

# De las religiones a la espiritualidad

Antonio Vázquez, o. de m.\*

## 0. Notas introductorias

Antes de exponer mis reflexiones sobre el tema que me ha sido encomendado y he aceptado con agrado y agradecimiento, pero también con un cierto temor de no saber abordarlo, quiero hacer en estas notas una declaración de intenciones sobre el campo limitado en que voy a moverme, que es fundamentalmente el de la psicología y no el teológico. Desde aquí pues intentaré comprender, más que explicar, algunos aspectos significativos de ese complejo e incluso paradójico fenómeno, llamado *espiritualidad*, tal como se muestra hoy, en esa no menos compleja relacional urdimbre con las *religiones*, tomadas sobre todo en su dimensión institucional.

Después de un recorrido, muy especialmente de la mano de Pinillos, por los últimos años de la modernidad para espigar algunos de sus rasgos más característicos y sus respuestas postmodernas, tomaré como punto de partida y apoyo empírico preferente, los datos de un reciente estudio en España –aunque no en castellano, por ser su autora brasileña–, defendido con éxito como tesis doctoral en Psicología, no hace todavía un año y de cuyo tribunal he formado parte, por tratar justamente del tema *Personalidad, bienestar y espiritualidad*<sup>1</sup>. Mi opción restrictiva intenta evitar de este modo perderme en la selva de definiciones y puntos de vista sobre la noción de “espiritualidad”, significante tan sobrecargadamente polisémico y vocablo tan de moda que, en una sencilla búsqueda por Internet,

<sup>1</sup> Su título exacto y original es: *Personalidades, Bem-estar e Espiritualidade: a influência das metas e motivações últimas na prevenção da saúde*. Su autora: Gisnela Nunes Ervedosa. Presentada en la Universidad de Santiago de Compostela, Facultad de Psicología. Junio de 2004.

\* Profesor de la Universidad de Salamanca.

el 26 de marzo último, aparece, en francés 481.000 páginas; en español 485.000; en italiano 595.000; en alemán 847.000 pero, sobre todo y muy significativamente, en lengua inglesa: ¡9.720.000! No digamos cuando se trata de la conocida expresión "New Age" con sus ¡¡84.000.000!!; mientras que si lo hacemos en español con "Nueva Era" baja a 350.000. Pienso que son *indicadores* nada despreciables, aunque su significado preciso sea bastante difícil de determinar, como ocurre con tantos y tan diversos aspectos de la postmodernidad, donde los *contrarios* andan sueltos, buscando a tientas un compasivo *símbolo unificador* capaz de armonizarlos y conferirles un *sentido*.

En cuanto a mis análisis psicológicos, están inspirados básicamente en la analítica jungiana<sup>2</sup>, si bien siempre de forma crítica. Pienso que entre los psicólogos clínicos y psiquiatras fundadores de la psicología profunda es el que nos ofrece un modelo antropológico más apto para un análisis comprensivo de este tema, atreviéndome a calificarlo –como he hecho en una ponencia presentada, hace tres años en las *Jornadas Jungianas* de Santiago de Chile– del "psicólogo y psiquiatra de la postmodernidad". Sostengo además que, admitiendo sus profundas diferencias, se podría, tal vez, llegar a una especie de confrontación dialéctica entre el psicoanálisis de Freud y la analítica de Jung, capaz de corregirse y enriquecerse mutuamente, en lugar de ignorarse y, en más de una ocasión, incluso atacarse infructuosamente<sup>3</sup>.

Naturalmente todo ello dentro de un contexto de "pensamiento complejo", según viene preconizando Edgar Morin y tantos otros, y tomando incluso lo más positivo –si se me permite hablar así, al prescindir de radicalismos inasumibles– de la llamada "ecología profunda"<sup>4</sup>, incluyendo en ella aspectos a los que alude el propio Jung que conectan las raíces anímicas del ser humano con la misma naturaleza; baste con recordar títulos como *El alma y la tierra* o *La interpretación de la Naturaleza y de la Psique* de la obra en colaboración con el físico Pauli, en la que expone su *principio de sincronicidad*.

- 2 No, no es una errata, como pudiera pensar más de un lector, al ver que no sigo la costumbre general. Sigo defendiendo desde hace muchos años, cuando presenté mi tesis doctoral sobre Jung, que si queremos ser coherentes y tradicionalmente escribimos freudiano y no "froidiano", aunque lo pronunciemos así siguiendo la fonética alemana, ¿por qué no escribir jungiana en lugar de "junguiana" (ien rigor, habría que escribir "yunguiana"!); cuando en la fonética alemana la "g" es siempre "gue"?
- 3 Cf. a este respecto VÁZQUEZ, A., *Freud y Jung: dos modelos antropológicos*, Sígueme, Salamanca, 1981; *Freud y Jung: exploradores del inconsciente*. Ediciones Pedagógicas, Madrid, 2001.
- 4 Cf. un conjunto de trabajos bajo la coordinación de HERVIEU-LÉGER, D. *Religion et écologie*. Paris, Cerf, 1993. En la misma editorial, LARCHER, L. *La face cachée de la écologie*, 2004. En Internet, 1. 200. 000 págs. de *Deep Ecology* y 68.700 en lengua española: de nuevo encontramos aquí un buen indicador de la vigencia actual de este concepto.

## 1. En busca de datos significativos sobre la iglesia en una sociedad secularizada

Lo que es hoy común sentir, simplemente por la experiencia vivida, entre los que ya somos entrados en días, lo vemos confirmado continuamente, y con más precisión cuantitativa y muchos más matices cualitativos en encuestas y análisis que se repiten una y otra vez, en libros, revistas e incluso en los medios diarios de comunicación<sup>5</sup>. Cada uno de ellos analiza, desde puntos de vista distintos, la situación de *profundísimos cambios*, nunca hasta ahora posibles, en el sentido de no haber llegado nunca la humanidad a un tal aumento de población mundial junto al desarrollo científico-técnico, sobre todo en los medios de comunicación. De ahí que han sido calificados de *cambio axial*, *tiempo-eje*, entrada en una *nueva era* –la de Acuario, al salir de la Piscis, pero también *postmoderna* e incluso *postcristiana*– y emergencia de un *nuevo paradigma*.

Que estos cambios, *transformadores* del modo de sentir, de pensar y de actuar individuos y grupos se han producido es innegable y tenemos que darle toda la razón a Fueyo cuando afirma, refiriéndose a quienes todavía se empeñan defensivamente en pretender, si no negarlos, al menos desvalorarlos como algo superficial y transitorio, que esto “es lo más parecido a la actitud del avestruz y, en más de un punto, es un empeño suicida”<sup>6</sup>.

El primer dato indiscutible es la progresiva *secularización* de la sociedad occidental, hasta poder afirmar que el *contexto* de la religión-institución hoy es una *sociedad secularizada*, con todas las importantes consecuencias que, en la postmodernidad, se le atribuyen a los contextos también de carácter sociocultural. Esto implica, desde un punto de vista psicosocial, la conciencia de una *autonomía* de lo humano, acompañada de una *racionalidad crítica*, que pretende no necesitar de la fe religiosa para resolver sus problemas político-sociales, y cada sujeto humano se siente *libre y dueño de su destino*; pero conlleva asimismo, por parte de las iglesias, una sincera “purificación” de sus posibles deseos e intentos de convertir la palabra de Dios en un poder mundano de *sometimiento o dominación* de una *libertad* y *dignidad* personal irrenunciables. Más todavía, como advierte Vergote, el creyente cristiano deberá *renunciar* quizás también a querer arreglar los problemas políticos y sociales *desde las leyes y códigos de sus credos*; tentación a la que han sucumbido tantos jóvenes apóstoles y algunos políticos, con la consiguiente decepción final, en este nuevo contexto<sup>7</sup>.

5 El 24 de abril se pudo leer, en la prensa nacional, con grandes títulos: “Un Papa para recuperar la fe perdida en Europa. El objetivo principal de Benedicto XVI será la recristianización del Viejo Continente, donde los templos están cada vez más vacíos” (J. M. Vidal, enviado especial a Roma, *El Mundo*, p. 28).

6 “Espiritualidad frente a religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual”. *Ciencia Tomista* 131, 425, Septiembre-Diciembre 2004, p.593.

7 “La palabra y la acción por las cuales Dios se hace presente y se da no cambian las leyes del mundo. El vínculo de fe con Dios se cumple en el mundo, a la vez que

Desde diversas perspectivas, se han estudiado las características de este proceso, al principio lento y en los últimos años muy acelerado, que acompañó históricamente al caminar de la *modernidad* y que produjo increíbles cambios en casi todos los órdenes de la existencia humana. No es de extrañar, pues, que la religión se vea particularmente afectada, dado que incide en el corazón mismo del sujeto y en la totalidad de su proyecto existencial, confiriéndole su sentido último y trascendente, tanto a nivel individual como colectivo. Me interesa recoger, ya en este primer

**Por un lado una *indiferencia religiosa, frialdad ante la práctica de las iglesias, y, por otro, un nuevo despertar de lo sacral* desvinculado de las instituciones**

acercamiento introductorio, algunas de estas *características* que puedan dar razón, o hacer al menos comprensible, la aparición de estas *nuevas formas de espiritualidad*, que veremos en los apartados siguientes.

Lo que, a primera vista, hubiera parecido contradictorio es el fenómeno siguiente: por un lado se detecta una especie de *indiferencia* y frialdad crecientes ante lo religioso, representado especialmente por las grandes iglesias y sus prácticas, y, por otro, un *nuevo despertar de lo sacral* más bien desvinculado de las instituciones religiosas, de modo particular entre gente joven<sup>8</sup>.

Hace ya cerca de treinta años, José Luis Pinillos, uno de los padres de la psicología actual en España, en un excelente estudio sobre la ciudad moderna y sus psicopatologías, venía a recordarnos los cambios radicales que supuso, para el modo de pensar y de vivir los seres humanos, el paso de la vida rural en un contacto directo y dependiente con la naturaleza, a la vida ciudadana de la era industrial tecnificada. Podríamos decir que implícitamente ya estaría allí, de algún modo, la raíz de consecuencias incluso *religiosas* en cuanto que se pasaría del contexto y situación existencial de una Naturaleza, obra de Dios, a otro contexto y situación urbana, creación del hombre, gracias a su técnica: el éxito de su trabajo en el campo dependía, en gran parte, de tener propicio a Dios para que enviase las lluvias a su tiempo y demás fenómenos naturales, la vida en la ciudad es básicamente *pragmática y funcional*, en el manejo puramente téc-

siendo nuevo y diferente del mundo. Esto se puede comparar al amor humano: la palabra personal produce allí la novedad del vínculo de amor haciéndose carne en la vida sexual" (*Modernité et christianisme. Interrogations critiques réciproques*, Cerf, Paris, 1999, 204).

- 8 Vimos, con motivo de la muerte de Juan Pablo II, un fenómeno que a muchos ha impresionado particularmente y que, aparte de otras posibles lecturas y teniendo en cuenta que, por primera vez han actuado los más modernos medios técnicos de comunicación a nivel mundial, el *hambre de Dios* o al menos de *lo sagrado y de lo espiritual* que tienen también los jóvenes de hoy, incluso los que no practican o han perdido la fe. En este sentido, me parece muy significativo el testimonio reciente de Ridley Scott, director de "Gladiator" y del anunciado estreno de "El Reino de los Cielos", cuyo solo título ya dice mucho: "Soy agnóstico y Occidente tampoco es muy practicante... Yo creo que mucha gente busca algo que no tiene: la espiritualidad" (Tulio Demicheli, *ABC*, 22.04.2005, p. 59).

nico de las máquinas, sin tener que preocuparse de cuestiones que trascienden el horizonte de cosas a mano<sup>9</sup>.

Me interesa señalar cómo, ya en esos años, la mirada penetrante de Pinillos, desde un punto de vista más psicológico que religioso, supo ver ya de forma muy explícita las repercusiones de la modernidad urbana tecnificada en el ámbito de lo espiritual y de la religiosidad, en un breve pero muy denso y sustancioso apartado: *Profanidad y ocultismo*. Después de una nota erudita, sobre el significado de *profano* como "fuera del templo", comienza comparando las antiguas ciudades y pueblos de Castilla, aplicables de algún modo a toda la cristiandad, donde la catedral o la parroquia ocupaban el lugar central más destacado, con lo que sucede hoy en las nuevas *tecnópolis*, para afirmar:

"La ciudad contemporánea es una ciudad verdaderamente profana, donde el templo carece de lugar apropiado (...) En la *técnpolis*, los templos se pierden, en cambio, entre un ingente enjambre de edificios ajenos al culto; unas veces pasan desapercibidos, otras parecen ocultarse tras disfraces mundanos, en ocasiones recuerdan el interior de un gran taller, pero nunca imprimen carácter sagrado a la ciudad", quedando ahora sustituidos por "las majestuosas entradas de las grandes corporaciones y bancos, los *halls* de los hoteles y de los espectáculos... nada en fin que recuerde la casa de Dios. La ciudad se muestra como lo que es: la casa del hombre, y la profanidad constituye uno de sus rasgos más destacados. Secularidad y profanidad aparecen íntimamente unidas en la *técnpolis*"<sup>10</sup>.

Veo aquí confirmada la extensión de una experiencia que he tenido en mis años de joven sacerdote en una parroquia de un pequeño pueblo de Versalles. En la fiesta del *Corpus* faltaban hombres para sostener, en la procesión, las seis varas del palio y tuvieron que hacerlo tres religiosas y otras tres mujeres. Medio en broma y medio en serio, le digo luego a la señora hermana del cura: ¡cómo es posible que, en Francia, la *primogénita de la Iglesia*, no haya seis hombres para portar el palio del Santísimo! Y ella, con rapidez, me contesta lo que creía explicación lógica: "Muy sencillo, *mon Père*: antes este pueblo era muy devoto, y mujeres y hombres llenaban la Iglesia; pero desde que Renault instaló aquí su fábrica de coches y empleó a todos los jóvenes, sobre todo los hombres ya no necesitan venir a rezar". Y yo pensé entonces y me dije a mí mismo: pues si una fábrica Renault le hace competencia a Dios, es que ese dios subjetiva y funcionalmente pertenecía al mismo orden de fábrica Renault, siendo una especie de *homólogo funcional*; igual que ha ocurrido con san

9 Cf. PINILLOS, J.L., *Psicopatología de la vida urbana*, Espasa-Calpe, Madrid, 1977: "El pragmatismo urbano", pp. 118 s. Reconoce que este pragmatismo funcional, propio de la *técnpolis*, tiene de positivo que ayuda a liberar de ciertos fatalismos supersticiosos y creencias y ritos mágicos, posibilitándole "organizar y controlar su propia existencia terrena"; pero con el riesgo de reducir y empobrecer su horizonte de búsqueda a "otros aspectos no utilitarios del pensamiento", pp. 122-123.

10 *Ibidem*, pp. 127-128.

Roque y otros santos abogados de la "peste" con la invención de la penicilina, con perjuicio para los vendedores de velas.

No es mi intento traer a colación aquí encuestas a nivel mundial ni siquiera europeo de este fenómeno secularizador y aún descristianizante<sup>11</sup>. Me referiré solamente, a modo de ejemplo más cercano, a la iglesia en el ámbito español, tomando como fuente un puñado de datos estadísticos, que me parecen más significativos para el tema, que nos ofrece el sociólogo Juan González-Anleo, en su excelente síntesis "La religiosidad española. Presente y futuro", en la obra en colaboración preparada por el teólogo Olegario González de Cardedal, *La Iglesia en España 1950-2000*, de cuyas sabias reflexiones tomaré también alguna cita<sup>12</sup>.

▫ Universitarios y jóvenes son los que parecen acusar más los efectos de la secularización y postmodernidad, fuerte crecimiento de las posturas de *indiferencia religiosa* y de *agnosticismo/ateísmo* y muy especialmente en el descenso de prácticas religiosas, y una alarmante *escasez de vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada*, junto al abandono de muchos presbíteros, religiosos y religiosas.

▫ Como principales **factores aparecen:** *modernización* de la sociedad con el impacto de la *postmodernidad*, el *Vaticano II* en el aspecto eclesial, la *propaganda anti-cristiana* de varios medios de comunicación, más o menos politizados, y un cuarto factor –al menos así atribuido por los encuestados<sup>13</sup>– la *jerarquía eclesiástica* y el clero; un 58% de los encuestado llega incluso a afirmar que eran culpables de la *descristianización* por los *errores y la inadaptación de la Iglesia*, si bien, como advierte González-Anleo, esta respuesta tendría una doble lectura, según provengan las respuestas desde los conservadores o progresistas<sup>14</sup>; y proviene en el doble más de quienes tienen estudios universitarios.

▫ **Dimensiones** más significativas de la secularización: la religión deja de ser una institución rectora de la vida social, tendiendo a *privatizarse* o "religión a la carta", distanciando su existencia de las normas religiosas y haciendo una *selección* de elementos de su credo y de sus prácticas; pero paradójicamente junto a una *pluralización* de lo religioso y aún *generalización* de lo sagrado, deslizándose en realidades profanas, en una especie de enmascarada "resacralización" ritualizada. Aparecen cada vez más, en las encuestas, *desacuerdos con la enseñanza oficial de la Iglesia*, en relación con el divorcio, anti-

11 Cf. una breve síntesis, tomando especialmente como fuente el estudio de V. Saroglou (2003), del *Centro de Psicología de la Religión* de Lovaina, en Pueyo, o.c., pp.603-609.

12 PPC, Madrid, 1999.

13 A la pregunta sobre las *causas de la secularización*, respondieron: un 55% que era un fenómeno común en todos los países católicos; pero el 41% que era resultado de la *postura de la Iglesia española*, p.39. Cf. tabla 18: la iglesia no da respuestas a las necesidades, p.44.

14 El teólogo Olegario González de Cardedal, en su "Reflexión final: cristianismo, Iglesia y sociedad en España 1950-2000", apartado IX, *Insistencias y disidencias en la Iglesia española*, de la obra citada, distingue tres grupos diferenciados con referencia al Vaticano II, desde los que añoran lo pre-conciliar hasta los que piden un Vaticano III, pasando por los que se sienten un tanto traicionados, en estos años postconciliares, por falta de mayor democratización, apertura e integración en los movimientos progresistas que exige la postmodernidad cf. pp. 382-395.

conceptivos, aborto, homosexualidad, convivencia prematrimonial, pero también en cuestiones de fe sobre la divinidad de Jesucristo, la resurrección, etcétera. Todo esto en los que se consideran creyentes e incluso, aunque menos, practicantes<sup>15</sup>. Finalmente *racionalización* de la fe e *incredencia* junto a una fría *indiferencia* religiosa y a una *permissividad* moral, confundida frecuentemente con *tolerancia*<sup>16</sup>; se racionaliza la vida, la muerte y el sufrimiento, se pierde el sentido de *pecado*.

▫ El **nuevo escenario cultural** con su **nuevo esquema de valores** para el catolicismo español que se está ya perfilando podría, quizás, sintetizarse así: "nuevo rol de la mujer y modelos de familia; pérdida del monopolio eclesial de lo sagrado; nuevo estilo de vida, caracterizado por la autonomía, la privatización individualista, la permissividad y la plena instalación en la civilización lúdica del ocio"<sup>17</sup>.

Espero que el texto de estos datos cobren con el próximo apartado un más amplio significado, al acercarnos a algunos puntos nodales de su contexto global de la sociedad contemporánea, tal como nos lo narran los pensadores y, en parte, creadores de la postmodernidad. Abrigo la esperanza de que esto pueda iluminarnos ya para la mejor comprensión del fenómeno de las *nuevas espiritualidades*, a partir de la situación en que se encuentran las *instituciones eclesiales* hoy, en la cristiandad.

## 2. Aproximación global al contexto del pensamiento postmoderno

Entre los autores españoles que se han ocupado de la modernidad<sup>18</sup>, he optado por seguir de nuevo a Pinillos, en su *Crónica del fin de una época* o *El Corazón del Laberinto*, verdadera joya de análisis *psicohistórico* de la modernidad, a través de representantes muy significativos, en su recorrido de apenas 350 páginas.

1. Antiguos modernos *avant la lettre* en la cultura greco-romana –con la "modernitas" *medieval*, la *modernidad renacentista*, el "shock" de lo *nuevo* sobre todo en España, la *Revolución científica* y las luces de la *Ilustración* también con sus sombras–.

15 Cf. para los porcentajes en las *creencias* de los españoles y algunos de sus *conductas*, las tablas 11-14. Respecto a la *identidad cristiano-católica*, 1-10.

16 El teólogo Olegario González de Cardedal, en su "Reflexión final: cristianismo, Iglesia y sociedad en España 1950-2000", apartado IX, *Insistencias y disidencias en la Iglesia española*, de la obra citada, distingue tres grupos diferenciados con referencia al Vaticano II, desde los que añoran lo pre-conciliar hasta los que piden un Vaticano III, pasando por los que se sienten un tanto traicionados, en estos años postconciliares, por falta de mayor democratización, apertura e integración en los movimientos progresistas que exige la postmodernidad cf. pp. 382-395.

17 GONZÁLEZ-ANLEO, o.c. pp.49-50, cf. pp. 11-57.

18 Por ejemplo, VALVERDE, C.  *Génesis, estructura y crisis de la modernidad*, BAC, Madrid, 1996; o también el breve pero magnífico análisis de MARTÍN VELASCO, J. *Ser cristiano en una cultura posmoderna*, PPC, Madrid, 1996.

2. La entrada en Babel, con los maestros de la sospecha (Nietsche, Marx y Freud), la quiebra de la física moderna con Einstein y sus teorías de la relatividad, con Plamck, Bohr, Heisenberg y la mecánica cuántica, a la que acuden y popularizan hoy tantos "espiritualistas" posmodernos; a las *palabras-significantes sin las cosas-referentes* y significados, con el postestructuralismo de Foucault y Lacan, y a la *posthistoria* (Gehlen, Derrida... Fukuyama); se llega así, en este recorrido laberíntico, al borde del *caos*, postulándose una nueva forma de pensar y para la *dinámica de los sistemas complejos* (Poincaré) y la utilización del *desorden* (Sennett) para lograr un orden nuevo: estamos en la *encrucijada de la modernidad*.

3. El "debate de la postmodernidad", entendida ésta como "nueva forma de cultura", que haría su "puesta de largo" con Hassan, *El desmembramiento de Orfeo: hacia una literatura postmoderna* (1971); *El nuevo gnosticismo* (1973)<sup>19</sup>.

No puedo menos de pararme, en esta tercera parte del recorrido por el laberinto de la modernidad del profesor Pinillos, después del *giro postmoderno* que él dice con acierto, sin querer pontificar y levantando sólo acta en esta *Crónica de fin de una época*, como apostilló el título principal de la obra. Y lo hago porque sostengo que en este puñado de pensadores y escritores se encuentran posiblemente los más *profundos manantiales* de todo lo más *positivo* y *negativo* que está ocurriendo, en los distintos ámbitos y dimensiones –también del espiritual y religioso– de nuestro universo externo sociocultural, que nos envuelve y penetra, y del otro, no menos misterioso, interno y vivencial, de cuyas irrupciones pretendemos en vano liberarnos, con mil estrategias defensivas, ya por regresiones infantilizantes, ya por evasivos y peligrosos desplazamientos proyectivos. Entresacaremos por tanto un haz de rasgos más característicos de la última *modernidad*, contra la que se alzaría esta nueva época o era *postmoderna* con sus propias características, que puedan a la vez, hacer más comprensible

19 Sintetiza así Pinillos las *características* de esta época o movimiento, según Hassan: "La indeterminación y la inmanencia: juntas constituyen la postmodernidad. La *indeterminación* es un corolario del *unmaking*, esto es, de la desarticulación, el desorden, la discontinuidad y complejidad que han provocado la quiebra del centro. La *inmanencia* resulta de que, al alejarse las palabras de las cosas, la subjetividad se ha ensimismado y ella misma se ha convertido en su propio entorno (...) Hassan se había percatado de que la característica que más diferenciaba al postmodernismo del modernismo era la designada por la palabra *unmaking* (deconstrucción, desmontaje), a la que asociaba un conjunto de términos como descentramiento, *difference*, *différance*, juego, fragmento, inmanencia, indeterminación, anarquía, rizomas, significante, huella o azar que, a su entender, guardaban una relación de oposición con otros rasgos del modernismo tales como totalización, centramiento, propósito, trascendencia, jerarquía, raíces, significado, origen, causa o diseño. Lo cual, a su juicio, significaba que el posmodernismo era un momento antinómico de la mentalidad occidental clásica, representada por el modernismo". Años más tarde, "Hassan estimó en once los caracteres que componían la constelación léxica definitoria de la condición postmoderna. El término "inmanencia" reflejaba, por ejemplo, la inclinación postmoderna a fundirse con el medio, a aproximar el arte a la vida" y otras notas, como la *indeterminación*, indicarían su preferencia y "más afinidad con la nueva física que el modernismo", y el *sujeto* dilataba su conciencia hacia lo cosmológico, pp.202-203.



el tipo de *espiritualidad* o quizás de *espiritualidades*, en sus modalidades expresivas, aparecidas en los últimos tiempos. Me limitaré, casi exclusivamente, al sociólogo Juan Baudrillard<sup>20</sup>, un autor que ha sabido detectar en su extensa obra los puntos de entrecruzamientos vectoriales, con un relieve, a veces, un tanto desmedido; y un poco al pensador de la cultura postmoderna Juan Francisco Lyotard<sup>21</sup>, interesado también por ciertos aspectos psicológicos, el cual, desde las filas en un principio troskistas, hasta llegar a sus ruptura con el marxismo, irrumpió luego en el campo del debate, con mucho ímpetu, llegando a ser, para muchos postmodernos, su filósofo preferido.

▫ *Sociedad del simulacro*. Es Baudrillard quien le pone nombre, en su libro *El intercambio simbólico y la muerte* (1976) y lo tematiza racionalmente en *Cultura y simulacro* (1978). Se trataría de un simulacro ya de *tercer orden*, propio de la época postindustrial, caracterizado porque aquí la *simulación* de la realidad no se hace ya como al principio fundándose en los objetos naturales, ni siquiera, como en la etapa industrial, en que la copia mecánica se regía comercialmente por la ley de cambio, sino medios técnicos de comunicación capaces de transformar lo real en lo *hiperreal* de una realidad *virtual*, donde desaparecen los límites entre real y ficticio.

▫ *Predominio del significante y olvido del referente*. Viene a converger, de algún modo, con lo anterior, en el sentido de alejamiento de la naturaleza, sustituyendo el orden real por el de los signos lingüísticos y los significados mentales; en un proceso imparable hacia un doble *vacío*, la subjetividad *sin sujeto* y el texto subrayando el contexto pero *sin autor* o sólo como "pretexto". Se pasará también de los *hechos* a las simples *narrativas*, para terminar negando también, en el afán de *desmontaje deconstructivo* (Derrida), el valor de las *grandes narraciones* histórico-culturales, incluidas las *religiosas* de un modo preferente las judeo-cristianas, para quedarse únicamente con las "pequeñas historias" y "pequeñas narraciones" inconexas, en una proclamada *posthistoria* de la Humanidad..

▫ *Demanda de información sin límites* con la consiguiente *pérdida de intimidad*, por una parte, en una sociedad fascinada por "la obscenidad de *transparencia*" física, como el reciente "experimento" de la "casa de cristal" en la plaza, donde todos podían contemplar lo que hacia una pareja las veinticuatro horas del día o, también, el espectáculo televisivo del "Gran Hermano" y la reciente moda de los

20 Disponemos de las traducciones españolas de *Cultura y simulacro* [1978], Kairós, Barcelona, 1984; *De la seducción, el horizonte sagrado de la apariencia* [1979], Cátedra-Teorema, Madrid, 1989; *La transparencia del mal* [1989], Anagrama, Barcelona, 1981.

21 De este autor contamos con traducciones de sus obras más representativas: *Los dispositivos pulsionales* [1973], Fundamentos, Madrid, 1981; *La condición postmoderna* [1979], Cátedra, Madrid, 1989; *La diferencia* [1983], Gedisa, Barcelona, 1988; *El entusiasmo* [1986], Gedisa, Barcelona, 1987; *Lo postmoderno explicado a los niños* [1986], Gedisa, 1987; *Moralidades postmodernas* 1993], Tecnos, Madrid, 1995.

*desnudos colectivos*; y, por otra parte, el rechazo a todo misterio de fe que exceda los límites de la experiencia. El tema volverá a retomarlo Baudrillard más tarde en *La transparencia del mal* (1990).

▫ *Hacia el nihilismo cultural, por la simulación*. Lo que Baudrillard llama *l'effet Beaubourg*, lo sintetiza Pinillos como una especie de agujero negro sociocultural que "absorbe y devora la energía cultural, mecanismo de vacío mental, expresión de una cultura que se hunde en el vacío". Los conceptos de *precesión* y de *implosión* vienen a completar los males de la *simulación* y sus simulacros<sup>22</sup>.

▫ *La seducción de lo simbólico-femenino*. Me interesa destacar esta teoría de Baudrillard que Pinillos califica de "sumamente original", por ciertas coincidencias con la perspectiva jungiana, ¿a través de Lacan?; haciendo, tal vez, una contribución no despreciable al fuerte *movimiento feminista* hoy ya muy diversificado. Lo cual no deja de tener muchísima importancia también en el área de nuestra temática. La *seducción-femenina* representaría, en el dúo de opuestos, el polo del *dominio de lo simbólico* respecto al polo del *poder-masculino*, el *dominio de lo real*. ¿Dónde radica, en la mujer, su verdadero *poder fascinante* frente a la sociedad falocrática? No en lo anatómico de su realidad corporal, ni siquiera su goce específico, diferencia-en-la igualdad y autonomía, que es secreto de su poder superior estaría en su *capacidad de invertir los signos*. ¿No son precisamente los *medios de comunicación*, con sus estrategias manipuladoras o "fatales" (Baudrillard, 1983), los que nos *seducen*, "entregándonos inermes a la insaciable absorción del vacío"?

▫ *Se difuminan los límites: todo ya "es" igual*. La *simulación* no es propiamente una "mentira" al no existir ya referente real, pero al ser el simulacro una especie de *represión de signo*, tiende a *enmascarar* la propia impotencia no sólo de ser algo real sino incluso de poder representarlo, quedándose en simple *apariencia*. Y "esta destrucción del significado, por la vía de la implosión, conlleva la imposibilidad de distinguir lo real de lo irreal y el bien del mal... Mientras más información, menos significado". Pero será en *La transparencia del mal*. *Un ensayo sobre los fenómenos extremos*, ya citada, donde Baudrillard sostiene que estamos comenzando "una *cuarta fase fractal o viral del valor*, en la que ya no existe ninguna referencia", según afirma el propio autor: "el valor irradia en todas las direcciones, en todos los intersticios, sin referencia a nada, por pura contigüidad". "Se borren las antiguas fronteras de los géneros, de las razas, de las clases sociales o de cualesquiera otras señales de identidad". Y así, "todas las categorías se generalizan y disuelven en las demás. Quedan tan sólo simulacros, el vacío que seduce, la transparencia del mal que nos succiona. Nada"<sup>23</sup>.

22 Cita aquí Pinillos (p. 212) estas palabras literales de Baudrillard: "La masa es la esfera cada vez más densa donde implosiona lo social y es devorado en un proceso de simulación ininterrumpido".

23 PINILLOS, J. L. *El Corazón del Laberinto*, pp. 206-225.

▫ *La teoría es oprimente y alienante: pensamiento "débil"*. Tal como aparece en las ciencias *duras* y sus métodos positivistas, la razón teórica, en la modernidad, está más al servicio del poder que de la verdad, viniendo a constituir un *instrumento de opresión y terror*, por venir a "violar –en palabras de Pinillos– el carácter único e independiente, de cada género de juicio y también, por supuesto, de cada juego lingüístico". Los políticos seguirían utilizando viejas e inservibles categorías –verdad, producción y política– que son, en el fondo, "modos opresivos de representación de lo real, que aparentan poseer una validez que en realidad no tienen".

▫ *¿Un cierto retorno al paganismo?* En *Rudimentos paganos* (1977), Lyotard aborda un tema, que brotará, aquí y allá, en distintos autores y contextos, en más o menos contraposición con el monoteísmo, sobre todo cristiano. Para Lyotard, si a lo "postmoderno" se le puede considerar sinónimo de "pagano" es porque más que de una época, se trataría –en palabras de Pinillos– "de un estado de anomia, de ausencia de normas, de falta de criterios y principios, que se entremezcla con la búsqueda de nuevos discursos y experiencias".

▫ *Descrédito de las metanarrativas*. Es como una continuación del párrafo anterior. Habrían caído, pues, en descrédito las ahora llamadas *metanarrativas*, en las que ya no se cree porque todo gran relato emancipatorio, como toda clase de *mesianismo*, habría sido "invalidado en los últimos cincuenta años" (1986); pero ya antes (1985) muy explícitamente dirige sus dardos a la *narrativa cristiana* y también a la *marxista*, afirmando que ya han perdido esa especie de sacralidad que las envolvía. Pero, ¿por qué han perdido legitimidad? Por ser *legitimadoras* de la modernidad, *oprimiendo* intelectual y culturalmente a los sujetos y grupos que les daban crédito, al *impedirles* que pudieran disentir de las doctrinas expresadas en tales narraciones.

▫ *Se ha perdido la unidad del Todo y sólo quedan conjuntos de fragmentos*. El propio *nosotros* quedaría hecho añicos, al no existir ya un principio universal de unidad e identidad, convirtiéndose más bien en un *nos-sin-otros*, pues en este *pluralismo fraccionado* de una mendaz igualdad democrática, todo vale y tiene cabida: ahora la *diferencia* suplanta a la *identidad*; el *parecer* o la *ocurrencia*, a la costosa y perseverante *búsqueda de la verdad*; y, finalmente, al perderse el referente real, todo se queda en *juegos lingüísticos* o en *régimen de frases*, preexistente a la *intención* del propio sujeto<sup>24</sup>.

24 Cf. *Ibidem*, pp.241ss.

### 3. Religiones y espiritualidad en la sociedad occidental hoy

Continuamente oímos o leemos en los medios de comunicación frases como ésta, que acabo de leer esta misma mañana, miércoles 6 de abril, en un diario nacional: "Crónica de Roma: el secularismo expansivo que en Europa vacía las iglesias...". Encuestas y estudios diversos se ocupan de analizar el porqué de este fenómeno, casi siempre desde la teología, fenomenología y sociología de la religión<sup>25</sup>. Escasean, en cambio, los que se mueven en el campo de la psicología de la personalidad y de la cultura, sobre todo en España. En todo caso, no parece que se trate solamente del "secularismo", a no ser que por ese término se entienda la complejísima acción convergente de múltiples y también muy complejos factores que no acertamos del todo a poder definir.

Lo que sí es cierto es que las iglesias se vacían sobre todo de jóvenes. Y junto a la búsqueda del *por qué* solamente en la dimensión de la *pérdida del sentido de lo sagrado y de los valores del espíritu, que llevaría a la pérdida de fe en un Dios personal*, deberíamos indagar también por el camino del *deseo y anhelo positivo de un encuentro vivo con el misterio, aunque salvaje por un retorno a la Naturaleza y a la vida, fuera de los muros protectores –y oprimentes– de la institución y del dogma, intentando a tientas el descubrimiento de una nueva espiritualidad*, aunque sea confundiendo, tal vez, libertad con simple espontaneidad, creatividad con rareza, regresiva fusión indiferenciada con recobrada unidad con el Absoluto de carácter cósmico y transpersonal...

Si en la *tecnópolis* de Pinillos, retornando a su estudio sobre la ciudad, entendemos el prototipo de la sociedad tecnificada de hoy, nos parecen iluminadoras, para nuestro tema algunas de sus anotaciones:

Habría que comprobar, si la ciudad está de verdad fuera del templo, o si es que lo alberga de otra manera menos visible. Luego, sería conveniente saber si lo que ocurre en efecto debe interpretarse como un signo liberador, que da fe de la adultez del hombre, o por el contrario cabe entenderlo como síntoma de una regresión patológica.

La profanidad no tiene porqué alejar al hombre de Dios; puede también contribuir a hacer de la tierra una morada verdaderamente propia, desde la que una eventual espiritualidad cobraría su genuina plenitud<sup>26</sup>.

Este optimismo que también compartimos, no debe ocultar el aspecto contrapuesto del *retorno de los brujos*, cuando se va perdiendo la auténtica fe religiosa, que el propio Pinillos va enumerando y que todos consta-

25 Además de la obra de los propios autores, el lector encontrará bibliografía selecta sobre el tema en estas publicaciones recientes: FUEYO, B. "Espiritualidad frente a religión. Un capítulo de la deriva religiosa actual", *Ciencia Tomista* 131, 425 septiembre-diciembre, 2004; MARDONES, J. M. *Las nuevas formas de la religión*, Verbo Divino, Estella, 2000.

26 *Ibidem*, p.130.

tamos cada día: parapsicología pseudocientífica, horóscopos, adivinos y futurólogos, gurús salvadores, magias negras, ritos satánicos... profusión de apariciones; y ese complejo movimiento de mil caras llamado *New Age*.

Si con Zubiri y Jung, como veremos, el ser humano es naturalmente religioso de forma potencial ya antes de toda actitud de entrega o de rechazo y, por lo tanto, el misterio no sólo anida en su *interior* sino, a la vez, en todo su *exterior* mundo donde lleva a cabo sus proyectos, no nos parece desatinado, aunque pueda parecer excesivo en un primer momento, querer hallar indicios de lo sagrado, disfrazado hoy con mil máscaras que no podrían evitar desvelarlo en su mismo ocultamiento, como hace, por ejemplo, Mardones en *Las nuevas formas de la religión*<sup>27</sup>.

Ahora bien, Mardones parece centrar el tema de la *nueva espiritualidad* en la *New Age* como expresión más representativa de la postmodernidad, destacando cinco componentes de su reconocido *sincretismo*: su proclamación de un nuevo paradigma científico de carácter *holográfico* que junto con la *física cuántica* presentaría analogías con las visiones místicas del universo divino, espiritual, UNO y unificador de todo; un *hiper-ecumenismo* de matriz oriental, donde las peculiaridades únicas de la *fe cristiana* quedaría reducida o, mejor, "fundida" y "confundida" en una de tantas "creencias"; una *nueva psicología*, la "transpersonal" sería la exclusivamente apta; el retorno a una especie de *esoterismo ocultista* y a la utilización de *mediums*, como lo hacía el viejo espiritismo, chamanismo, y el actual brote de *angelismo*; y, en fin, el *reencantamiento de la Naturaleza* o retorno de la pagana *sacralización* de la diosa y madre Gaia y del universo, así como *sacramentalización* de la vida cotidiana<sup>28</sup>. En realidad, vendría a ser una especie de retorno a la primitiva tendencia de sacralizarlo todo –espacio y tiempo, fuentes, ríos, montes, piedras, grutas, árboles, animales, hombres y mujeres determinados–, según estudió profusamente Mircea Eliade.

Debemos notar además, que para que esos cinco componentes de la *nueva espiritualidad* sacral postmoderna, expresada en los más destacados líderes y estudiosos de la *New Age* puedan revelarnos su significado, tendríamos que formar unas parejas con otros componentes opuestos, a los que teóricamente rechazan, pero a los que quizás inconsciente y dialécticamente necesitan, para sostenerse en el frágil espacio de su *contra* y así poder justificarla. Nos podría resultar esquemáticamente este sencillo cuadro:

**La profanidad puede no alejar de Dios;  
puede hacer de la tierra una morada,  
desde la que una eventual espiritualidad  
cobraría su genuina plenitud**

27 Véanse especialmente los capítulos 5 y 6: *La religión civil* y *La religiosidad profana* con la música y efervescencia juvenil, los rituales deportivos, distintos aspectos del cuerpo como objeto de culto -cuidados del cuerpo ritualizados, dietética, sexualidad, grupos corporales de potencial humano-, *Gea* o el retorno a la gran diosa tierra... Concluye Mardones: "La religiosidad en el mundo moderno ha roto la diferenciación entre sagrado y profano. Lo sagrado engloba o atraviesa todo lo profano", p.111.

28 *Ibidem*, pp.123-127. Para los elementos rechazados de la anterior espiritualidad, cf. Nota 16 de p. 123.

ESPIRITUALIDAD MODERNA	ESPIRITUALIDAD POSTMODERNA
1. Ciencia mecánico-positivista y materialista	1. Nuevo paradigma holográfico-cuántico
2. Psicología experimental y positivista-racional centrada más bien en la individual o grupal	2. Psicología humanista y transpersonal, centrada en el desarrollo del potencial humano
3. Tecnificación desacralizadora y alejamiento de la Naturaleza en grandes tecnópolis	3. Retorno ecológico-sacral a la Naturaleza y a la participación de sus energías sanadoras
4. Burocratización y racionalización de la fe en la Iglesia-Institución, imponiendo dogmas	4. Retorno a la experiencia personal religiosa, con mediación de un gurú o grupo elegido
5. Teocentrismo trascendente, alejado de la vida, con un moralismo, castigador del cuerpo y represor del sexo y afectividad, impidiendo desarrollar el potencial humano	5. Biocentrismo y reencantamiento sacralizador del Universo vivo y divino, de Gaia y la vida con la energía cósmico-corporal-mental, buscando participación y armonía con el Todo

Pero ¿qué se entiende justamente por *espiritualidad*, en estas nuevas formas que hoy va tomando? Mardones nos ofrece esta definición descriptiva:

“Es más un clima o sensibilidad espiritual que un movimiento espiritual estructurado. Expresa una actitud o un ansia unitaria armónica, por conjugar lo personal y privado con lo ecológico y lo cósmico, lo libre y sin trabas con la experiencia profunda y natural con lo divino en el fondo de todo. Varios analistas han señalado el optimismo de esta espiritualidad o mística laica que cree tropezar con lo divino en todos los procesos evolutivos”<sup>29</sup>.

Bernardo Fueyo, en su ya citado excelente trabajo sobre *Espiritualidad frente a religión*, y antes de sus numerosas citas de los autores más significativos que intentaron dar una definición de espiritualidad hoy, nos

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.123.

ofrece una primera aproximación que nos ayuda a comprender lo que parece un distanciamiento progresivo entre *búsqueda espiritual*, por un lado, y caminos de vida espiritual que ofrecen las *religiones históricas*, por otro:

“Se trata –dice– de la emergencia de una espiritualidad que ya no respeta el caudal simbólico de las grandes tradiciones religiosas. Se seguirá nutriendo en general de ellas, pero de una manera muy libre y con una actitud ecléctica, colocándose voluntariamente en sus márgenes, a veces incluso enfrentada con ellas; sin reconocer, en cualquier caso, la necesidad de ser validada en su seno”<sup>30</sup>.

El contexto situacional en el que se produciría el fenómeno de las *nuevas espiritualidades*, y su confrontación con las religiones establecidas, sería la postmodernidad, en conexión con el ya aludido proceso de *reen-cantamiento* sacral de “la vida, la tierra y el cosmos”, con un sentido de “protesta espontánea frente a la desilusión y el desencanto de una existencia sin horizontes a la que se ha privado de la seguridad de su origen y a la que se niega cualquier destino. El término está sustituyendo en la práctica al de religión”<sup>31</sup>.

#### 4. Estudio empírico sobre el tema hecho en España

Me parece interesante dar cuenta brevemente de un reciente estudio que ya he presentado al principio de mi exposición. La autora de esta tesis doctoral, hoy ya Profesora de Psicología en la Universidad de Fortaleza (Brasil), se propuso estos tres objetivos: 1. Describir las características del fenómeno religioso/espiritual; 2. Verificar la diferencia entre motivación religiosa y motivación espiritual, describiendo la experiencia trascendente en referencia a un análisis de los polos religiosidad/espiritualidad, tal como aparece en la bibliografía sobre este tema; 3. Verificar la relación entre factores de personalidad, religiosidad/espiritualidad y salud/bienestar. En nuestro caso, nos interesa sobre todo el segundo.

Ha tomado una muestra de 463 sujetos, de los cuales 411 residentes en Santiago de Compostela: universitarios, 307; de la población general, 53; y católicos practicantes, 51. Finalmente, 52 peregrinos en camino hacia Santiago, de distintos lugares.

Se utilizó una metodología mixta, de carácter *cuantitativo y cualitativo*. A todos los grupos se les aplicó, como instrumentos de *medida*, para eva-

30 *O.c.*, pp. 586-587.

31 *Ibidem*, p. 597. Sobre lo que mucha gente no practicante piensa de las *diferencias* entre *espiritualidad* y *religión* lo expresa J.M. Day (1994), citado por Fueyo: “La religión es algo organizado, dogmático y social. La espiritualidad es individual, íntima, personal. La religión nos dice lo que es bueno y verdadero, y nos señala lo que es provechoso y lo que no: opera con categorías fijas. La espiritualidad es algo en continuo desarrollo... A veces, para crecer espiritualmente, no hay más remedio que ir más allá de la religión e incluso contra ella”, p.601.

luar *religión/espiritualidad* (como también otros para *salud/bienestar* y *personalidad*) un cuestionario auto-evaluativo, en escala tipo Lickert de 5 puntos: ETE (Escala de Transcendencia Espiritual), confeccionada en 1999 para esta investigación, pero compuesta de *items* tomados de otras Escalas ya existentes, para cada uno de los 5 *Indicadores de Espiritualidad*, seleccionados de literatura sobre el tema, especialmente de la escala *Breve Medida Multidimensional de Religiosidad/Espiritualidad* del Fetzer Institute (1999). Los análisis *estadísticos* incluyeron: de frecuencias, de varianza, factorial (para analizar los *componentes* de la *experiencia religiosa/espiritual*), de correlaciones (entre los rasgos de personalidad y los dos factores *religiosidad/espiritualidad*, como también con salud/bienestar), discriminante (entre puntuaciones altas y bajas) y de regresión.

El análisis *cualitativo* se utilizó únicamente con el grupo de *Peregrinos*, si bien de las 52 entrevistas, de 3 horas cada una como media, sólo se utilizaron 26 tomadas al azar, cuyo material de análisis quedó cuantificado en 100 páginas con 73.001 palabras. El instrumento de gran ayuda para lograr un análisis cualitativo en profundidad ha sido el AQUAD, *Analysis of Qualitative Data para Windows* (Huber et al., 2001). Las entrevistas fueron hechas, utilizando un *Guión/Estructura* de ocho puntos, en el albergue de peregrinos de *O Cebreiro*, a la entrada en Galicia y a 1.293 metros de altura, donde la autora logró durante unos meses hacer de hospedera, para poder entablar así más fácil y prontamente una relación de confianza con los peregrinos que se prestaban voluntariamente a las pruebas.

He aquí una breve síntesis de los resultados que más nos pueden interesar de esta cuidadosa investigación.

▫ **Respuesta al Objetivo 1.** El fenómeno religioso/espiritual implicaría dos factores: el factor *religioso* y el factor *espiritual*; los cuales se revelaron como dos constructos *distintos* pero *interrelacionados*. Más explícitamente:

- La espiritualidad podría darse y ser fomentada *fuera* o *dentro* de un contexto religioso.

- Los *indicadores de religiosidad* serían las metas y el sentido de la vida vinculados a creencias, sentimientos y base religiosa/espiritual (sentidos, metas y madurez de fe horizontal de carácter teísta) a la fe y relación con Dios (madurez de fe vertical), y además estrategias de *coping* religioso/espiritual.

- Los *indicadores de espiritualidad* serían: la conciencia de unidad de vida y de interconexión entre todas las cosas, la intuición de existencia del Espíritu (universalidad), la experiencia trascendente (realización en la *oración*) y sus frutos (madurez de fe horizontal de carácter altruista) y el compromiso con el sentido y metas últimas (sentido y metas de carácter no teísta).

- *Religiosidad* –según revela el análisis en profundidad del estudio cualitativo– correspondería a la fe en Dios y creencia en los dogmas, principios esenciales orientadores del sentido de la vida, rituales y normas esta-



blecidos por una religión, y participación colectiva en el contexto de una institución religiosa.

- *Espiritualidad* –según dicho estudio– significaría *encuentro consigo mismo (Self)* [y con Dios en algunos creyentes], búsqueda de sentido, qué es el ser humano que se reflejaría en los sentimientos buenos, virtudes y mejores propósitos, frutos de un auto-conocimiento, individuación y evolución que envuelve la consciencia de unidad e interconexión, la transformación y lo transpersonal.

- **Respuesta al objetivo 2.** Fue confirmada la hipótesis según la cual las *motivaciones* religiosas y espirituales ayudan a definir religiosidad y espiritualidad. El examen de la *polaridad* entre ambas condujo a la superación de un antagonismo, al establecer, a la vez, una *diferenciación* y una *interacción*.

- Las *experiencias espirituales* descritas por los participantes del estudio *cualitativo* ayudaron a *definir* el fenómeno religioso/espiritual y la relación entre religiosidad y espiritualidad.

- Dichas experiencias espirituales se podrían clasificar en dos tipos: la primera modalidad correspondería más bien a *experiencias religiosas*, mientras que la segunda se refiere a experiencias de un *misticismo natural*. Las primeras estarían circunscritas en un marco *religioso* y, por lo tanto, interpretadas en *lenguaje religioso*, marcadas por la presencia de Dios o por una identificación con un arquetipo de Totalidad o *Self*, simbolizado por Cristo. Las segundas implicarían una identificación, unidad y conexión con la *Naturaleza, con las cosas y con el cosmos*, pudiendo aparecer también una especie de *comuni3n con Dios* e incluso la *sensaci3n de su Presencia*.

- Ambos tipos de experiencia llenaría al sujeto de una intensa emoci3n y fuerte energía, elevando su vitalidad, confianza y fe, lo cual pareció *influir positivamente en el estado de salud general*. Ellas serían también *catalizadoras de profundos cambios de la personalidad*, así como *desarrollo de cualidades superiores*.

**Nota.-** La autora hace notar cómo los resultados de su investigación van coincidiendo o acercándose a otros trabajos de psicólogos o fenomenólogos de la religión. Así sucede, por ejemplo, con *la diferenciación e interacción* entre religiosidad y espiritualidad (Pergament y Park, 1995; ZinZinnbauer et al., 1999; Wilber, 2000; Leloup y Henzezi, 2000); o también la descripción de *espiritualidad* aquí elaborada estaría más próxima a la *funci3n transformadora* de la religión; las creencias, enseñanzas y prácticas de ciertas tradiciones religiosas tendrían como meta última una espiritualidad, comprendida como *la Unidad con el Absoluto* como han afirmado varios autores (Wilber, 2000; Emmons, 1999; Mart3n Velasco, 1999); con estudios de este último autor espa3ol, también estaría de acuerdo no sólo que las experiencias espirituales *pueden ser o no religiosas*, sino también

que la experiencia espiritual sería *imprescindible para la realización de la fe, en una religión auténtica*, resultado de una opción personal y fundamentada en una *vivencia* de cada sujeto (Martín Velasco, 2002), pero esto sólo en *creyentes* practicantes, donde la *fe* está *más fuertemente asociada a espiritualidad*.

▫ **Respuesta al Objetivo 3.** El estudio *cuantitativo* demostró que religiosidad y espiritualidad se asociaron *negativamente* con rasgos neuróticos, mientras que *positivamente* con afectividad y sociabilidad. De modo general, los dos constructos fueron asociados más estrechamente con otras características más relacionadas con amabilidad, cooperación, trascendencia y responsabilidad; pero las *dimensiones de personalidad* se mostraron *mejor predictoras de salud/bienestar* que los indicadores de religiosidad/espiritualidad.

El *análisis en profundidad* reveló que *motivación espiritual* y *experiencia trascendente* se asocian con vitalidad, confianza y fe, sentimiento de paz, unidad y plenitud, las cuales aparecen al sujeto como un *Bien* que trascendería la salud y el bienestar material.

Ambos estudios, cuantitativo y cualitativo, indicaron que la *relación con Dios, encontrar sentido en la vida y esforzarse en conseguir las metas religiosas/espirituales* sería *relevante para salud/bienestar*<sup>32</sup>.

Naturalmente que el lector se percatará al momento de las limitaciones de esta investigación para poder hacer extrapolaciones universales. En todo caso, nos revela que parece también aquí asomarse aspectos ya antes aludidos de estas nuevas formas de espiritualidad, propias de la época postmoderna; y cómo todavía incluso la espiritualidad sin fe en un Dios personal parece guardar *vínculos constatables e interactivos* con la iglesia-institución. De hecho, hay un tanto por cien de peregrinos que afirman tener fe cristiana, otros no ser practicantes, menos agnósticos; pero *todos alguna forma de espiritualidad*. Por otra parte el *camino* y el *senderismo* son en sí mismos unos símbolos muy relacionados con lo sacral y numinoso.

32 Estos datos están directamente tomados de la tesis doctoral de la Dra. Esneide Nunes Ervedosa, tal como se defendió recientemente y publicada en CD, *Servizo de Publicacións e Intercambio Científico*, Universidade de Santiago de Compostela, 2004.

## 5. Una lectura desde la psicología analítica de Jung

Para los no iniciados en la compleja y extensa obra jungiana, debo advertirles de que, si bien ha valorado mucho la religión, desde una visión de *psicoterapeuta humanista*, y tuvo una educación cristiana y una amplia cultura no sólo respecto a la religión cristiana, por ser hijo de un pastor protestante, sino también de las religiones orientales, él dejó de ser practicante a partir de sus años adolescentes, según confiesa<sup>33</sup>; siendo muy dudoso que recuperase la fe en el Dios presentado por la iglesia-institución, siguió sin embargo siempre muy respetuoso, aunque crítico, valorando los aspectos positivos de las iglesias, y a pesar de su transpersonalismo y orientalismo, se mantuvo en un *moderado equilibrio* rechazando la "mixtura" de nuestra espiritualidad occidental cristiana con la oriental y toda fácil, apresurada y más bien aparente "integración"<sup>34</sup>. En todo caso, aunque epistemológicamente correcto cuando, refugiándose en que él habla siempre de la religión desde su dimensión psicológica, el *inmanentismo radical* de su modelo antropológico, no le permite fácilmente abrirse a una verdadera *transcendencia* exigida por una fe cristiana auténtica, como ya he mostrado en otros lugares<sup>35</sup>. De todos modos, sostengo que en su obra hay muchos elementos valiosos, con tal de acercarnos a ella con sentido crítico, que pueden servirnos como punto de partida muy fecundo para nuestros análisis y reflexiones.

Comenzaré presentando unas *claves de lectura* de los textos jungianos, para facilitársela a los no iniciados.

**1ª clave: la paradoja.** Son pocos los lectores de Jung, incluso entre los especialistas, que han tomado conciencia de que todo su discurso es implícitamente *paradójico* y de una manera explícita *sembrado de paradojas*, cuya *verdad* –a diferencia de la *metáfora*– no está en la relación de analogía, sino *entre* de la *contraposición* bipolar sostenida; pero que muchos confunden con verdaderas contradicciones, por no valorar esta figura retórica, que todo el que trata con realidades profundas donde se

33 Cf. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Seix Barral, Barcelona, 1966, p. 66 [*Erinnerungen, Träume, Gedanken vor Jung*, Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart, 1997, 61]. Jung tuvo, ya desde niño, la experiencia de la rigidez y vacío de unos *símbolos religiosos eclesiales muertos*, como dirá más tarde, sin *la comprensión* intuitivo-profunda de la paradoja divina, de su aspecto *luminoso* y fascinante del "Amor y la Bondad", al que siempre nos aferramos, para defendernos del *sombrío* y aterrador "del Tentador y el Exterminador".

34 En este sentido, tal vez se hayan deslizado por estos caminos autores como Ken WILBER, con sus 10 esferas o niveles constitutivas del *Gran Nido del Ser* (Cf. *Diario*, Kairós, Barcelona, 2000); o Jean-Yves LÉLOUP, con su mapa antropológico, *holístico*, inspirado en los *Terapeutas del desierto de Filón*, de los 10 niveles de conciencia (cf. con L. Boff, *Terapeutas do deserto*, Vozes, Petropolis, 1998). En contraposición, a nuestro parecer, afirma Jung: "quien cree poder adoptar inmediatamente formas orientales, se desarraiga, pues aquellas no expresan nuestro pasado occidental, sino quedan como conceptos intelectuales, exangües, que no hacen vibrar ninguna cuerda en nuestro ser profundo. Estamos enraizados en suelo cristiano". *Aion*, Paidós, Barcelona, 1986, p.186.

35 Cf. VAZQUEZ, A. *Psicología de la personalidad en C.G. Jung*. Sígueme, Salamanca, 1981, pp. 443ss.

atisba el misterio, se ve obligado a utilizar, como son los místicos y los poetas y la propia revelación judeo-cristiana<sup>36</sup>. Jung, psicólogo de profundidades, dice que sólo la *paradoja* es capaz de expresar "aproximadamente" realidades profundas<sup>37</sup>.

**2ª clave: los dúos-en-oposición** (*Gegensätze*). Muy en relación con la expresión paradójica<sup>38</sup>, están omnipresentes en la obra de Jung, no solamente en la estructura psíquica y en la explicación de toda su funcionalidad y dinamismo energético, sino también en su propia concepción epistemológica. De todos ellos, la oposición más básica y englobante parece ser *instintividad-espiritualidad*, directamente relacionada con nuestro tema: de esta polaridad resultaría la *energía psíco-vital*, que participaría siempre de lo instintivo-espiritual, pero el predominio de estos polos dependería de la *actitud* del yo consciente<sup>39</sup>.

**3ª clave: la función trascendente del símbolo y su eficacia simbólica.** La *función trascendente* del símbolo estaría en su capacidad de *unificación de los opuestos*, al proceder de la colaboración del *Yo*, centro de la consciencia, y del *Sí-mismo*, centro inclusivo de la personalidad total<sup>40</sup>. Por su *eficacia* o capacidad *iluminadora-transformadora*, mostraría su grado de *realidad* "espiritual"

**4ª clave: racionalidad intelectual-afectiva.** Para Jung, de las 4 *funciones* de orientación de la consciencia, *Pensamiento* y *Sentimiento* son *racionales* porque ambas emiten juicios: la primera desde la cabeza, "excluyendo" al sujeto -¿sólo explícita y defensivamente, para salvar una pretendida "objetividad" total?-, mientras la segunda desde el corazón, *apreciativamente* o juicios de valor, "incluyendo" al propio sujeto. Sólo de la unión de ambos resultaría un *juicio de totalidad racional* -como aparece muy esencialmente en las *experiencias numinosas* o *urvisionen*, que *vencen y con-vencen* a un tiempo-, pudiendo estar apoyado por la *per-*

36 De la escasa bibliografía española, véase un acertado análisis en MOSQUERA, J. L., *De la lógica a la paradójica*, Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela, 1979, sobre todo, pp.1-62 y 167-174; el resto aplicado a la obra de Unamuno. La auténtica paradoja -entre las "clases" ¿o más bien "niveles"? más relevantes: retórica, religiosa, existencial y psicológica- se mostraría como verdad originaria, profunda, misteriosa y, por lo tanto, compleja, que posee la llave de la constante interrogante humana". Su definición: *toda expresión creadora, original e instigadora que desviándose u oponiéndose al común sentir, lleva dentro de sí una real o aparente contradicción debida a la verdad compleja y apasionada que quiere expresar, causando, de este modo extrañeza y maravilla de manera que parece imposible sea tal el enunciado como se dice*", pp.167-168.

37 Cf. *Obras Completas*, vol. 12 [OC 12] *Psicología y Alquimia*. Trotta, Madrid, 2005, nrs. 18-24, 186-190; VÁZQUEZ, A., *Tolerancia*, pp. 18 s.

38 "El enorme papel que desempeñan los opuestos y su unión hace comprensible por qué el lenguaje alquímico ama tanto la paradoja". JUNG, *OC 14, Mysterium Coniunctionis*, n. 35.

39 Cf. VÁZQUEZ, *Psicología de la personalidad en Jung*, pp. 13-19; JUNG, *OC8, La dinámica de lo inconsciente*, nrs. 496-497s. Jung dice que calificaría la naturaleza del arquetipo como "espíritu", situándolo así, como *psicoide*, "más allá de la esfera psíquica, ocupando una posición análoga a la del *instinto* fisiológico, que está directamente arraigado en el organismo material y que, por su naturaleza psicoide, hace de puente con la materia. En la representación arquetípica y en la percepción instintiva, el espíritu y la materia se encuentran en el plano psíquico", representativo y consciente. *Idem*, nro. 420.

40 Cf. JUNG, *OC8, oc.*, *La función trascendente*, pp.69ss.

cepción o por la *intuición*, como funciones auxiliares; por separado, cada función conduce a una perniciosa *unilateralidad*<sup>41</sup>. Estará además la *imaginación creadora*, valorada como "superfunción", vehiculadora de material arquetípico para su elaboración consciente, en un *proceso de simbolización cultural*, por las distintas funciones del Yo y sus capacidades, según se trate de arte, de ciencia... o de religión<sup>42</sup>.

**5ª clave: regresión evolutiva.** Jung distingue dos tipos de *regresión*: una *defensivo-involutiva* y otra *evolutiva* de carácter. Así, en el mito del Héroe, éste *regresa simbólicamente al seno de la madre*, con el riesgo de ser *devorado por el Monstruo Materno*, para *renacer* más tarde ya "transformado": ha pasado de un nivel más *instintivo* a otro *espiritual*. Esto permite ver, además, cómo en toda crisis hay un aspecto *creativo*, en todo late la posible emergencia de un nuevo *orden*, y en toda enfermedad mental un *intento de curación*<sup>43</sup>.

Pertrechados con estas claves, podemos abordar la no fácil tarea de una hermenéutica jungiana, desde su psicología profunda, del porqué y del cómo de estas nuevas formas de *espiritualidad* relacionadas con las instituciones eclesiales cristianas. Lo haré lo más sintéticamente posible, por exigencias del propio espacio disponible.

▫ **Diagnóstico del contexto sociocultural europeo.** Europa en su *modernidad*, con mucha civilización y poca cultura, está clínicamente *enferma*, por haber perdido unos valores del espíritu y religiosos que sustentaban la realización de los arquetipos y conferían auténtico *sentido de totalidad* a la existencia, produciéndose una profunda *ruptura* en su unidad y cayendo en múltiples troceadas *unilateralidades*, y absorbiendo la *libertad* del individuo "masificado". Evidentes manifestaciones sintomáticas: el nazismo, como despertar de *Wotan* en el inconsciente ario, pero también la multiplicación de *sectas* y movimientos *gnósticos* de nuevo estilo; las *artes* presentando un universo esquizofrénicamente roto, el pensamiento filosófico hacia un agnosticismo, vacío existencial y nihilismo; así como en otros mil fenómenos extraños: avistamientos de OVNIS, frecuentes *apariciones* de la Virgen y seres celestiales, que vienen a llenar ese vacío abismal, fisura, inseguridad y miedo angustioso con *sacrales símbolos unificadores*, irrumpiendo del *inconsciente colectivo*<sup>44</sup>.

41 Hay cierta analogía funcionalmente con el concepto zubiriano de *Inteligencia sentiente*, en el sentido de ser la auxiliar la *percepción* que incluiría la de todos los *sentidos*. Cf. para su relación con la religión, ZUBIRI, X. *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, 71s.

42 Cf. VÁZQUEZ, A., *Psicología de la personalidad en Jung*, pp.92-106. Para lo de vencer-convencer, cf. JUNG, o.c. 11, 167, *Psicología y Religión*, p. 162.

43 "El subsuelo del alma es Naturaleza, y la naturaleza es vida creadora. Es cierto que la propia naturaleza aniquila, pero vuelve a reconstruirlo. Lo que el moderno relativismo destruye en cuanto a valores nos lo devuelve el alma. Inicialmente no vemos más que el descenso hacia lo oscuro y lo feo, pero quien no soporte esta visión tampoco creará nunca lo luminoso y lo bello", JUNG, o.c. 10, *El problema animico del hombre moderno*, nro. 187b.

44 Cf. especialmente: "El problema animico del hombre moderno", "La mujer en Euro-

▫ **Religiosidad y religiones-institución.** Jung sostiene que el *homo sapiens*, por la propia naturaleza psíquica o “psicoide” de su *inconsciente objetivo* filogenético heredado, es religioso, digamos dotado o “pre-programado”<sup>45</sup> con una especie de *religiosidad virtual*, arquetípica con capacidad funcional –“función religiosa del alma”, dice Jung, expresada en los *mandalas* y otros símbolos de Totalidad “numinosos” del *Sí-mismo* [Selbst]– para elaborar *símbolos religiosos* a nivel cultural, en colaboración con el Yo consciente, de tomar decisiones libres de *creencias* y de establecer instituciones sociales de carácter religioso, realizando su original *religiosidad* potencial en auténtica *religión*. ¿No defiende Chomski con la *capacidad lingüística* heredada y el aprendizaje de una lengua determinada algo parecido?: religión y lengua culturales ambas son ahora *aprendidas*, pero ambas fueron también *creadas* antes por *homo sapiens*; y para ambas muestra enseguida la criatura humana una *pre-disposición* innata al *reaccionar receptivamente* tanto a los estímulos de naturaleza lingüística como religiosa<sup>46</sup>.

▫ **Religión: experiencia interior y prácticas externas.** Para Jung, *al principio era la acción y la vivencia experiencial*, no el *Logos*. De ahí, que su modelo antropológico esté en mayor cercanía a la Naturaleza y a la Madre, en lugar de la figura del Padre como en Freud. No sería antes siempre el *mito* y después el *rito* como su dramatización; sino, primero la silenciosa *acción ritual*, con su consiguiente *experiencia numinosa* –como en los *Elgonyi* de África<sup>47</sup>–, y sólo posteriormente su elaboración mítica; lo mismo ocurriría con muchas *visiones*, al principio desconcertantes. Por eso tampoco para él, como para los *místicos*, la religiosidad está tanto en la confesión de *credos*, promesas y *prácticas externas*, que tanto cuidan las igle-

pa”, “Prólogo y Epílogo” de *Reflexiones sobre la historia actual, Wotan*”, “Después de la catástrofe”, “Presente y futuro”, “Un mito moderno”, en o.c. 10; “Sigmund Freud como fenómeno histórico-cultural”, “Ulises”, “Picasso” en o.c. 15; *Aion*, o.c. “Vivimos hoy [1957], casi en vísperas del final del segundo milenio, un tiempo que nos sugiere imágenes apocalípticas de destrucción a escala mundial”, *Presente y futuro*, nro.488.

45 “De todos los animales, el hombre es el único cuyo cerebro está genéticamente equipado para descifrar y grabar un programa religioso. La sociedad de las abejas produce cera y miel: la sociedad humana produce, entre otros productos culturales, un sistema religioso. No tiene el mono pasaporte genético para penetrar en el territorio religioso”. JAUREGUI, J. A. *El ordenador cerebral*, Labor, Barcelona, 1990, p. 215.

46 Cf. JUNG, *Gesammelte Werke 11. Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion*, Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau, 1973. Varias de las obras incluidas están traducidas al castellano; interesa señalar especialmente *Psicología y religión*, Paidós, B. Aires, 1955. Hay “en el alma –dice Jung, entendiéndola aquí como *Selbst*– una extensión inconmensurable y una profundidad insondable. Se me ha reprochado que yo ‘deificaba el alma’. ¡No fui yo... sino Dios mismo quien la deificó! No he sido yo quien ha inventado una función religiosa del alma, he presentado los hechos que demuestran que el alma es *naturaliter religiosa*, y ella misma los produce”, *Psicología y alquimia*, o.c., nro. 14. También Xabier Zubiri no me parece estar lejos de esto, a otro nivel, con su concepto de *religación* a Dios como mi *realidad-fundamento* respecto a la “entrega” libre de una *fe religiosa*, cuando dice: “el que Dios acontezca en mí es, en última instancia, sólo cosa de Dios, no es cosa mía. Dios acontece en mí, sépalo yo o no lo sepa, quiéralo yo o no lo quiera. Para que sea cosa mía hace falta algo más: hace falta que sea yo quien la haga mía”. *El hombre y Dios*, Alianza, Madrid, 1984, p.233.

47 No tenían una religión-institución, pero al nacimiento del sol, salían los hombres de las chozas, soplaban o escupían sobre las palmas de sus manos y las extendían elevadas hacia él,

sias, cuanto en las *experiencias profundas e inefables del encuentro con el Dios interior*, y en este sentido la propia *imitatio Christi* tiene que convertirse en *identificatio Christi*<sup>48</sup>.

▫ **Religión: dogmas y símbolos.** En relación con lo anterior, está el problema de los *dogmas* tal como los trata la teología y los presenta el *kerygma* cristiano, por una parte, y, por otra, como entiende Jung los símbolos religiosos *vivos* y los *muertos* o ya fosilizados. Los dogmas estarían hoy demasiado *conceptualizados* racionalmente, perdiendo su sentido *simbólico*: [¿es que no se llama todavía –dice– al *credo* el *Símbolo de la Fe?*], y con ello su capacidad de *presencialización del misterio* y de provocación de auténticas *experiencias religiosas*; e incluso muchos objetos y acciones rituales se han convertido también en símbolos *muertos*, o puras *señales* externas *sin eficacia espiritual transformadora*, sin fuerza para entusiasmar al grupo de creyentes inundándolos del gozo del Espíritu, en una profunda *comunidad participativa*<sup>49</sup>.

▫ **Religión: ¿poder liberador o sumisión masificadora?** La persona de la modernidad ha tomado una conciencia exacerbada de la *libertad* y de su *autonomía personal* y está, por tanto, *hipersensibilizada* ante cualquier normativa que no respeta su *individualidad*, sino que tiende a convertirla en un número o media estadística, para *masificarlo*, esto es absorberlo en el anonimato de la masa. De ahí, su mayor *frustración* cuando vuelve sus ojos a la religión y en lugar de un *manantial fresco de vida espiritual*, del que hacen participante unos *símbolos vivos* que le abren mente y corazón a las *profundas experiencias del misterio*, se encuentra con secos y demasiados montajes burocráticos y dogmático-morales, proclamados en un lenguaje que no parece conectar con las necesidades espirituales del hombre de la postmodernidad y del *inconsciente espíritu de la época* [unbewusste Zeitgeist], que dice Jung<sup>50</sup>.

en una verdadera *oración ritual*, todavía emergiendo silenciosamente de su inconsciente, de cuyo simbolismo no habían tomado consciencia y que Jung interpreta como *Yo ofrezco a Dios mi alma viva* [“Ich biete Gott meine lebendige Seele an”], muy semejante a la de Cristo en la cruz, *Recuerdos, sueños y pensamientos*, p.274.

- 48 “La exigencia de la *imitatio Christi*, esto es, seguir el modelo y llegar a ser semejante a él, debía tender a desarrollar y elevar el interior del hombre, pero el creyente, con su superficialidad y su tendencia a un formalismo mecánico, ha convertido esa exigencia en objeto de culto exterior, que... no puede intervenir en la profundidad del alma e impide que ésta se conforme a la totalidad que corresponde al modelo”, *Psicología y alquimia*, p.9.
- 49 “Las iglesias representan convicciones tradicionales y colectivas que, para gran parte de sus adeptos, ya no se basan en ninguna experiencia interior propia, sino en una fe no reflexionada... la fe no es sustitutivo suficiente de la experiencia interior, y donde ésta falta, incluso una fe fuerte llegada milagrosamente como *donum gratiae*, vuelve a desaparecer también como por arte de magia”, o.c. 10, *Presente y futuro*, nro.521.
- 50 Dicho espíritu *compensaría* “la actitud de la consciencia y anticipa, presintiéndolos, los cambios futuros”, como hace el *arte*. “La destacada tendencia individualista de nuestra última evolución ha producido un *retroceso compensatorio hacia el hombre colectivo*, cuya autoridad sigue siendo de momento el peso de la masa...

▫ **Espíritu y espiritualidad.** Ya he indicado el peso teórico que tiene la noción de *espíritu* en el modelo antropológico y antropogénico de Jung, diferenciándolo radicalmente del de Freud al convertirlo en uno de los polos junto con el del *instinto* del emergencia de la *energía psíquica*, la cual sería así, en su propia entraña, de carácter *instintivo-espiritual*, poniendo así la base que permita dar cuenta de la creación de la *cultura*, sin acudir al concepto de *sublimación*<sup>51</sup>. El inconsciente colectivo, junto a la *función religiosa* del *Sí mismo* estaría la *función espiritual* del arquetipo del *Espíritu* o del *sentido* típicamente *humano*, capaz de instalar a un sujeto al nivel de los valores del espíritu, que conllevan la *gratuidad*, al no cotizar en bolsa, pues ni se compran ni se venden<sup>52</sup>. Y por de pronto tiene siempre un carácter *paradójico*, como ya hemos apuntado<sup>53</sup>.

Justamente, de esta misma naturaleza paradójica, sería una buena confirmación y muestra la cantidad de *modernas formas de espiritualidad*, unas luminosas y positivas, mientras otras, sombrías y tenebrosas como los fanatismos fundamentalistas, ciertas sectas destructivas y grupos satánicos; siendo así que todas tendrían una fuente común en el *inconsciente arquetípico*, energía *creativa* de lo mejor y luminoso, pero también *destructora*; dependiendo lo uno o lo otro de la *actitud del Yo consciente*.

Terminaremos nuestras reflexiones con un par de gráficos, como síntesis esquemática, para terminar con un cuadro a tres columnas del *Proceso de Individuación*.

El hombre colectivo amenaza con sofocar al individuo singular, cuya *responsabilidad* soporta, en última instancia, toda obra humana", o.c. 10, nro. 462. En donde prospera el "ismo"—que es el sucedáneo de una "relación con la realidad anímica perdida"—vendría además "la masificación del alma, que destruye el sentido del individuo y, con él, de la cultura", o.c. 8, nro. 427.

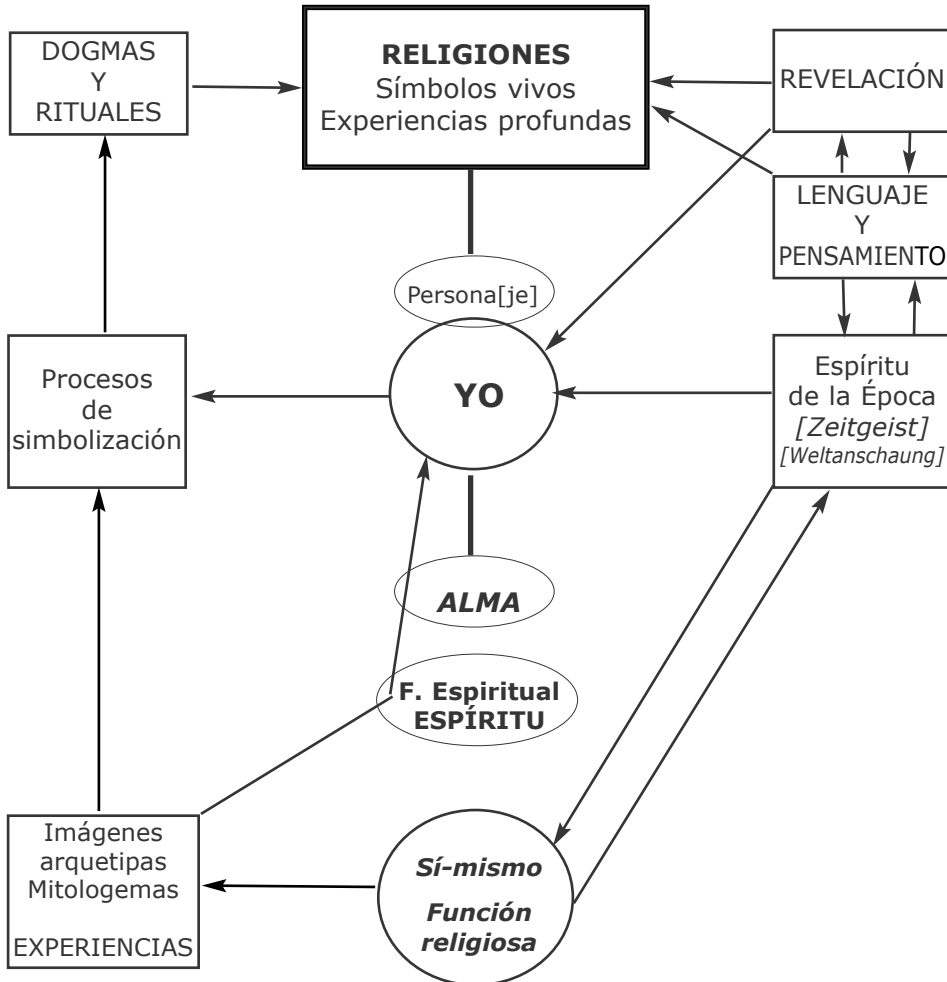
51 Sólo ahora, con A. Vergote, gracias a una serie de modificaciones críticas, logra encauzar las aguas positivamente, cf. *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*, Cerf, Paris, 1977.

52 Cf. VÁZQUEZ, A., "El Espíritu en C.G. Jung", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía XV*, 1988, pp. 21.31; *Psicología de la personalidad en Jung*, 13-19, 299-308. "Antes de que los hombres aprendieran a producir pensamientos, los pensamientos les vinieron. No *pensaron*, sino que *recibieron su función espiritual*", JUNG, *Psicología y religión*, nro. 81; "Por su parentesco con el instinto, el arquetipo representa el verdadero elemento de un espíritu que no es idéntico al intelecto del hombre, sino que más bien constituye su *spiritus rector*", o.c. 8, nro. 406. El principio espiritual no entraría "en conflicto con el instinto, sino con la instintividad, entendiendo como tal un predominio injustificado de la naturaleza instintiva frente a lo espiritual. Lo espiritual se presenta en la psique también como un instinto, incluso como una verdadera pasión... No es ningún derivado de otro instinto, sino un principio *sui generis*, a saber, la forma indispensable para la fuerza instintiva", nro.108.

53 "El arquetipo —a pesar de su *numinosidad* "espiritual"— es y no es espíritu, y lo que acabe resultando finalmente depende casi siempre de la actitud de la consciencia humana" *Ibidem*. También, el *espíritu* "es discrepante y paradójico", dependerá de la *actitud* del sujeto con la luz de su consciencia, *idem*, nro 427.



## PSICOGÉNESIS DE LAS RELIGIONES-INSTITUCIÓN



En este primer gráfico deseo expresar, de forma esquemática, cómo entiende Jung *el proceso psicogénico* de emergencia de las religiones, a partir de los arquetipos del inconsciente colectivo, particularmente del de *Totalidad* o *Sí-mismo* y el del *Espíritu* o del *Sentido sapiencial*, con sus respectivas funciones *religiosa* y *espiritual*, en una *dialéctica interacción* con el *Yo consciente*, gracias, por un lado, la *mediación del Alma*, represen-

tante del inconsciente como *personalidad interior más íntima* en cercanía con el Yo; y, por otro lado, *la mediación de la Persona* (Personaje, Máscara), representación de la *personalidad exterior*, encargada de hacer oficialmente presente al sujeto en sus relaciones socioculturales, esto es, presentadora y representante del Yo en sus relaciones con los demás y en cuanto *participa* como miembro en las *instituciones*, incluidas las religiosas o Iglesias. Naturalmente que constituiría un *psicologismo reduccionista* si intentáramos dar cuenta de *todo* el fenómeno religioso, ni a nivel personal, ni menos a nivel institucional y a sus *contenidos de fe*, cosa que no ocurre aquí: se trata únicamente de limitarnos a un punto de vista, que deja intacto no sólo el misterio, sino también otras dimensiones de la religión incluso psicológicas, objeto de otras disciplinas. Al inspirarnos en un modelo tomado de la psicología analítica de Jung, ponemos más de relieve la importancia capital de la *experiencia vivencial religiosa* para que la fe cristiana pueda ser *vivida* como un real *encuentro de comunión*, con Dios y con los hermanos, a través de unos *símbolos vivos* que presenciaricen el *Misterio del Señor Resucitado* en la celebración eucarística y en los demás sacramentos, y tengan *eficacia transformadora* capaz de “vencer y convencer” con su numinosidad que *ilumina y fascina* a la vez.

En el siguiente esquema, aparece cómo se puede entender el *proceso psicodinámico*, de signo *deconstructivo* de la *modernidad*, a través de la historia de los últimos tiempos, hasta llegar a la situación postmoderna, que ya antiguos *astrólogos* parece haber proféticamente sentido, *proyectando su inconsciente colectivo*, constelizado por el *Zeitgeist*, sobre el zodiaco, con el nombre de la *Era de Acuario* –“postcristiana” dicen algunos–, que seguiría a la cristiana de *Piscis*<sup>54</sup>, actualmente retomada e idealizada por el movimiento *New Age*; y es curioso que, para Jung representaría, dentro del Cristianismo, la *Era Espiritual*, en el sentido del reinado del Espíritu Santo, simbólicamente “encarnado” ahora en el “hombre creatural”, esto es, *pecador* no sólo luminoso como en el caso de Cristo, sino también con su *Sombra*<sup>55</sup>. Esto parece bastante coherente con el espectáculo de los movimientos *espirituales* de hoy, en su patente *mixtura* de luces y sombras, que todos los analistas serios constatan. Psicológicamente sería el fruto de un *proceso enantiodrómico*, de carácter reactivo, ante el *vacío* de símbolos arquetípicos, muy especialmente del arquetipo del *Sentido espiritual*.

54 Cf. JUNG: *Aion*, o.c.

55 Cf. JUNG, O.C. 11, nrs. 172-295 [Trd. esp. “Ensayo para una interpretación psicológica del dogma de la Trinidad”, en *Simbología del Espíritu*. FCE, México, 1962, pp.229-307]; VÁZQUEZ, A., *Los símbolos familiares de la Trinidad según la psicología profunda*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1980.

**DE LAS RELIGIONES, A LAS ESPIRITUALIDADES HOY**



## NUESTRO GRANO DE ARENA Y NOTAS CONCLUSIVAS

Llegados a este punto y antes de unas sencillas notas conclusivas, deseo ofrecer, por si puede aportar un pequeño grano de arena a algún lector o lectora que haya tenido la paciencia de seguirme, en cuadro a tres columnas, una síntesis esquemática del *proceso de Individuación*, como posible modelo psicológico del camino *ascético-místico* que le sigue, y de su más universal y tal vez mejor expresión mítica, el *mito del Héroe*, que le precede.

Lo hago porque, en la perspectiva psicológica sostengo con Jung y con toda la corriente mística cristiana, que renovación, en el campo de las religiones y de las espiritualidades, no se logra simplemente con *normas y códigos externos* si no van acompañados de una *renovación profunda de la personalidad total*, que conlleva necesariamente la realización de la gran *paradoja* de la auténtica individualidad como *vocación y proyecto existencial*<sup>56</sup>: el encuentro y realización simbólica de lo más universal, el arquetipo del *Sí-mismo* –presente en todos, como típico del *homo sapiens*– y lo más singular el *Yo-sujeto personal* con su nombre propio, sus huellas dactilares y su código genético únicos. Por eso, este cuadro esquemático mira hacia el futuro de donde retroactivamente recibe el presente su dinamismo creativo, puesto que sigo creyendo también yo que, en torno al caos de los agujeros negros, puede emerger un *nuevo orden*, y debemos abrirnos a la *Esperanza*, tal vez la más olvidada de las tres inseparables virtudes teológicas, que también tienen sus correspondencias a nivel antropológico, con un enorme peso específico para situarme en la *realidad* problemática y en el misterio de *mí-mismo*, de la relación con los demás y con el mundo<sup>57</sup>.

Una gran parte de los autores que han abordado este tema ven, en efecto, junto o bajo el aparente desconcierto religioso y sus polifacéticas manifestaciones espirituales, más o menos desconectadas de la fe ortodoxa-oficial, gérmenes plenos de energía vital, anunciadores de un posible renacer de una espiritualidad y de una religión, sino radicalmente “nuevas”<sup>58</sup>, sí *renovadas* y adaptadas a la actual cosmovisión o *Weltanschauung*, por una parte, y a los *signos de los tiempos*, “espíritu de la época” o *Zeitgeist*, por otra.

56 Para la relación entre *proyecto existencial* en Binswanger y *proceso de individuación* en Jung, cf. VAZ-QUEZ, A. “Proceso de Individuación y Proyecto existencial”, *Estudios* Enero-Abril, 2005, pp.5s

57 Cf. LAIN ENTRALGO, P. *Antropología médica*. Salvat, Barcelona, 1985, pp.148-151 En *El problema de ser cristiano* (Galaxia Gutenberg - Club de Lectores, 1996), vuelve a retomar el tema de la *vocación* y de la *mismidad*, afirmando que en el cristianismo cristiano, es *problema* y *misterio*, a la vez, “situarse personalmente ante la realidad de ser ‘el mismo’”, p. 109. No encuentro mejor presentación para mi cuadro final sobre la *individuación* como encuentro del *Yo* con el *Sí-mismo* y con *Dios* del místico.

58 Con motivo del “V Foro Social Mundial” de Porto Alegre reciente, y justamente en su horizonte de *espíritu y contexto*, unos “150 teólogos y teólogas de todo el mundo” del “Foro Mundial de Teología y Liberación”, se reunieron, convocados por ocho instituciones latinoamericanas, bajo el lema “Teología para Otro Mundo Posible”, y el núcleo de las exposiciones parece sintetizar en: “*otro mundo Otro Dios, otra Religión son posibles*”, apuntando a una “teología universal de la liberación” de la que ya puede hablarse desde ahora, seguida de “una teología inter-cultural e inter-religiosa” liberadora, cf. TAMAYO, J. J. “Teología para otro mundo posible”, *Crítica*, abril 2005, pp.94-97.

MITO DEL HÉROE	PROCESO DE INDIVIDUACIÓN	ENCUENTRO CON DIOS
1. La <i>Voz</i> que le llama a salir de la <i>situación rutinaria</i> a un <b>Camino de Aventuras</b> en busca del <b>Tesoro Único</b> . Dudas y <i>decisión</i> del Héroe.	El <i>Sí-mismo</i> , por sueños u otros signos, "invita" al Yo a un <i>cambio de actitud espiritual</i> , porque éste no halla <i>sentido</i> a su existencia. Decisión <i>ética</i> del Yo en <i>compromiso con Sí-mismo</i> .	La <i>Voz de Dios</i> llama a quien desea la <i>conversión</i> de una situación de pecado o <i>estancamiento religioso-espiritual</i> , sin salida posible. "Determinarse con determinada <i>determinación</i> " (Santa Teresa).
2. Salir de <i>casa</i> . La <i>puerta</i> está defendida por dos monstruos: ¿matarlos o domesticarlos? Si lo segundo, acompañarán luego al Héroe.	Superación de <i>dependencias infantiles</i> , en la edad adulta: ¿Reprimirlas, proyectarlas o reconocerlas y aceptarlas? Esto último es un segundo paso en el encuentro del Yo con Sí-mismo.	La llamada de Dios es <i>personal</i> : Deja a tu familia y ven <b>tú</b> , Abraham, Samuel, cada discípulo de Jesús. La religión ofrece padres y nueva familia <i>simbólicos</i> a quien se <i>entrega en la confianza de la Fe</i> .
3. Lucha con <i>Enmascarado</i> y su reconocimiento: resulta ser un Hermano Gemelo...	La <i>Persona-máscara</i> o <i>Personaje</i> había alienado al <i>sujeto personal</i> por su <i>identificación</i> con ella: éste no vive lo que es sino lo que <i>aparenta</i> ser hasta que se <i>diferencia</i> y se desalienta.	<i>Desenmascararse</i> delante de los de más, de uno mismo y de Dios -parábola del fariseo y publicano- implica el paso de una religiosidad <i>extrínseca</i> a <i>intrínseca</i> (Allport), personal.
4. Lucha con el <i>Deforme</i> o personaje monstruoso y su reconocimiento y aceptación como alguien familiar.	Integración de la <i>Sombra</i> : el <i>Mal</i> en mí y en el mundo, reconociéndolo y poniéndolo al servicio del bien.	Reconocerme <i>pecador</i> : <i>Assumir la responsabilidad</i> propia también en el mal del mundo, en cuanto soy solidario con toda la familia humana: Las <i>Noches</i> místicas (S. Juan de la Cruz).
5. Encuentro con la <i>Dama</i> o figuras <i>Masculinas</i> , si es una Heroína.	Integración del <i>Anima</i> o del <i>Animus</i> : superación del sexo, sin anular el <i>género</i> , en relaciones <i>interpersonales</i> .	<i>Amor sponsal</i> con Dios: superar la sensualidad "espiritual" (S. Juan de la Cruz), diferenciando y reintegrando sexualidad y religión sin "fusiones".
6. Encuentro con el Viejo <i>Sabio</i> o el Pájaro <i>Sabio</i> ... que dice al Héroe la palabra justa para hallar el <b>Tesoro</b>	Integración del <i>Espíritu</i> = arquetipo del <i>sentido</i> , de los <i>valores-en-la-gratuidad</i> , Superación de la <i>inflación del Yo</i> y "humilde" sumisión al <i>Sí-mismo</i> como <i>Centro</i> y <i>Totalidad</i> .	<i>Infancia espiritual</i> : <i>renacimiento</i> en el <i>Espíritu</i> después de superar la tentación del <i>orgullo espiritual</i> , que acecha siempre al sujeto religioso y en particular al místico.
7. <i>Hierogamia</i> o <i>Tesoro</i> : encuentro de su otra mitad en forma de <i>Bella Durmiente</i> , <i>Príncipe Azul</i> , o bien <i>Tesoro Único</i> y a todos <i>disponible</i> .	<i>Encuentro del Yo</i> con el <i>Sí-mismo</i> , como su <b>Centro y Plenitud integrada</b> en <i>unidad-de-totalidad</i> : reconciliación consigo-mismo.	<i>Bodas místicas</i> : el alma se ha encontrado en íntima <i>unión amorosa con Dios</i> , en el <i>profundo centro del espíritu</i> , en la paz.

Como puede observarse, existe un cierto paralelismo, a nivel psicológico y antropológico, en el *proceso de encuentro con sí mismo*, tal como lo expresa también el "mito del Héroe" y lo analizan los psicólogos y psicoterapeutas jungianos, por una parte; y el *encuentro con Dios*, tal como lo describen los grandes místicos. A nuestro parecer, los modernos movimientos de *espiritualidad* se mueven entre un *proceso de individuación* con más o menos éxito, buscando un *encuentro consigo-mismo* y madurez personal, sin más, y un verdadero *itinerario religioso-místico*, para espíritus más exigentes que le abra al ámbito del *Misterio divino*, pero al margen o al menos sin integrarse en una auténtica *comunidad de fe* cristiana.

Otro aspecto paradójico de este modelo jungiano, en apariencia peligroso para un posible deslizamiento panteístico, lo constituye la demostración de Jung de que el *Sí-mismo* y la *Divinidad* se expresan por idénticos símbolos arquetípicos de "Totalidad", como es el caso de los *Mandalas*, si bien hace notar que en el sujeto moderno aparece con el *Centro* "vacío" o sustituyendo la figura divina o sacra por algo profano. Esa "correspondencia" [*Entsprechung*] entre el alma humana y Dios no significa identidad de carácter panteísta, como tampoco para los místicos San Juan de la Cruz o Santa Teresa, ni para el filósofo Zubiri<sup>59</sup> sino una *identidad-en-la-diferencia* por la *comuni6n-en-el-amor*; pero sí indicaría que hay algo de "divino-absoluto" en el hombre formulado psicológicamente como *arquetipo de la Imagen de Dios* [Atchetypus des Gottesbildes] o *Sí-mismo*<sup>60</sup>. Curiosamente Zubiri, desde su profunda reflexión filos6fica, converge de algun modo con Jung, admitiendo un *absoluto relativo* para definir esta paradoja viviente que es también para él el sujeto humano en cuanto *persona* [Jung diría "individualidad" o "personalidad total"], dotado de *transcendencia-en-la-inmanencia*<sup>61</sup>.

En cuanto a la misma figura de Jesucristo, la lectura psicológica de Jung de sus dos naturalezas correspondería a verlo como *objeto de Fe religiosa* y como *símbolo arquetípico* –figura del *Héroe*, por ejemplo– del *Sí-mismo*. "La Iglesia comprende la vida de Cristo, de un lado, como un misterio histórico y, de otro, como un misterio eternamente existente...Desde un punto de vista psicológico cabría interpretar así esta concepción: Cristo vivió una vida concreta, personal y única que, en sus rasgos esenciales, tenía a la vez carácter de arquetipo"<sup>62</sup>.

59 Cf. *O.c.*, p. 352-353. "El Yo, en tanto que Yo, no es formalmente lo que es sino en y por Dios..Y sin embargo yo, Yo no soy Dios, ciertamente". Y este *NO* sería *constituyente* "de mi constitución, de mi Yo por Dios mismo...no ser Dios es una manera formal de estar en Dios, un *momento activo*", sin el cual yo no sería *relativamente* absoluto, impidiendo a Dios *hacerme persona-sin.-ser- Dios*, pues "caería en una de las formas de panteísmo, o en una de las formas de extrinsecismo entre Dios y el hombre", 353

60 Cf. JUNG, *O.C.* 12, nr.11,

61 Cf. ZUBIRI, o.c. , pp. 132-161s; 236-292s. Por la religación, "la presencia de Dios en la cuestión del Yo personal es cuestión de experiencia. El hombre es, en este sentido, experiencia de Dios", 347.

62 *Psicología y Religión*, p. 138. Cf. *O.C.* 12, nros. 21s

En este sentido –y aquí estaría mi pequeño grano de arena aportado con este trabajo–, pienso que tal vez la Iglesia cristiana tuviese en sus manos un gran recurso psicológico para *recrear* nuevos símbolos capaces de *reconducir* a esas nuevas formas de *espiritualidad*, más o menos desvinculadas de ella, siendo portadores de la *Buena Nueva*, que volvería a ser el mensaje evangélico para los hombres y mujeres de hoy. Pero esto requiere en los teólogos y representantes jerárquicos, una *actitud* capaz de *tolerar las paradojas* e incluso en ocasiones, la propia *ambigüedad*, dejando espacio suficiente a los creyentes, en general y no sólo a los teólogos, para una *búsqueda personal activa*, puesto que estoy de acuerdo, con la afirmación de Vergote, que solamente “aquél que, al interior de la comunidad ha *encontrado personalmente* –subrayo– el Dios de Jesucristo, encontrará también el camino personal para practicar la fe en las actividades, al interior del mundo”<sup>63</sup>.

Ahora bien, esa búsqueda y encuentro personal es lo que la tradición cristiana llamó la *vida espiritual* cultivada a través de un *camino interior* de carácter *ascético-místico*, que conlleva siempre un proceso de *encuentro consigo-mismo*, “entrando” en el castillo interior de la propia alma, con todas las implicaciones de orden *psicológico*<sup>64</sup>. Esta vida interior espiritual, a nivel de la fe, tiene su particular y diferencial origen y naturaleza, respecto a otras espiritualidades religiosas como la budista, en la *revelación* a través de la figura histórica de Jesús como *Palabra de Dios* en persona, configuradora de dicha *vida interior cristiana*. Esto no obstante no impide que, a nivel psicológico, pueda existir un nivel *común* de las distintas confesiones religiosas, donde podamos *encontrarnos religiosamente* los creyentes, pues si ante el Cristo de la Fe, no hay ya, según el apóstol Pablo, ni griego, ni judío, ni hombre, ni mujer... tampoco, para Jung, ante el *Sí-mismo* y sus símbolos numinosos de Totalidad, de los que tanto Cristo como Buda pueden aparecer como *símbolos arquetípicos*, existen tales diferencias, como *unión de los opuestos* que son, totalidad y matriz simbólica de todo lo *típicamente humano*–, con capacidad virtual para “realizar” la *individuación* de cualquier sujeto, aportando el material básico.

Jean Monbourquette llama a las distintas modalidades de este comenzar a interesarse y tomar en serio la *Voz interior*, el *paso de la vida del ego a la vida espiritual*, es decir, de la autoestima dirigida al Yo a la

63 *Modernité et Christianisme*, p. 206.

64 Para las moradas del castillo interior de Santa Teresa y las Noches de S. Juan de la Cruz, en relación con la perspectiva jungiana, cf. VÁZQUEZ, A. *Notas para una lectura de las “Moradas” de Santa Teresa de Jesús, desde la psicología profunda*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1982; véanse con una visión más amplia dos excelentes obras de dos psicólogas españolas: NAVARRO, M., *Psicología y Mística. Las moradas de Santa Teresa*, Ediciones S. Pío X, Madrid, 1992; ROLLÁN, M<sup>a</sup> del S., *Éxtasis y purificación del Deseo. Análisis psicológico-existencial de la Noche en la obra de San Juan de la Cruz.*, Diputación Provincial de Avila, 1991. Véase también WELCH, J. *Peregrinos espirituales. Carl Jung y Teresa de Jesús*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001. Para la importancia de la *mística* hoy, cf. MARTIN VELASCO, J. *El fenómeno místico*, Trotta, Madrid, 1999; VARIOS, *La mística y la crisis de las Instituciones*, *Concilium* 254, Agosto 1994.

autoestima centrada en el *Sí-mismo*<sup>65</sup>, incluyendo naturalmente al Yo como formando parte de la personalidad total; y entre ambos polos de opuestos, constituyendo lo que yo llamo un *Eje vertical* de la capacidad del sujeto de *profundidad* y *transcendencia*, hacia abajo y hacia arriba, mientras el *horizonte* sociocultural –siempre en la simbólica espacial de la existencia–, se iría construyendo en sus relaciones de *proximidad*, mediante su *proyecto vocacional* de acción en el mundo. Proyecto esencialmente paradójico, por ser a la vez, absolutamente libre como *respuesta* y configurado por la *llamada*; perteneciendo indudablemente al orden de la *espiritualidad* como fruto de la propia dinámica del espíritu.

Termino mi ya un tanto extensa exposición, con un puñado de notas conclusivas, como simples respuestas a otras tantas preguntas.

▣ **¿Por qué deslizamiento de muchas espiritualidades “sacrales” del primitivo seno de las iglesias y en concreto de la Iglesia cristiana?**

– De la exposición y reflexiones anteriores, parece deducirse que las causas, motivos y factores son múltiples y de diversa naturaleza. Los podemos simplificando reducir a tres *lugares* de localización: la Iglesia-Institución en sus representantes jerárquicos, los fieles o creyentes y el contexto sociocultural. Indicaré aquí sólo algo que me parezca más nuclearmente significativo, desde la perspectiva que ya he repetidamente indicado..

– El hogar primitivo del significante “espiritualidad” era sin duda alguna la *institución religiosa*, de donde se han ido luego independizando los saberes y las artes, así como los códigos culturales que gobiernan la sociedad, con la aparición de la *modernidad* desacralizadora y secularizante, y con ello lo espiritual busca calladamente otras modalidades, más o menos “laicas”, pero revestidas de cierta apariencia religiosa. En la Institución eclesiástica hoy, me parecen ser centrales, en este sutil deslizamiento, sus *símbolos muertos* –tanto a nivel de formulación de las verdades del “símbolo de la fe”, como de sus prácticas y objetos rituales–, que ya no hablan a muchos creyentes, sobre todo a los más jóvenes, sin capacidad para abrir a unas *experiencias vivas* del Misterio cristiano: *el encuentro de comunión, en el agape, con Dios y con los hermanos*. A esto ha conducido una *actitud defensiva* de miedo ante la modernidad primero y ante el desconcierto después de los abandonos y ciertos desmanes de algunos eclesiásticos o simples creyentes, ante la apertura del Vaticano II, con publicaciones o prácticas rituales que intentaban abrir nuevos caminos y recrear nuevos símbolos, juzgados enseguida de *heterodoxia*. Con todo ello se ha creado en muchos un tipo de *desconfianza*<sup>66</sup>.

65 Cf. *De la autoestima a la estima del Yo profundo. De la psicología a la espiritualidad*, Sal Terrae, Santander, 2002, pp. 101s

66 Refiriéndose a una pregunta que le hicieron en Friburgo, después de una conferencia sobre si bastaría la espiritualidad sin creer en tantas *religiones*, dice Monbour-



– Por parte de los fieles que viven más inmediatamente en contacto directo con el ambiente mundano de la postmodernidad, el verse desbordados por unos cambios tan radicales sin tiempo de asimilación suficiente, con los medios de comunicación a veces anti-cristianamente adversos, y con el proceso de *secularización* acelerado. Para sus nuevos “problemas del alma” ya le valían más de psicólogos y psiquiatras que de los curas como se ve en casos de catástrofes y pérdida de seres queridos–, y ni unos ni otros les conducían a unas experiencias profundas que anhelaban.

– Finalmente, lo del *contexto socio-cultural* postmoderno ya lo hemos suficientemente descrito anteriormente: los *Maestros de la sospecha* primero, en sus críticas contra la religión, el desmontaje operado por la *deconstrucción*, el *desencanto* ante el fracaso de la simple *ciencia tecnológica* para arreglar el hambre en el mundo y el espectáculo de guerras y violencia, ha conducido a una *vuelta hacia* la preocupación *ecológica* por la Naturaleza, y por el cuerpo “natural” [ambigüedad significativa del fenómeno *nudista* y otros], por un lado, y por otro, hacia *la interioridad espiritual*, con frecuencia de una forma salvaje, abandonando la fe en la religión institucionalizada y buscado libremente otra “a la carta”. Pero junto a esto, está lo positivo de una *mayoría de edad* y *autonomía* de lo mundano reconocidas, la no discriminación por *género*, *raza*, *etnia*, etcétera y proclamando la *libertad* y la *solidaridad* como dos grandes valores.

▣ **En referencia a los movimientos espirituales de hoy, ¿se puede hablar de distintas espiritualidades o simplemente de distintas formas o modalidades de espiritualidad?**

– De los datos que he utilizado en mis análisis, pienso que se deduce que si bien la *espiritualidad* es una, como categoría referida a una capacidad humana que constituye un dúo de oposición con el *instinto* o *pulsiones instintivas*, ya a nivel psicológico cobra varias formas, que dependen de la *actitud* del sujeto, las cuales posteriormente desplegarán una gran *pluralidad* de expresiones y modalidades *socioculturales*, al combinarse con otros factores del contexto situacional, según la conocida fórmula de Kurt Lewin:  $C = P.S$ , esto es, *conducta = personalidad por situación*, ambas en mutua interacción y sabiendo además, que ambas hay que entenderlas “ecológicamente”.

▣ **¿Que relación se puede establecer entre espiritualidad y religión? ¿Y más en concreto entre espiritualidad y fe cristiana?**

– También aquí los datos *empíricos* de la reciente investigación de la Dra. Gisneide N. Ervosa, cuya síntesis de los resultados he presentado, indican claramente lo que podríamos llamar una paradójica *inseparable diferenciación*, que en expresión estadística, según la autora, diríamos

quette: “La preguntaba denotaba una clara desconfianza respecto de las religiones institucionalizadas y una atracción no menos manifestada por la espiritualidad natural, liberada de toda coacción eclesiástica”, o.c., p.194

“dos variables distintas pero correlacionadas”. En conformidad con el modelo jungiano propuesto, se unificarían a nivel del *Sí-mismo*, en su *función religiosa-espiritual* todavía en estado fusional, pero ya a un nivel de estructuras arquetípicas más diferenciadas, aparecería el *arquetipo del Espíritu* con su función propia del *sentido sapiencial o espiritual* típica y específicamente *humano*; mientras que la función *religiosa o sacral* seguirá atribuyéndose al *Sí-mismo* como Centro, Totalidad y Plenitud, inclusiva también del Espíritu. Desde un punto de vista meramente conceptual y siguiendo un conocido principio de la vieja y peremne lógica formal aristotélica, según la cual *comprensión y extensión de un concepto están inversamente correlacionados*, las notas de la “comprensión” de religión serían *más* que las de espiritualidad, pero se “extendería” a *menos* sujetos; esto es, *toda religión sería también espiritual, mas no toda espiritualidad sería religiosa*. Otros estudios consultados confirman que así es *culturalmente*<sup>67</sup>: a este nivel sociocultural, además del *arquetipo del inconsciente colectivo*, ha intervenido el *Yo consciente*, eminentemente diferenciador, colaborando con aquél, mediante un *proceso de simbolización*, y emitiendo una opción según la postura o actitud libre que adopte respecto a la religión-institución.

– En cuanto a la relación con la *Fe cristiana* de los bautizados que se declaran agnósticos pero *espirituales*, pienso con Vergote y otros muchos autores, que la fe cristiana supone un *encuentro personal* con Cristo, conlleva un *compromiso sin reservas* y una *renuncia* personal a toda certeza de evidencia intelectual demostrativa, que permiten dar un “salto en ese vacío” con la confianza plena de la *entrega* (Zubiri), que expresa la confesión libre: *Te creo, Señor*. ¿No ocurre algo semejante, cuando le digo a alguien que me ha abierto su intimidad con una palabra en primera persona, sabiendo sin saberlo con *certeza* que es *verdad* lo que me dice: *¡No me digas más, te creo!*? La *espiritualidad*, por su parte, no solamente no tiene estas exigencias, sino que puede, en ocasiones, representar psicológicamente ocultas e inconfesables *defensas* del Yo, ante la Palabra revelada que sigue retándole a dar una respuesta personal. En este caso, hubo *oculto deslizamiento* del significante “religión” sustituido ahora por el de “espiritualidad”, que viene momentáneamente a liberarlo de su agobiante conflicto religioso, al coste de una *represión*. ¿No le dijo, una vez, el mismísimo Freud a su amigo el Pastor protestante Pfister que también, en ocasiones, se reprime lo mejor y más noble?<sup>68</sup>.

67 Alguno como Jean Monbouquette, sin querer entra en el debate de si existe una *espiritualidad laica*, sí admite un “parentesco” entre ésta y la del *Sí-mismo* jungiano, la “cual no refleja el espíritu politizado y anticlerical de la espiritualidad denominada ‘laica’. Lejos de ser antirreligiosa, busca la interioridad y la experiencia religiosa... Es un proceso psicoespiritual, una sabiduría; traza el camino hacia la madurez psicológica en el corazón de la cual residen lo espiritual y lo sagrado”, o.c., pp.194-195

68 Cf. Sigmund FREUD - Oskar PFISTER, *Correspondencia 1909-1939*, FCE, México, 1966, Carta 88, del 25.11. 1928, pp.120-121. En cuanto a la relación entre esta espiritualidad del Sí-mismo y la fe cristiana, para Monbouquette serían de “complementariedad”; rechaza, en cambio, con razón cierto tipo de espiritualidad cristiana, digamos *defensiva*, que “se distancia de los procesos de la Psicología... se vuelve estéril y retrógrada y deja de responder a las aspiraciones del mundo moderno”, p.202.