

DISCERNIMIENTO CRISTIANO DE LA NUEVA RELIGIOSIDAD

La nueva religiosidad es compleja, fluida y, a la vez, englobante. Esto le permite introducirse fácilmente en todos los ambientes, especialmente en aquéllos en los que una subjetividad más o menos incontrolada busca dónde agarrarse para no perecer en las turbias aguas de la angustia y de la duda. Se impone lo que, desde un punto de vista humano, se llama valoración crítica y que, desde la tradición espiritual cristiana, se denomina discernimiento. El autor del presente artículo ha escogido el camino del discernimiento. Para él, toda experiencia religiosa que tenga que ver con la divinidad requiere un . trabajo personal de discernimiento para no extraviarse.

El espíritu entre los espíritus. Discernimiento cristiano de la nueva religiosidad, ITER 9 (1998) 9-35.

I. La nueva religiosidad

En todos los movimientos y sectas que componen el espectro de eso que llamamos "nueva religiosidad" existe un componente reactivo. Da toda la impresión de que esa "nueva religiosidad" es una reacción de signo contrario a algunos rasgos de la cultura moderna y, sobre todo, a los signos de una crisis de la experiencia religiosa en las religiones históricas institucionalizadas.

Las ideologías anti-religiosas de la modernidad

Con la modernidad se desarrollaron en Occidente ideologías que consideraron el fenómeno religioso como algo caduco y culturalmente superable.

El positivismo afirmaba que sólo lo verificable experimentalmente es real y verdadero. Por tanto, los contenidos de la fe, por referirse a una realidad no comprobable experimentalmente, debían considerarse pura ficción.

Entroncando con el positivismo, el cientifismo sosxenía que sólo la ciencia proporcionaba un auténtico conocimiento. Todo lo que, como lo religioso, escapa a su control es falso y la ciencia acabará por eliminarlo.

El materialismo, en especial el marxista, al aceptar sólo la materia y considerar todo lo demás -la inteligencia, la espiritualidad, etc.- como epifenómenos de la misma, veía en la religión una superchería y un engaño para lograr la sumisión de las masas.

La secularización

Paralela y consecuentemente, la secularización irrumpió en el sistema cultural de las sociedades occidentales. La secularización consiste en el proceso de emancipación de las realidades profanas de la influencia determinante de la religión a la que estuvieron sometidas en las sociedades tradicionales.

Conviene no olvidar que la revelación bíblica y la fe cristiana portan en sí el germen de una radical secularización. Afirmar la trascendencia de Dios equivale a aceptar el carácter no-sagrado de toda realidad creada.

El proceso de secularización se puede esquematizar en tres binomios que poseen un polo sagrado, que pierde terreno, y otro profano, que gana autonomía.

1. *Fe-ciencia*. En las sociedades tradicionales el orden del conocimiento estaba sometido a la fe religiosa. En las modernas pasa a estar dominado por la ciencia positiva, que, al hacer de la razón y la experiencia sus criterios de verdad, desacredita la fe religiosa como forma de conocimiento.

2. *Iglesia-Estado*. En las sociedades tradicionales el orden social estaba bajo la tutela de la Iglesia de quien dependía la legitimación del poder político y buena parte de las normas sociales. En las modernas, la legitimación del poder es atributo de la sociedad y el ejercicio del poder político es confiado al Estado, institución autónoma de la Iglesia, que así pasa a ser una más entre las instituciones sociales.

3. *Mundo-más allá*. En las sociedades tradicionales la existencia se comprendía como un continuo entre el más acá y el más allá: la vida resultaba como un reflejo de la realidad trascendente. En las modernas, se reconoce la autonomía de las "realidades terrestres", que se desenvuelven según una racionalidad immanente.

El proceso de secularización condujo a la autonomía de las realidades profanas. Desde un punto de vista teológico, este proceso no es valorado negativamente. De hecho, en el mensaje del NT, la relación entre estos dos polos no es ni de predominio de uno sobre el otro ni de eliminación de uno por el otro. Lo que afirma el NT es que lo religioso y lo profano se mueven en planos distintos.

La nueva religiosidad: reacción contra la exacerbación secularista

Si bien el proceso de secularización no merece en sí una valoración negativa, el papel jugado por las ideologías anti-religiosas de la modernidad produjo en el s. XX una especie de "desalojo de Dios", de la cultura.

El ateísmo autosuficiente, la crítica indiferenciada de la religión, la idolatría de la ciencia y la tecnología, la propagación de una cultura hedonista que identifica "felicidad humana" con "bienestar y progreso materiales" producen una exacerbación de la secularización que asume como programa la eliminación de lo trascendente, de la existencia humana.

Renegando de sus raíces judeocristianas, la sociedad occidental ha olvidado que hay en el hombre una intrínseca necesidad de sentido que le impulsa a buscar y encontrar, más allá de la apariencia provisoria y manipulable de la realidad cotidiana, un espacio auténtico y definitivo en orden al cual definir y diseñar la propia vida.

Da toda la impresión de que los nuevos movimientos religiosos, más que una propuesta religiosa original, constituyen una respuesta de signo contrario -de protesta- a estos fenómenos de "desalojo de Dios" de la cultura de la modernidad. En este sentido,

poseen un trasfondo de rechazo o protesta contra una cultura que ha pretendido erigirse prescindiendo de Dios o rechazándolo.

La nueva religiosidad: reacción contra las religiones institucionalizadas

Pero la nueva religiosidad aboga también por una experiencia religiosa des-institucionalizada. Rechaza las prácticas características de las instituciones religiosas tradicionales y cualquier tipo de encuadre institucional.

La nueva religiosidad es un fenómeno difícil de definir porque se presenta como un "estado o nivel de conciencia" que se propone cambiar el mundo, pero carece de estructuras organizativas, de representantes autorizados, de cuerpo doctrinal e incluso de estilos de vida estables y homogéneos.

Aunque a las Iglesias les cueste reconocerlo, la nueva religiosidad pone de manifiesto la debilidad de la fe y la presencia de una crisis religiosa en las Iglesias. Reacciona contra la "oferta religiosa" de éstas que, desde su punto de vista, se concreta en dogmas sin experiencia religiosa, rezos sin oración, moralismo sin experiencia gozosa de Dios, institucionalización y ritualismo sin caridad.

Frente a esa supuesta oferta desangelada de las Iglesias, la nueva religiosidad presenta su propia oferta de "experiencia religiosa".

Mínimos comunes de la nueva religiosidad

La nueva religiosidad constituye una floración de movimientos que tienen en común la pretensión de "dar un sentido" a la existencia mediante la "experiencia religiosa". No resulta fácil sintetizarla. Su naturaleza anti-institucional le da un carácter salvaje: no hay ni un cuerpo de creencias establecido ni jerarquías visibles ni criterios de discernimiento. Campea en ella una explícita exaltación de la experiencia subjetiva incontrolable. Prescindiendo de detalles, los rasgos comunes de la nueva religiosidad son los siguientes:

1. Dios es la energía cósmica originaria, origen y meta de todo lo existente. Pero no es un ser personal. Esta idea de un Dios personal pertenece a niveles de conciencia inferiores que no podían concebir a Dios sino antropomórficamente. La nueva religiosidad concibe toda la realidad como una unidad ecológica totalizada, de la que formamos parte.
2. Todo lo que existe constituye una unidad: la divinidad es todo y todo es divino. La heterogeneidad que percibimos es sólo aparente. En el fondo no existe más que esa sola realidad, esa energía vital cósmica, de la que todo procede, en la que todo participa y a la que todo se dirige.
3. Dialéctica cósmica: cada elemento (microcosmos) está necesariamente contenido en el todo unificado (macrocosmos). Entre el todo y cada parte se da un flujo sin solución de continuidad.

4. Exaltación de lo puramente natural e identificación mística con el cosmos. Mientras el cosmos está en evolución hacia la plena transparencia de la conciencia divina, la energía cósmica se manifiesta de innumerables maneras dando lugar a la diversidad de seres que vemos.
5. Todo lo que sucede en la vida de los hombres -del nacimiento a la muerte- y en el cosmos son procesos energéticos: descompensaciones y reequilibrios energéticos.
6. Jesús de Nazaret fue un maestro espiritual que alcanzó el más alto nivel de conciencia, que consiste en comprender la identidad con lo divino. "Cristo" no designa a una persona, sino a un "estado de conciencia" de iluminación superior. Cualquier ser humano puede llegar a ser "Cristo" si despierta el poder divino escondido en su espíritu.
7. Toda limitación objetiva se supera dinámicamente mediante la experiencia interna subjetiva.
8. La astrología es considerada como una verdadera ciencia. El movimiento de los astros determina la historia del mundo y la vida de los individuos o, al menos, influye en ellas.
9. Las religiones históricas y las Iglesias son caminos igualmente válidos, pero que han fracasado en su misión de elevar a la humanidad a más altos grados de conciencia. Han acompañado a la humanidad en estadios primitivos de conciencia, pero actualmente están superadas.
10. El cristianismo no representa más que una fase en el desarrollo de la conciencia de la humanidad. Estaría asociado a la Era de Piscis, período de guerras y divisiones, que antecede a la Era del Acuario, que se iniciaría en el próximo siglo. Es entonces cuando se produciría una profunda transformación en la vida de la humanidad: una única ciencia substituiría a las caducas religiones.
11. De acuerdo con el principio de que todo es manifestación de la energía cósmica divina, los hombres son manifestaciones de la divinidad. "Dios está dentro". Por consiguiente, el hombre no debe buscar a Dios fuera de sí mismo, sino que ha de procurar alcanzar la plena conciencia de su ser divino. Él es dios.
12. No existe ni el bien ni el mal moral. El único mal es la falta de conciencia. Toda experiencia es un paso hacia la plena conciencia.
13. La conciencia es la manifestación de la energía cósmica en el hombre. El cuerpo es sólo apariencia e instrumento de la conciencia. Como chispa divina, ésta es inmortal: sobrevive al cuerpo y se reencarna sucesivamente en distintos cuerpos y en distintas épocas. La sucesión de reencarnaciones se prolonga hasta que el hombre logra liberarse del karma de su inconsciencia. Cuando el hombre alcanza el más elevado nivel de conciencia -la iluminación-, cuando se sabe parte y manifestación de la energía divina, se disuelve en ella logrando la plenitud del ser.
14. Hay maestros espirituales, que, tras alcanzar la iluminación, instruyen a los demás en el camino de la conciencia.

15. Todo hombre está destinado a integrarse definitivamente en la totalidad cósmica, en la energía divina. La nueva religiosidad tiene como objetivo la transformación de cada hombre mediante terapias y técnicas psico-espirituales para que alcance su destino.

II. El discernimiento cristiano

La nueva religiosidad se hace fuerte en su oferta de "experiencia". Y lanza al cristianismo el reproche del vacío de experiencia religiosa en sus manifestaciones. A nosotros, cristianos, esto nos invita a la reflexión. Sabemos que no toda experiencia calificada de "religiosa" es auténtica. Por esto la pregunta-clave es aquí: ¿la experiencia que ofrece la nueva religiosidad es auténtica experiencia religiosa, es experiencia de Dios?

Necesidad del discernimiento

No hay por qué dudar de que, entre los seguidores de la nueva religiosidad, haya experiencias espirituales. Pero no toda experiencia espiritual es experiencia de Dios. De ahí la necesidad del discernimiento que exponemos a continuación.

1. Experiencias interiores, a primera vista, idénticas, tras maduro examen, resultan antagónicas. El discernimiento lo pone de manifiesto. Ya San Pablo advertía: "Una tristeza por voluntad de Dios produce un arrepentimiento saludable e irreversible; una tristeza por razones mundanas produce la muerte" (2 Co 7, 10).
2. Nuestra interioridad está constituida por un sinfín de vivencias que emergen de nuestras relaciones con los demás y de nuestro contacto con una realidad que no es estática. El discernimiento contribuye a clarificar situaciones que, de otro modo, pueden llegar a ser caóticas.
3. La voluntad de Dios no se impone a la voluntad y libertad humanas ni se reduce a ningún sistema de normas, por sagrado que sea, ni se formula de una vez para siempre. En realidad, la voluntad de Dios es dialogal: se la busca y se la encuentra en diálogo con las situaciones concretas. Por esto, la interpretación de las situaciones es no sólo algo decisivo, sino imprevisible. De ahí que el discernimiento sea imprescindible.
4. Normalmente no se tiene de la voluntad de Dios una conciencia evidente e inmediata. Sólo un atento discernimiento puede hacer que emerja con claridad de entre distintas opciones posibles.
5. Existe el autoengaño. Personas "religiosas" pueden estar convencidas de vivir de acuerdo con la voluntad de Dios, cuando en realidad, llevadas de un egoísmo narcisista, no hacen sino su propia voluntad. Las posibilidades de autoengaño son tan grandes que la validación de la experiencia no puede quedar confiada a la mera subjetividad. El discernimiento lo evita.
6. En la vida espiritual resulta muy importante poder distinguir si una determinada inspiración procede o no del Espíritu de Dios. En la persona "religiosa" esto resulta todavía más necesario, pues no son normalmente tentaciones groseras las que llaman a

su puerta, sino insinuaciones más finas y, a veces, encubiertas. Ya San Pablo advertía a propósito de los "falsos apóstoles": "Si el mismo Satanás se disfraza de mensajero de la luz, no es mucho que sus agentes se disfracen de agentes de la honradez" (2 Co 11, 14-15).

Según esto, es necesario discernir la autenticidad de la experiencia místico-religiosa ofrecida por la nueva religiosidad. Y dado que hace una oferta de una experiencia trascendente -transpersonal, cósmica- y religiosa -de encuentro con la realidad última y definitiva, o sea, con la divinidad- se impone buscar unos criterios para discernir la autenticidad de la experiencia que se nos ofrece.

Dos corrientes tradicionales en el discernimiento cristiano

Hay en la tradición cristiana dos maneras de entender y practicar el discernimiento que, a menudo, se aplican conjuntamente, pero que es necesario distinguir.

1. *Discernimiento bíblico dogmático*. Consiste en contrastar el contenido de la experiencia con la revelación bíblica y la fe cristiana.
2. *Discernimiento ascético-espiritual*. Consiste en determinar el origen de las "mociones" interiores que, experimentadas interiormente como "venidas de fuera", son previas a los actos de libertad e inclinan a toda la persona, especialmente en su nivel afectivo-emotivo, en una dirección determinada.

Para determinar la autenticidad de la experiencia místico-religiosa ofrecida por la nueva religiosidad, nos vamos a centrar en el discernimiento bíblico-dogmático. Sólo de paso e indirectamente aludiremos al discernimiento ascético espiritual. Y esto por una doble razón. Porque, como cabe constatar en la tradición ignaciana, que tiene su origen en el libro de los Ejercicios Espirituales, los criterios de discernimiento ascético-espiritual se refieren a una persona en particular, no a todo un movimiento, como es aquí el caso. Y porque el discernimiento bíblico-dogmático es siempre previo y condiciona todo otro tipo de discernimiento.

La aplicación de los criterios de discernimiento bíblico-dogmático permitirá constatar si la experiencia ofrecida por la nueva religiosidad es auténticamente religiosa, es decir, si es una experiencia del Dios trascendente, y si es cristiana, o sea, si es compatible con la fe cristiana.

III. Criterios de discernimiento bíblico-dogmático

La nueva religiosidad se presenta como una corriente sincrética de múltiples aspectos. No obstante, los criterios de discernimiento de la experiencia que ofrece no pueden dejar de ser teológicos. A fin de cuentas, lo que está en juego es estrictamente teológico: quién es Dios y quién es el hombre; cómo se encuentran y si ese encuentro es definitivamente plenificador del hombre.

El sujeto de la experiencia

La experiencia que nos ofrece la nueva religiosidad pretende transformar al ser humano. ¿Cuál es -para ella- el resultado de esa transformación? Un hombre convencido de su infinitud y perfección, que se ha apropiado de la condición trascendente propia de Dios. Así el hombre se siente integrado en la totalidad de la energía cósmica divinizada.

Consecuencias: pérdida de la identidad personal y del sentido del mal moral y personal. Lo que suele llamarse mal o pecado queda relegado a la condición de lastre cósmico que retrasa la identificación con el todo.

Es típico de esa experiencia la ausencia e incluso el rechazo de toda contrastación. Cualquier intento en esta línea es descalificado como producto de conciencias condicionadas por esquemas culturales y religiosos superados.

En cambio ¿cuál es la experiencia milenaria de la mística religiosa tanto de occidente como de oriente? Ciertamente que la experiencia mística constituye siempre un proceso de interiorización. Pero su resultado es el de la total alteridad del hombre respecto a Dios, el de un hombre radicalmente consciente de la propia debilidad, limitación y pecado. El hombre que emerge de la conciencia mística no es un ser autosuficiente y autocomplacido de su propia divinización, sino un ser consciente de su necesidad de fundamento y de misericordia.

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

El cosmos

Para la nueva religiosidad, en el proceso de interiorización se descubre que toda la realidad está unificada. Esa totalidad cósmica, que en su unidad es llamada energía, se identifica con la divinidad.

De esta experiencia procede la idea de que Dios es todo y que todo es Dios. En la medida en que se experimente la unidad con el todo se llega a afirmar la identidad con Dios: "yo soy todo, todo es Dios, yo soy Dios".

Esta identificación del sujeto con la realidad cósmica es una experiencia típica de la mística natural. El sujeto y el objeto se unifican en un acto fuera del espacio y del tiempo, que trasciende todas las formas posibles de mediación.

Aunque el problema de lo uno y lo múltiple ha tenido en la historia del pensamiento soluciones muy distintas, una imagen unificada del cosmos no hace justicia a la realidad. En el fondo, no es sino una proyección sobre la realidad cósmica de un modelo simplificado construido en la conciencia subjetiva.

Pero hay en esta cuestión otro aspecto que Karl Rahner formuló acertadamente a propósito de la experiencia mística: "Tal vez se identifica demasiado apresuradamente una posible experiencia "mística" de la unidad entre el sujeto y el mundo con una experiencia de la unidad entre el sujeto místico y Dios". En esta afirmación se presupone la posibilidad de experiencias místicas naturales trascendentes (fuera del tiempo y del espacio) que, sin embargo, no son experiencias del Dios trascendente. Pero estas experiencias místicas naturales son, en todo caso, experiencias de la trascendencia del yo, pero no experiencias de Dios y, por consiguiente, no les corresponde el apelativo de "religiosas".

Esas experiencias místicas naturales se dan tras prolongadas sesiones de concentración meditativa, coinciden con la plena conciencia del propio cuerpo, con el vacío intelectual y emocional de la conciencia, y adoptan dos formas:

- 1 . La experiencia de la prolongación infinita del propio cuerpo: se experimenta el propio cuerpo como una realidad unitaria de dimensiones infinitas, como llenándolo todo.
2. La experiencia de unificación con la totalidad cósmica: se experimenta la fusión-identificación del propio ser con toda la realidad del mundo.

Hay, pues, una cierta coincidencia entre la experiencia de unificación con el cosmos de la nueva religiosidad y esas experiencias de mística natural. Pero es claro que ni en una ni en otra se trata de experiencia de *Dios*, sino de experiencia del "yo", de su posibilidad y necesidad de trascendente. Incluso puede interpretarse como una invitación al encuentro con el Dios personal que no es idéntico al cosmos, sino que lo trasciende. Una identificación de Dios con el cosmos es simplemente panteísmo.

La mística cristiana no se desentiende del mundo, sino que lo asume tanto en el orden de la creación como en el de la redención. Por esto -afirma de nuevo Rahner- la experiencia mística cristiana no consiste propiamente en una negación del mundo ni en el encuentro con el todo infinito, sino en asumir el mundo en el encuentro amoroso con el Dios personal".

He aquí, pues, el segundo criterio de discernimiento: Una experiencia que tiene como objeto al cosmos, con el que el sujeto se unifica no es una experiencia mística sobrenatural-religiosa, aunque sí puede ser una experiencia mística natural trascendente: la experiencia de la ilimitada extensión del "yo". Pretender que semejante experiencia es experiencia religiosa, es decir, experiencia de *Dios*, equivale a colocar la experiencia de la unidad cósmica en lugar del *Dios* trascendente, y eso es simplemente panteísmo.

Dios

La nueva religiosidad afirma que el universo es el ser divino y que los seres humanos son manifestaciones de la divinidad. "Dios está dentro" y por esto a Dios no le debe uno buscar fuera de sí mismo, como si fuera algo fuera y distinto de él mismo, sino que ha de tomar conciencia de que él es dios.

Es aquí donde, desde el punto de vista cristiano, se plantea el problema crucial: el de la total alteridad de Dios respecto a la creatura. Rahner lo formula así: "Una teología de la mística debería clarificar como primer problemas fundamental el siguiente: ¿en qué relación está el místico con lo que él experimenta como lo que le es dado en "cercanía absoluta"?"

¿En qué relación está el sujeto con lo que él experimenta? En la experiencia de la nueva religiosidad, sin lugar a dudas, en relación de identidad fusional. La alteridad entre Dios y el ser humano ha desaparecido. Y Dios aparece como el océano impersonal en el que las gotas de las existencias humanas van a fundirse.

Es cierto que existe en el ser humano un impulso "elemental, primitivo", que perdura en el inconsciente y que el psicoanálisis tiene bien estudiado. Lo que llegamos a ser en la edad adulta es producto de un proceso en el que las primeras relaciones afectivas, sobre todo con los padres, tienen un influjo determinante. Según el psicoanálisis, ese proceso pasa por tres fases:

- 1.^a El primer desarrollo narcisista del "yo" al inicio de la estructuración de la personalidad.
- 2.^a La relación que se establece con la madre.
- 3.^a La relación que se establece con el padre.

Los padres son los primeros "dioses" del ser humano. En ellos proyecta el niño sus sentimientos de omnipotencia. No tiene, pues, nada de extraño que nuestra imagen "natural" de Dios evolucione también de acuerdo con estas tres fases.

1. *El Dios del narcisismo ilimitado.* La primera fase se caracteriza por la unión simbiótica y difusa con toda la realidad circundante. Para el recién nacido él es todo y todo es él. En esta primera fase de "narcisismo primario", el niño carece de identidad, se halla como disuelto plácidamente en la realidad, se experimenta como centro del universo en una sensación oceánica de plenitud. No es osado comparar la descripción de esta primera fase con lo que la nueva religiosidad afirma de su propia experiencia "religiosa". Se trataría, pues, de una experiencia humana y "religiosa" infantil.

2. *El Dios de la fusión maternal.* Del estado de indiferenciación respecto a la realidad, el recién nacido pasa al reconocimiento de la figura materna como realidad aparte, a la que se siente unido simbióticamente y que satisface sus necesidades. La realidad no la identifica ya consigo mismo, sino que delante tiene un "otro", idealizado por la proyección del narcisismo original. Sus necesidades y sus deseos son ilimitados, pero encuentran su satisfacción en la madre.

En esta etapa, la relación fusiona y placentera con la madre prefigura la totalidad de lo sagrado. Permanecerá un deseo incumplido de fusión con el "Otro" que será el motor de la experiencia religiosa: la totalidad materna le servirá de base.

De perpetuarse esta etapa, la divinidad podría convertirse en una ilusoria derivación del deseo infantil: la creencia en un dios/madre/energía generosa, que da seguridad, aparta

los miedos y atiende las necesidades y, sobre todo, elimina la fatalidad del límite definitivo, asegurando la inmortalidad.

Pero, al mismo tiempo esta experiencia, registrada en el inconsciente, será el motor de cualquier encuentro interhumano posterior. La relación madre-hijo resulta fundamental para el desarrollo de la confianza básica de una personalidad: en sí mismo, en la vida y en la relación con los demás.

La imagen de la madre que satisface las necesidades, quita los miedos y da seguridad acompaña al ser humano después de su infancia. Y la imagen que se forja de Dios puede no ser otra cosa que la proyección de la imagen materna. Entonces nos hallamos ante el dios protector, complaciente y materno de algunas religiosidades. Cuando ésta es la imagen de Dios que perdura, surge una religiosidad que, en condiciones normales, no podrá resistir a los embates del mundo de los mayores.

3. *El Dios de la omnipotencia paterna.* Sólo cuando el individuo se perciba como alguien separado de la madre será posible un "yo" autónomo, con capacidad para establecer relaciones con un "tú", independiente y libre. La ruptura con la madre la realiza la figura paterna: separa de la madre y pone ante la dura realidad.

La figura paterna aparece como símbolo de una ley que hay que asumir para llegar a ser adulto: la ley que pone límite a la aspiración insaciable del deseo. Al mismo tiempo el padre se convierte en modelo del camino que hay que seguir para alcanzar la felicidad. La ficción de su omnipotencia infantil la proyecta el individuo en una figura idealizada del padre que todo lo sabe y todo lo puede. Para la superación de la etapa fusional es, pues, de capital importancia el rol del padre.

La imagen de un padre encarnación de la bondad y la justicia persistirá en el inconsciente y, purificada, con el tiempo se objetivará en la imagen de un Dios modelo de perfección y grandeza. Así, el complejo paterno está en la base de la actitud religiosa.

4. *La energía cósmica divinizada.* En la experiencia mística religiosa se da cita la amorosa cercanía de Dios y la vivencia de la debilidad existencial del ser humano. El encuentro místico con Dios es un encuentro amoroso y el amor es entrega recíproca, pero sin fusión. Sería, pues, un error creer que la finitud del ser creado se disuelve en el encuentro místico.

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

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

5. *El Dios personal.* Una experiencia que lleve a la fusión sólo es posible por la destrucción previa del Dios personal. Las personas no se fusionan. Y, si lo hicieran, perderían su identidad personal: su voluntad, su libertad, su dignidad.

Resulta insensato imaginar que Dios pueda "tener menos ser", pueda ser "menos" que los seres humanos. Si los seres humanos somos personas, lo menos que puede ser Dios es persona. Una energía no es persona.

La experiencia místico-religiosa es una relación interpersonal. Si en algún momento el lenguaje con que dicha experiencia se expresa insiste en la unión entre Dios y la creatura no es porque haya fusión o despersonalización por ninguna de las dos partes. Siendo Dios absoluto, encontrarse inmediatamente con Él significa que Él se entrega absolutamente, como ninguna persona limitada podría hacer. La creatura, por su parte, tampoco sale debilitada, sino que es confirmada en su autonomía y libertad personales. Pero nada de fusión ni de confusión.

Semejante relación no es posible, sino entre personas. No se trata de una relación entre un sujeto y un objeto, como supone la nueva religiosidad, sino de la relación entre dos sujetos personales. Tampoco en el amor interhumano la unidad de los amantes elimina la dualidad, sino que la requiere y la reafirma.

He aquí, pues, el cuarto criterio de discernimiento: En la experiencia mística no se plantea una relación sujeto-objeto, sino una relación entre sujetos: el ser humano que se abre a la gracia y *Dios* que se entrega sin mediaciones. No es auténtica experiencia mística aquella en la que el hombre se trasciende y se encuentra con un objeto impersonal, con una energía, aunque se subjetivice.

Jesucristo

La nueva religiosidad afirma que Jesús es uno entre los iluminados de la historia: no le corresponde ninguna misión salvífica definitiva. Da toda la impresión de que la afirmación fusional -panteísta de la relación con la energía cósmica divina excluye la posibilidad de aceptar a Jesucristo como salvador.

La mística cristiana es la experiencia de Dios revelado en Jesucristo. Esto significa que la experiencia por la que Dios se entrega en gracia al hombre está mediada por la persona de Jesucristo y se cifra en el Espíritu derramado en nuestros corazones.

En Jesucristo reconocemos el amor incondicional de Dios a todo ser humano Un 3,16). Hay un solo Cristo y es Jesús de Nazaret. Como dicen los Hechos, poniéndolo en boca de Pedro: "No existe ningún otro nombre en el que podamos salvarnos" (Hch 4,12).

Ser cristiano es creer en Jesucristo como salvador absoluto y definitivo de la propia salvación. En el mundo, hay muchísimos hombres y mujeres "buenos", "religiosos", incluso "espirituales", que, sin embargo, no son cristianos. Lo definitivo de la condición cristiana es la convicción existencial de que la suerte definitiva de la propia existencia se juega en la opción personal que se asume ante Jesucristo.

Sin prejuzgar moralmente a las personas, podemos decir que los hombres y mujeres, ante Jesucristo, tienen fe o no la tienen. La fe cristiana es, pues, la adhesión personal a Jesucristo. Esto implica:

1 . Una relación con una persona y no con un objeto, una idea, una doctrina, un código moral, un ritual religioso. Se trata, pues, de una relación personal-dialogal: en ambos términos de la relación hay personas.

2. La fe es una relación de adhesión personal y no meramente "creer en determinados contenidos". La fe integra unitariamente tres dimensiones:

a) *Fides*: el convencimiento respecto a la verdad del mensaje de Jesús, vivido a lo largo de la Tradición cristiana.

b) *Fiducia*: confianza puesta en que la propia existencia está puesta en manos del Padre de nuestro Señor Jesucristo, lo, cual proporciona a la propia vida la serenidad de espíritu.

c) *Fidelitas*: fidelidad o lealtad existencial a la persona de Jesucristo en todas las manifestaciones de la vida.

La fe es, pues, total izante: implica la coherente consistencia de todos los planos de mi vida personal.

He aquí el *quinto criterio* de discernimiento: *La experiencia religiosa del cristianismo se concibe sólo dentro del marco normal de la fe explícita en Jesús de Nazaret como Dios hecho hombre, salvador definitivo y personal. Tal vez el criterio definitivo de discernimiento es la actitud que se tiene ante la persona de Jesús: "Quien no está conmigo está contra mí, quien no recoge conmigo desparrama" (Lc 11, 23).*

Los métodos

Resulta prácticamente imposible un análisis detallado de los métodos empleados por la nueva religiosidad. De nuevo aquí domina el eclecticismo: se han espigado métodos y técnicas de muy diversos campos. Dado que unos y otras pueden proceder de las más sanas tradiciones, no tendría sentido estigmatizarlos por el hecho de que la nueva religiosidad los use. También aquí se impone el discernimiento.

Pero sí que hay que referirse a otro aspecto de la cuestión. La experiencia místico-religiosa es una gracia inmerecida, no una conquista de los iniciados. No es, pues, el resultado de la eficacia de determinadas técnicas meditativas o terapéuticas y de la destreza de los maestros: Dios se entrega a quien quiere sin exigir contraprestaciones. "Mientras que la magia quiere controlar el encuentro con el poder divino en virtud de medios especiales, la experiencia mística se considera siempre como un regalo" (Rahner-Vorgrimler, *Diccionario teológico*, 440).

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

La actitud espiritual

En los medios de la nueva religiosidad se suele presentar el estado de equilibrio psico-espiritual permanente como la meta de la vida espiritual. Es verdad que la vida cristiana tiene como componente la serenidad de espíritu. Sin embargo, lo propio de la existencia cristiana adulta es una dinámica ininterrumpida de discernimiento, elección y acción. La vida cristiana no es para solazarse narcisísticamente en el disfrute de los equilibrios interiores, sino para dar frutos de caridad en la edificación de la comunidad y en la construcción de un mundo mejor (véase Ef 5,13-10, 15-17).

El criterio de autenticidad de la experiencia religiosa no son ni las intenciones, ni los sentimientos, ni los proyectos ni los "niveles de conciencia". El auténtico criterio son los frutos: "Por sus frutos los reconoceréis" (Mt 7,16). No es que los estados anímicos subjetivos no valgan, sino que están subordinados a los frutos.

He aquí, pues, el *séptimo criterio* de discernimiento: *por sus frutos los conoceréis. La experiencia cristiana es una continua llamada a compartir la misión de Jesús, a ponerse al servicio del Reino de Dios. Si este elemento falta, hay motivo para dudar de la autenticidad de la experiencia.*

7. Racionalidad

El último criterio tiene que ver con la racionalidad. Dios no hace un cortocircuito con las estructuras del hombre. La razón es un don de Dios al hombre y un instrumento fundamental para discernir su realidad.

La razón no constituye el criterio absoluto. Pero su papel en el discernimiento de la experiencia religiosa no es desdeñable. Podríamos precisarlo afirmando que aquello que no pasa el examen de la serena razón crítica no es de fiar.

Sería largo el catálogo de los medios que se usan, que son presentados como "científicos" y que, sin embargo, no resisten al más elemental examen de la razón crítica. Entre ellos está la astrología. De ella afirmó ya en 1949 la Sociedad astronómica: "Lo que hoyes presentado como astrología, cosmobiología, etc., no es otra cosa que una mezcla de superstición, charlatanería y especulación". Y en 1975, 186 reconocidos científicos norteamericanos, entre ellos 18 premios Nobel, declaraban: "Los que suscriben- astrónomos, físicos atómicos y especialistas en otros campos de las ciencias naturales- ponemos en guardia a la opinión pública para que no confíe acríticamente en las predicciones y consejos que los astrólogos hacen y dan en privado y en público".

He aquí el *octavo criterio* de discernimiento: *La racionalidad no es una instancia absoluta, pero la irracionalidad sí que es una señal evidente de peligro.*

Conclusión

El presente estudio no pretende ser exhaustivo. Quedan pendientes -entre otros- los aspectos eclesiológicos y los criterios de discernimiento ascéticoespiritual. Sobre el tema de la reencarnación se pueden encontrar fácilmente estudios serios y profundos¹.

Los criterios aquí presentados pueden ser útiles para el acompañamiento pastoral de los cristianos. Aunque, según mi experiencia, la mayoría de los iniciados en la nueva religiosidad son refractarios a cualquier razonamiento, no hay por qué cerrarse al diálogo con ellos.

Según dijimos al comienzo, la nueva religiosidad debe considerarse como una respuesta reactiva contra una crisis de espiritualidad en las Iglesias institucionales históricas. El único antídoto contra la seducción que puede ejercer esa nueva religiosidad no es otro que la revitalización de nuestra propia experiencia religiosa cristiana y la formación de un laicado adulto capaz de dialogar. Pero no queda duda de que la nueva religiosidad no puede dejar de ser un desafío a la profundización de la fe y una convocatoria a examinar nuestras propias actitudes y comportamientos: ¿es auténtica y profunda nuestra experiencia religiosa cristiana?, ¿da los frutos que le corresponden?, ¿nos impulsa a compartir la misión de Jesús y a trabajar al servicio del Reino?

Notas:

¹Véase ST nº 126 (1993) 153-156 (J, Thomas); 144 (1997) 305-311 (Bourgeois); 312-318 (Kehl) (Nota de la Redacción)

Condensó: MÀRIUS SALA