una nueva especie humana. [...] Éstos no están comprometidos con ningún grupo ya existente, religioso o no, pero se sienten vinculados a la *sofia perennis*, que ha sido y sigue siendo el culmen de toda religión. [...] Estos grupos básicos trascienden también hoy día toda característica específica de raza, nación etnia, religión y sexo. Se distinguen por un gran interés en disciplinas psicológicas, espirituales y religiosas, sin atarse a ellas. Son los portadores de la esperanza de un futuro. Surgen de la cultura moribunda de nuestra época»²⁹.

Curiosamente, son muchísimas las manifestaciones culturales que abundan en este tipo de ideas: la música, la literatura, el cine, la pintura... Existe gran número de libros publicados en estos últimos años que, de forma explícita o velada, se dedican a prodigar este tipo de espiritualidad, con gran éxito comercial. Por ejemplo, *El monje que vendió su Ferrari*, *El secreto*, *Y Dios volvió en una Harley*, *El caballero de la armadura oxidada*, *El alquimista*... Por otra parte, es muy frecuente que en otros libros aparezcan opiniones y referencias a esta mentalidad. Hace no muchas décadas provocarían quizá la burla o la ironía de los críticos; hoy, estas ideas influyen en el éxito editorial de los libros que las prodigan, aunque no se trate de libros específicamente religiosos. Por ejemplo, he aquí una muestra de una de las novelistas de más éxito:

«Me gusta la idea de una divinidad incluyente y maternal, conectada a la naturaleza, sinónimo de vida, un proceso eterno de renovación y evolución. Mi Diosa es un océano y nosotros somos gotas de agua, pero el océano existe por las gotas que lo forman»³⁰.

²⁹ Jäger, W., *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*, Desclée de Brouwer, Bilba, 2003, 38-39.

³⁰ Allende, I., *La suma de los días*, Mondadori, Barcelona 2007.

El recuerdo de la película *Avatar*; de un éxito comercial sin precedentes, es inevitable cuando se lee el párrafo anterior. Y, para terminar esta enumeración, que podría ser mucho más larga, cito también las novelas de Dan Brown, verdadero fenómeno mundial (*El código da Vinci*, *Ángeles y demonios*, *El símbolo perdido*). El éxito de estas novelas se debe seguramente a la intriga que el escritor sabe crear, pero sin duda el éxito guarda también relación con la corriente que estoy describiendo. Lo que durante muchos siglos parecía impensable, la conciliación entre la ciencia y la religión, es más que posible para muchos de los adeptos a estas tendencias. Pero cuando uno lee sus opiniones tiene la impresión de encontrarse ante pseudociencia y pseudo-teología; aunque las ideas estén realmente basadas en las orientaciones de las últimas investigaciones científicas, que parecen mostrarse más abiertas al mundo de la espiritualidad. En la última novela, por ejemplo, un personaje dice:

«La gran ironía es que todas las religiones del mundo, durante siglos, han instado a sus fieles a abrazar los conceptos de «fe» y «creencia». Ahora la ciencia, que durante siglos ha tachado a la religión de superstición infundada, debe admitir que su próxima gran frontera es literalmente la ciencia de la «fe» y de la «creencia»: el poder de la convicción y la intención concentradas»³¹.

EN LA NUEVA RELIGIOSIDAD CABE TODO

Lipovetsky, al analizar la religión, se centra fundamentalmente en la vivencia sociológica de la misma y se contenta con dejar las puertas abiertas para estudios posteriores. Para él el dato más sorprendente quizá es que la religiosidad, en lugar de desaparecer en un mundo tan materialista y dominado por el consumo, ha pervivido, sufriendo una metamorfosis que la ha hecho conciliable con la situación actual. Dice así: «El universo hiperbólico del consumo no ha sido la tumba de la religión, sino el instru-

³¹ Brown, D., *El símbolo perdido*, Círculo de lectores, Barcelona 2009, 38-39.

mento de su adaptación a la civilización moderna de la felicidad en la tierra»³².

No podemos entender este cambio como algo de poca importancia. De hecho, en nuestro contexto de tradición cristiana, ha supuesto una reorientación de la religiosidad que sigue una dirección casi contraria a la tradicional. Por definición, el cristianismo es la religión del amor, de la apertura al otro, de la fraternidad, del olvido de sí para volcarse en el otro. La nueva religiosidad, sin embargo, supone que el individuo se pone en el centro, huye de las exigencias de una religión de fuerte raigambre ética y busca ante todo la emocionalidad, la pacificación, la estética, la autoayuda...

Pero claro, esto trae consigo una pérdida cualitativa del caudal de sentido que traía consigo la religión vivida de un modo íntegro. Cuando uno se acerca a ella para extraer sólo lo que más interesa, la religión ya no otorga el sentido de globalidad que ha concedido en otras épocas. Por eso, dice Lipovetsky que la respuesta que la religión ofrecía a la necesidad de sentido o de consuelo, hoy no se produce y es necesario buscar también por otros lados.

«Aunque la fe en Dios no desaparezca, todo indica que la religión ya no tiene la misma capacidad consoladora. Sólo el 18% de los franceses cree «totalmente» en el cielo y el 29% en la vida eterna [...] La sociedad hipermoderna es la que multiplica las ocasiones de experimentar decepción sin ofrecer ya dispositivos «institucionalizados» para remediarlo»³³.

Para Lipovetsky, la religiosidad hoy es buscada por muchas personas como un caudal más de hedonismo. Y hoy el hedonismo se entiende de una forma distinta. Hoy todo es más «holístico», más global. Según Lipovetsky, el consumo propio de nuestra época nos ha demostrado que nuestras apeten-

³² Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 123.

³³ Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008, 22-23.

cias no son sólo de tipo material, que tenemos otros requerimientos que van más allá de la satisfacción de nuestros sentidos. Y, puesto que lo material no basta, se pretende una síntesis de lo físico y lo psicológico, de modo que el hombre se vea más plenificado, más completo. Es fácil descubrir que el ser humano, cuanto más recibe, más apetece.

«Sauna y baños turcos, talasoterapia, técnicas de relajación, yoga y zen, masajes de todo género, eutonía y reflexología, la sociedad de hiperconsumo es contemporánea de un alud de técnicas cuyo fin es proporcionar placer, que el usuario «se sienta bien de cuerpo y de cabeza» [...] «La era del ser» se presenta como una nueva modalidad de asociar lo físico y lo psicológico, de expandir la conciencia para percibir mejor el cuerpo»³⁴.

Es lo que Lipovetsky llama «la moda del psi». Una de las conclusiones de esta moda es que el consumo no nos puede ofrecer todo lo que nuestro corazón anhela. La felicidad comercial no nos satisface, por eso es necesario buscar un horizonte que no sea el del consumo pasajero y la agresividad comercial. Al menos ahí tenemos una buena noticia: el capitalismo de hiperconsumo no ha conseguido transformar a los individuos en consumidores puros³⁵.

Lipovetsky considera una «buena noticia» el hecho de que el hiperconsumo no nos haya convertido aún en consumidores puros. Es cierto que en sus últimos libros se observa en Lipovetsky un pronunciamiento mayor a favor de un talante no totalmente consumista, un espíritu más esperanzado, una consideración más positiva de la sociedad actual. Es como si Lipovetsky descubriera que hay un reducto en el ser humano que le impide rendirse totalmente al asedio del nihilismo, el consumismo o el individualismo. Precisamente el hecho de que continúe la insatisfacción en el ser humano, que siga siendo un ser en constante búsqueda de la felicidad, le permite decir a

³⁴ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 272.

³⁵ Cf. Lipovetsky, G., *La sociedad de la decepción*, Anagrama, Barcelona 2008, 111-112.

Lipovetsky que continúa habiendo esperanza. Esto no lo señalaba en sus primeras obras.

RELIGIOSIDAD Y BÚSQUEDA DE LA FELICIDAD

Lipovetsky estructura en tres etapas el imaginario social de la felicidad en la era del consumo de masas, a lo largo del último medio siglo.

- En los años cincuenta, la felicidad se liga a dos polos básicos: la vida materialista y la vida afectiva, es decir: las «cosas» y el corazón, o, de otra forma, el consumo y el amor. Y este modelo no ha perdido en absoluto su atractivo medio siglo después.
- En los alborotados años de la revuelta adolescente, se produce un cambio, basado en la exaltación de la liberación individual, que se opone frontalmente a las normas del consumo y a la moral tradicional. Son los años en los que se denuncian las falsas necesidades y la represión sexual, dando prioridad a la autenticidad del yo y a la emancipación del cuerpo. Se prefieren términos como «goce», «fiesta», «deseo sin restricciones», en lugar de «felicidad», porque este término es visto con una orientación demasiado metafísica, a la vez que se le considera asociado a coacciones familiares y burguesas.
- Finalmente, en la tercera etapa a la división felicidad consumista/felicidad amorosa se suma otra: felicidad materialista/felicidad espiritual. Se trata de un modelo psicoespiritual, en el que proliferan nuevas formas de religiosidad, se recupera el interés por las vías espirituales y las tradiciones místicas y las sabidurías antiguas tienen de nuevo éxito. En esta época

«Abundan obras y cursillos, institutos y estudios que ofrecen prácticas psicocorporales o psicoesotéricas para el perfeccionamiento personal [...] Vuelve a haber un gran interés por el budismo, la mística, las literaturas religiosas o espirituales. A lo que se añade la afición

por la filosofía de la experiencia y las sabidurías antiguas [...] Algunos lo califican como «cambio de paradigma», una «Nueva Era» caracterizada por la búsqueda de la «sabiduría» o el autoperfeccionamiento espiritual»³⁶.

CONCLUSIÓN

Así pues, según Lipovetsky asistimos a una nueva visión de la espiritualidad en la que la orientación fundamental de lo que es la religiosidad, la salida de sí para buscar un Tú trascendente, no es lo esencial, sino más bien la búsqueda de aquello que me haga más pleno, más auténtico, más feliz. Ese es el sentido directo. Si en el camino descubro que para lograr eso me convienen determinados ejercicios, prácticas, realizaciones de ayuda a otras personas, etc., bienvenidas sean. No ha muerto la religiosidad, sólo se ha transformado, pero con un cambio profundo de formas, sentido y orientación. Hacia dónde pueda llevar esa nueva orientación, no se sabe; pero Lipovetsky se muestra ligeramente esperanzado en que ayudará al hombre a no dejarse atrapar por las garras del nihilismo y el consumismo.

³⁶ Lipovetsky, G., *La felicidad paradójica: ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*, Anagrama, Barcelona 2007, 334.