

HACIA LA ESPIRITUALIDAD SIN DIOS EN ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

SOBRE A ESPIRITUALIDADE SEM DEUS EM ANDRÉ COMTE-SPONVILLE

Omar Julián Álvarez Tabares¹

Anna Paula Haddad Basso²

Resumen: El ateísmo del francés André Comte-Sponville (1952-) reordena los sentidos (en la immanencia) y sus significados (experimentación del misterio) que a lo largo del tiempo ha sido llamado de espíritu y espiritualidad. A diferencia de los otros, se destaca por la declarada fidelidad, de una manera muy particular, a los valores de la tradición cristiana. Teniendo en cuenta esta correspondencia fue posible en este texto poner en diálogo su versión de la espiritualidad y las reflexiones de Lluís Duch (1936) e Edward Schilleebeckx (1914-2009). Siguen tres etapas: reflexión sobre la religión en tiempos de incredulidad; la nueva gramática que intenta abrir espacio para los no creyentes; y la propia oferta sponvilliana con respecto a la espiritualidad atea.

Palabras clave: mística; ateísmo; immanencia; espiritualidad;

Resumo: O ateísmo do francês André Comte-Sponville (1952-) reposiciona os sentidos (na imanência) e significados (experimentação do mistério) do que ao longo do tempo se convencionou chamar de espírito e espiritualidade. Diferentemente dos demais, se destaca pela declarada fidelidade, de forma muito particular, aos valores da tradição cristã. Dada esta correspondência foi possível neste texto colocar em diálogo sua versão da espiritualidade e as reflexões de Lluís Duch (1936) e Edward Schilleebeckx (1914-2009). Seguem-se três etapas: reflexão acerca da religião em tempos de descrença; a nova gramática que intenta abrir espaço para os não crentes; e a própria oferta sponvilliana, no que diz respeito à espiritualidade atea.

Palavras-chave: mística; ateísmo; imanência; espiritualidade;

Introducción

El ateísmo actual ha dado grandes giros, uno de ellos es el de la postura filosófica que desembocó en un distanciamiento ético de la cultura occidental que se propuso como una

¹ Ph.D. en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Decano de posgrados y formación avanzada de la Universidad Católica de Oriente. oalvarez@uco.edu.co

² Mestranda do Programa de Ciência da Religião da PUC-SP. annahaddad@uol.com.br

discontinuidad con la tradición y con los valores que la historia particular de occidente ha vivido y de la cual no ha podido apostatar. Es posible que el “ateísmo fiel” de André Comte Sponville y la antropología de la religión de Lluís Duch permitan dar rostro a la vivencia espiritual de muchos occidentales, para quienes la práctica de ciertos rituales no dice nada en cuanto contenido de fe, pudiendo servir para algunos sólo de refuerzo a una moral que recupere ideales de la cultura se ha trazado por siglos. En muchos creyentes, se ha renunciado a la fe cristiana pero no a los valores que esta promueve desde muchos ámbitos, sobre todo de la estructura desgastada a nivel institucional al interior de la religión cristiana.

Este tipo de actitud en el contexto secular, es decir, fuera de los espacios de los que consideran a la religión, el filósofo francés autor del Tratado de la Desesperación y de la Beatitud y del Espíritu del Ateísmo denuncia como urgente por la amenaza del nihilismo práctico (Comte-Sponville 1997, p.104), el ensayo en lo cual se ocupa específicamente de lo inconsecuente, frívolo y su opuesto en el campo del amor y el coraje.

Algunos ejemplos sirven de ilustración a la presente tesis: muchos mexicanos se dicen “guadalupanos” antes que católicos, tampoco es extraño encontrar en Europa y América del Norte descendientes de Abraham que se asumen como “judíos ateos” y en general, los católicos latinoamericanos, cansados en muchos casos del pietismo, han optado por una “indiferencia práctica” sin dejar de asistir a rituales por compromiso social, y envían sus hijos a colegios y universidades de corte confesional para que les refuercen la moral y los valores propuestos por el cristianismo en occidente. De ahí la opción de muchas congregaciones religiosas por la vía educativa para evangelizar³. De la práctica religiosa se ha pasado a la moral institucionalizada de los centros de estudio católico para mantener los valores que otrora estaban plasmados en la política, la familia, etc. El objetivo, por tanto, es comprender el paso del ateísmo teórico-filosófico al ateísmo práctico de nuestro tiempo y a su vez exponer una reflexión que esté en continuidad con el trasegar axiológico que ha sostenido el “greco – judeo - cristianismo” por más de veinte siglos

³ En Colombia muchas congregaciones religiosas venidas a menos han creado centros educativos de nivel superior o de “educación terciaria” para mantener una vigencia y un impacto social. La arquidiócesis de Bogotá recientemente adquirió la Fundación Universitaria Monserrate y los agustinos crearon en el 2007 otra institución en el sur occidente de la ciudad. Los terciarios capuchinos, dedicados a la resocialización de menores infractores, tienen en Medellín la única institución de educación superior a nivel mundial.

ya que nadie puede desconocer que en ellos permanece un “espíritu axial” que debe mantenerse en occidente y se convierte en estrecho vínculo de una tradición.

La propuesta busca dar cuenta de una lectura ético hermenéutica del pensamiento espiritual del siglo XXI, cuyos fundamentos hay que buscarlos en una vuelta a la naturaleza y a la mística y no necesariamente en una tradición religiosa arraigada en occidente y mucho menos en el humanismo que tampoco se puede elevar al nivel de religión. Frente a la desestabilización de gran parte de los fundamentos racionales modernos, debido al propio fracaso de las promesas de la modernidad, el hombre se propone una espiritualidad cuyo fundamento se encuentra en el hombre mismo más allá de las múltiples tradiciones que intentan fundamentar la creencia. Aunque existe una desconfianza en la cientismo, el hombre centra su mirada espiritual en la trascendencia de los actos humanos con acento ecológico, biológico que encarna en la idea spinoziana de “perseverar en el propio ser” y desde allí no se plantea un ateísmo teórico sino un agnosticismo espiritual sin referencia al culto, ni a la tradición como fundamento de un credo moral. No se trata de una negación de Dios como se propuso la contemporaneidad – vea el nuevo ateísmo, la perspectiva de la religión como parte de una época de ignorancia y miedo - ni de una afirmación pietista sino de una visión antropológica respetuosa de la creencia pero al margen de ella y de sus implicaciones culturales. Conserva, eso sí, los valores que la tradición judeo cristiana ha legado a occidente y que han mantenido una identidad.

El método es hermenéutico, puesto que se ha buscado en los textos mismos aquellas afirmaciones y declaraciones públicas de quienes se consideran abanderados de una nueva espiritualidad descentrada de las tradiciones religiosas y apartadas de la cultura oriental que ha impregnado occidente desde múltiples leguajes y rituales. Ir a los textos y no a los comportamientos puesto que occidente mismo ha marcado con un “ethos” a todos los que nos movemos en la cultura y a juzgar por ello todos estamos inmersos en un sinnúmero de comportamientos que son difíciles de esquivar o de prescindir. En este caso la observación no ayuda mucho pero sí el lenguaje que permite “empalabrar” –expresión de Lluís Duch- la realidad a la que asistimos hoy. Para lograr dicho cometido hemos dividido el texto en tres partes; comenzando por dos microhistorias, la de Beethoven y Bobbio, que apuntan a una fundamentación de la pérdida de la hegemonía de unos ciertos valores “cristianos” y “occidentales” desde un descentramiento del interés de muchos por

acoger dicha tradición, para esto recurrimos al análisis religioso de nuestro tiempo del antropólogo y monje barcelonés Lluís Duch donde emerge el arte y la naturaleza como aquella deidad a la cual aferrarse en las situaciones límites, cuando ya no queda nada más que creer. En un segundo momento, nos proponemos mostrar que esta nueva gramática no tiene nada de iconoclasta y no es abanderada de una caída de ciertos metarelatos (Lyotard) o alega por un olvido de lo cristiano o de lo oriental en nuestro contexto, sino que defiende la necesidad de una espiritualidad para los no creyentes y, por último, se exponen algunas ideas claves o algunos elementos característicos de esta espiritualidad según el pensamiento del francés André Comte-Sponville que ha tenido una recepción que vale la pena destacar en América Latina.

1 Una narración sobre la situación espiritual del mundo actual.

Para comenzar se recurre a dos historias alrededor de la muerte de dos personajes de diferentes épocas, contextos culturales y áreas de actuación distintas, uno en el arte y otro en la academia, pero ambos referentes en sus diversos campos: la música y el derecho. El primero es Ludwig van Beethoven quien se convirtió en paradigma musical del periodo clásico vienés y quien sería uno de los máximos representantes del romanticismo teniendo como referente a Friedrich von Schiller. De su vida ilustra muy bien Paul Johnson que era “el retrato arquetípico del mártir que se sacrificaba por el arte, el nuevo tipo de santo secular que sustituía a los del calendario como centro de la veneración pública” (JOHNSON, 1991, p. 125). Además, se caracterizó por ser “un auténtico rompedor de moldes en el mundo de la música y estableció el modelo del compositor como genio airado, infeliz, original e intransigente, situado por encima de los simples mortales y en comunicación directa con el Todopoderoso” (BLANNING, 2011, p. 161) y no en vano, para la presente reflexión, presentó una original comprensión religiosa del mundo y una particular espiritualidad ligada al ámbito de la naturaleza. De este último escaño hacia su muerte nos quedan dos testimonios bien claros, uno de su propio puño y el otro de uno de los presentes en su funeral. Él mismo suplicaba ante su incapacidad para quitarse la vida y clamar en medio del sufrimiento: “¡Oh, Providencia! ¡Concédeme al menos un solo día de felicidad! ¿Cuándo, oh, cuándo, oh, Deidad Divina, lo sentiré en el Templo de la Naturaleza y entre la humanidad? ¿Nunca? No, eso sería demasiado duro” (BLANNING, 2011, p. 162). Conservando este etiqueta de un santo secular,

es curiosa la oración que compone Franz Grillparzer y que fue declamada a las puertas del cementerio por Heinrich Anschütz, un artista de la época, y donde no hace ni siquiera alusión a Dios pero consagra el momento definitivo, eleva el espíritu sin referencia a un credo particular:

¡El arpa que ha callado! ¡Permitidme que lo llame así! Pues él era un artista, y todo lo suyo lo era en virtud del arte. Las espinas en la vida lo habían herido profundamente y, como el náufrago que se aferra a la orilla, buscó él refugio en tus brazos, ¡oh, tú, gloriosa hermana y par del Bien y la Verdad, tú, bálsamo de los corazones heridos, Arte divina! A ti se aferró con prontitud, e incluso tras cerrarse el portal por el que habías entrado y le habías hablado, cuando la sordera de su oído le había vuelto ciego a tu figura, nunca dejó de llevar tu imagen dentro de su corazón, y a su muerte seguía reposando en su pecho. Era una artista, ¿y quién habrá que pueda colocarse a su lado? (BLANNING, 2011, p. 160)

Y para reafirmar oración, hay que hablar del concepto de religión que ofreció el propio Beethoven de manera sucinta: “sólo el arte y la erudición nos dan indicios de esperanzas de una vida más alta” (BLANNING, 2011, p. 161). Espiritualidad, quién pudiera dudar de ello? Fervor religioso o cercanía a la manera de religación? Por supuesto, pero Dios sigue sin aparecer en el universo de este mítico personaje revolucionario del arte en general y de la música clásica. El otro caso es el de Norberto Bobbio, el jurista italiano, referente en ética en muchos de nuestros circuitos académicos. Su declaración frente a la religión y su petición respecto a la muerte lo sitúan en la misma línea de lo que se quiere desarrollar aquí. Bobbio quiso un funeral civil no religioso con una petición especial a familiares y amigos para que se interpretara La pasión según san Juan de Bach y en palabras suyas:

Quiero funerales civiles. Creo que nunca me he alejado de la religión de los padres, pero sí de la Iglesia... no me considero ni ateo ni agnóstico. Como hombre de razón que soy, no de fe, sé que me encuentro inmerso en un misterio que la razón no alcanza a penetrar hasta el fondo y que las religiones interpretan de varios modos (BOBBIO, 2004) “Né ateo né agnostico ma lontano dalla Chiesa”.⁴

De estas dos narraciones se quiere destacar que lo espiritual trasciende y sobrepasa el dominio de lo cristiano e incluso de lo religioso porque esta dimensión, desde una perspectiva antropológica, es “tan inherente al hombre como su corporeidad, sociabilidad o praxicidad” (SOBRINO, 1986, p. 39) y para Von Balthasar se entiende como “la actitud básica, práctica o existencial propia del hombre y que es consecuencia y expresión de su vida religiosa –o, de un

⁴ En: <http://www.repubblica.it> (visitado el 30 de septiembre de 2015)

modo más general, ética- de la existencia: una conformación actual y habitual de su vida a partir de su visión y decisión objetiva y última” (BALTHASAR, 1965, p. 7). Es por tanto el espíritu lo que aparece allí y no la religiosidad o una combinación de ambas en el sentido más amplio, además se acude a unas tradiciones concretas puesto que orar en un funeral aunque el cuerpo del mortal no sea de un creyente o pedir una pieza de música como la Bach alude más a la trascendencia del arte, de la poesía, y de aquellas manifestaciones que elevan el espíritu de manera laica, no necesariamente religiosa e institucional porque le pertenecen a la humanidad no a una iglesia o religion.

Ahora el concepto de espiritualidad en el pensador André Comte-Sponville y sobre el cual hay que volver en la tercera parte del texto: “es nuestra relación finita con el infinito o la inmensidad, nuestra experiencia temporal de la eternidad, nuestro acceso relativo al absoluto” (COMTE-SPONVILLE, 2006. p. 210). De allí brotan dos o tres conceptos que servirán para dar claridad al fundamento mismo de la escisión entre espiritualidad y religión. Para la espiritualidad es la experiencia temporal de la eternidad, para la relación es la aparición con un “otro” considerado un tú personal y una experiencia que se sale de la temporalidad, porque está basada en la fe y una fe ligada a la esperanza, por ejemplo, en el caso cristiano como referente occidental y cercano en nuestra cultura. Aunque inseparables, se establece la frontera en aras de la comprensión puesto que “la espiritualidad como componente esencial de la vida de fe y de su explicación teórica, se convierte en objetivo hacia el que converge la actividad de la Iglesia” (DE FIORES, 1987, p. 461) o de manera ampliada en la religión. Por lo menos así estaba pensada desde el mismo Concilio Vaticano II, que se caracterizó por una apertura al mundo y por cumplir el mandato del ‘aggiornamento’ de Juan XXIII, avizoraba una manera distinta de comprender la fe. Aunque los adelantos son más bien pocos en esta mirada de la religión cristiana, concretamente de la Iglesia, la espiritualidad sí que ha avanzado hacia un encuentro con el mundo y más que una apertura, una realización en el mundo mismo. De manera distinta la religión –oficial por lo menos- sigue aferrada a una arquitectura compleja de rituales y estamentos de poder que no dejan ver el sentido espiritual de la fe cristiana.

Por tanto, la tesis es que la crisis de la religión no ha afectado o directamente implicado en una crisis espiritual en cuanto que esta segunda es el núcleo de la primera⁵. Se ha renunciado a la religión mientras que la espiritualidad ha ido avanzando y ganando muchos adeptos en la cultura aunque sus formas sean diversas y de esto hayan dado cuenta de manera muy clara Juan Martín Velasco y José María Mardones. Se opta acá por la visión de Lluís Duch, donde

la dificultad más grave a la que tienen que hacer frente es que, en estas últimas décadas, se han implantado de manera casi general unas formas concretas del creer que han introducido una dinámica de actitudes y de circulación de signos religiosos que entra en flagrante contradicción con los estilos y maneras de gestión tradicionales de la memoria autorizada (DUCH, 2007, p. 17)

El autor español presenta una dualidad que hace un par de décadas se comprendía como una crisis de la institucionalidad, pero deja ver claro en *Un extraño en nuestra casa* que “La crisis de la Iglesia es consecuencia directa de la crisis actual de la imagen de Dios” (DUCH, 2007, p. 18), crisis religiosa que deriva en crisis de los credos y de las instituciones⁶.

De otros lados viene el interés por la espiritualidad o las mismas corrientes que lo traen – como en el caso del orientalismo- ofrecen a su vez un clima de sensibilidad que lo hace propicio y ventajoso en un mundo que desacraliza las instituciones y vuelve la mirada sobre lo natural, “parece como si las religiones ‘posatxiales’ estuvieran imponiendo una sensibilidad religiosa que se desvía

⁵ La hipótesis es desarrollada por el profesor Rodney Stark (1934) de la Baylor University gradualmente en su producción académica hace algún tiempo, centrándose en su crítica del estudio de la religión ver *Secularization: R.I.P.*”, *Sociology of Religion*, 1998; “Atheism, Faith, and the Social Scientific Study of Religion”, *Journal of Contemporary Religion*, Vol.14, No.1, 1999 y de forma integral como publicada en este artículo *The Triumph of Faith: Why the World is More Religious than ever*”, ISI, 2015.

⁶En cuanto a André Comte-Sponville, él se comporta en consonancia con el desarrollo del espíritu de las luces en la emergencia de un nuevo siglo, sin el agudo positivismo o sin pegarse a discutir la existencia de Dios como central en su obra, su seriedad se da para con la herencia formativa, proponiendo una costura diplomática con el pasado cristiano y el nuevo momento en que, posiblemente, múltiples formas de manifestación de la religión vuelven con fuerza ver: “A Revanche de Deus”, Gilles Kepel, Siciliano, 1991.

La crisis institucional y la comprensión de una declarada falta de voluntad hacia a los monoteísmos, mientras que estas hipótesis son cuestiones importantes al teólogo y al científico de la religión en su interés por un ejercicio de causalidad, incluso si esta operación es problemática.

El montaje es que los enfoques son válidos - crisis institucional y la imagen de Dios - ambos en un polo de salida del ejercicio particular de la espiritualidad. La pregunta de la teodicea que se mantiene siendo el discurso iluminista por excelencia contra la religión y el Dios de los grandes monoteísmos - no porque se formuló en ese momento sino porque se propone poner el "Dios" de las grandes tradiciones en el banquillo y bajo la moral sensible del individuo de la modernidad - explicaría la obliteración del dios que plantea este tipo de deficiencias en la moral moderna y individualista.

cada vez más del primado religioso, político y social del monoteísmo judeocristiano” (DUCH, 2007, p. 20) y lo ubican en una experiencia individual de carácter trascendental espiritual sin ningún vínculo religioso o centrado en una experiencia de un texto fundante o de un profeta como las grandes tradiciones monoteístas. En síntesis, Duch sentencia que, “al contrario de lo que sucedía hace sólo unas pocas décadas, ‘lo religioso’, con su manifiesta y profunda ambigüedad, se halla diseminado en nuestra sociedad con mil rostros y manifestaciones” (DUCH, 2007, p. 21). El pensador español va mucho más allá al hablar de una contraposición entre el denominado “cristianismo objetivo” y un “dios implícito” que se esconde o aparece incognito en multiplicidad de formas y de prácticas que plantean que “la cuestión de la “decibilidad” de Dios se nos presenta, actualmente, con semblantes, perfiles y en contexto histórico culturales que tienen escasos precedentes en nuestra cultura” (DUCH, 2007, p. 24).

Es precisamente, en este marco cultural, donde la cuestión de la religión se ve implicada, y deseminada en multiplicidad de discursos y de experiencias donde el grado de coherencia o cohesión ya no tienen el peso que tenían otrora en la mentalidad moderna o en los grandes relatos sobre los cuales se asienta el quehacer humano de un contexto o entorno determinado. De Fiores, teniendo en cuenta este panorama, propone una inculturación de la espiritualidad puesto que el paradigma de la racionalidad y la seguridad no puede seguir siendo el sustento de la religión y de manera particular, al cristianismo, le corresponde vivir una especie de kénosis bajo nuevas categorías y estructuras donde le resulta incómodo actuar pero donde puede encontrar su lugar en el mundo (DE FIORES, 1987, p. 459). Pablo VI hace más de cuatro décadas, al referirse a Bultman como un profeta del vacío de la religión, rescata de la época el llamado a vivir bajo la categoría del encuentro y sobre esta debe estar cimentada la nueva configuración de la religión (EN 271) y dejar atrás una -en “fe con pretensiones de valer para todos los tiempos y un ideal supratemporal de santidad –en el que ambos- corren el riesgo de no ser jamás actuales y operantes” (DE FIORES, 1987, p. 460). En este sentido continúa De Fiores con la idea de que

es misión de la espiritualidad cristiana no solamente impugnar los absolutos terrenos, sino también vivificar la cultura desde dentro mediante el testimonio de la presencia del Espíritu [Hombre espiritual], dinamizarla y obligarla a salir de su castillo en nombre de la esperanza (DE FIORES, 1987, p. 460)

De lo que se trata entonces es dejar de mirar con nostalgia el pasado, la hegemonía que detentó y darse cuenta que lo real, que es "el ideal cristiano no es la princesa enviada al exilio que aspira a retornar a la patria; es Abrahán, que se pone en camino hacia un país desconocido que Dios le enseñará" (J. Hézing en DE FIORES, 1987, p. 460) y cuyo retorno no se ve claro por el momento o mejor dicho debes estar dispuesta a no mirar atrás para no convertirse en una estatua de sal como la esposa de Lot, sino caminar con la cultura y aprender de ella y de su mirada sobre la naturaleza. Es en esta dinámica donde se sitúa el cristianismo hoy y donde puede beber también otra espiritualidad, otra fuente quizá olvidada o incluso desconocida. Ya no puede entrar en el juego de mirar la cultura "con la ilusoria esperanza de solucionar los problemas individuales correspondientes... -y mucho menos juzgar- el estado de crisis socio-cultural y psico-social, de la 'debilidad cultural'" (DE FIORES, 1987, p. 456) puesto que ha perdido su autoridad y ha perdido el terreno que ha ganado hoy la espiritualidad, el de la existencia, el del mundo, el de la vida en concreto, en el presente. Le corresponde, de manera más simple y quizá vigente, reconocer que "la actividad mágica y adivinatoria se inserta desde siempre en la necesidad humana de descubrir cuanto se esconde en el misterio del cosmos" (DE FIORES, 1987, p. 456) y hacia allá apunta la nueva espiritualidad.

Puede que se mire con desdén el orientalismo y que el carácter esotérico de los nuevos movimientos y búsquedas místicas esté plagado de incertidumbre pero esto no impide pensar que hay una "semilla" de espiritualidad llena de sentido en tanto que no está buscando simplemente la tranquilidad del yo o las prácticas meramente evasivas de un mundo complejo y cambiante. Antes de salir a juzgar bajo la pretensión de verdad, hoy le corresponde mejor adentrarse en las estructuras y nuevas configuraciones que ya no huelen sólo a incienso sino que están posibilitando una libertad y una vida de simplicidad y sencillez como no se había visto antes en la espiritualidad. Mejor es pensar como lo propone De Fiores que "Al hombre de la sociedad industrial, que abandona su alma a la alienación consumista o que vegeta en la mediocridad atiborrándose de tranquilizantes, el yoga y el zen le reavivan su energía espiritual con una disciplina que es fuente de verdadera libertad" (DE FIORES, 1987, p. 456).

La crisis de hoy no es de institucionalidad es mucho más honda porque presenta una ruptura entre Evangelio y cultura como ya lo profetizaba Pablo VI (EN 20). Incluso si no hubiera la crisis

institucional, en cierta medida, en la libertad de construcción de sí mismo proporcionada por la modernidad, se destacan las ofertas de "dioses", "espiritualidades" y el choque entre los sistemas de comprensión.

Pero la raíz más profunda de la identidad no es ignorar la herencia cultural sino reconocer que esta no le basta y vive desheredado por su propia decisión, por la convicción de no tener que depositar la confianza en el más allá y ya sin el hastío del posmoderno, ni la conformidad del industrial, quiere abrirse a otros caminos que no sean los de la racionalidad y del discurso en el que la teología quiso encerrar el misterio y lo presentó decorosamente como si fuera el funeral de una herencia cultural, de un paradigma que no se pudo mantener por sus propias fuerzas.

Veamos ahora, entonces, cuál es el programa de esta nueva realidad, de esta espiritualidad atea que no conforme con lo dado y sin morbo de iconoclasta, camina por sendas diversas y "vuelve a las fuentes" no a la manera arqueológica de quien desentierra una catedral para luego dar con una mezquita y cavar más hondo hasta encontrar una sinagoga sino de quien recurre a lo que sería en la perspectiva de André Comte-Sponville la fuente misma de la vida, al presente, al vivir con conciencia, al no delegar la función de ser y de estar, al sentido mismo de vivir conforme a la naturaleza, al cosmos, a lo presente, a lo dado, a lo real. Sin promesas, sin negociaciones, sin cálculos de un futuro reino sino en la simplicidad del vivir, porque de eso se trata todo esto.

2 Gramática y re-semantización del espíritu del ateísmo.

No es el orientalismo ni el pietismo lo que mueve esta espiritualidad, ni encierra ella misma un misterio y un secreto por develar. El misterio está en que no hay misterio. Términos como naturaleza, eternidad, presente, sencillez, mística, etc., hablan de una vida, que es la misma, reconocida y asumida como tal. No hay promesas, no hay esperanzas, sólo una vida que transita en la realidad, así es este camino espiritual sin Dios. La consumación del humanismo buscando ofrecer la saciedad totalmente espiritual. Mientras la teología, quizá en complicidad con la filosofía, esta nueva espiritualidad no pone su mirada en el "retrovisor" para desenterrar alguna sorprendente idea del pasado, como tampoco pone todas sus aspiraciones y deseos en un futuro próximo o lejano de un paraíso por llegar o una recompensa de justicia y santidad que llegaran bajo el esfuerzo y la

consagración. La estructura es distinta, el paradigma no es nuevo, no hay paradigma, sólo hay vivir, sólo hay existir. No se abarca con la antropología o con la epistemología, o quizá con la ética, es simplemente ser, vivir la realidad lo que hace de esta nueva configuración. Donde del silencio lo más importante es callar que teorizarlo, donde la especulación es menos importante que la experiencia. De la mano de André Comte-Sponville desarrollaremos estas ideas, estos gestos, estas aproximaciones.

Schillebeeckx, el teólogo belga, ya se daba cuenta de “una nueva sensibilidad para las dimensiones místicas de la vida humana” no bajo las formas de una espiritualidad oriental sino “hacia una toma de contacto con los místicos de la tradición cristiana. San Juan de la Cruz sobre todo vuelve a estar de moda. La pregunta por el misterio más profundo de la vida inquieta hoy a muchos” (SCHILLEBEECKX, 1977, p. 277) y precisamente este lenguaje orientalizado y reforzado buscando “concordismos” de la cultura en otras latitudes tampoco favorece un ambiente de crecimiento espiritual porque se da una sustitución de los términos pero los referentes siguen siendo los mismos y han sido estos precisamente de los que la cultura puede hoy prescindir. El nuevo esquema de esta espiritualidad atea sería reforzar el lenguaje buscando nuevos referentes de este. Se usa la palabra absoluto pero el referente no será Dios, se habla de silencio pero el referente no será la meditación ni la oración sino la experiencia del misterio, se dirá quizá que hay mística pero como quietismo, como un no producir, no aventajar, no intentar tomar atajos y soluciones inmediatas, simplemente vivir.

La ecuación es la siguiente: si bien el orientalismo trajo muchas novedades a las personas, no logró su tarea cultural puesto que al decir karma, dharma o nirvana se buscaba su correspondiente lingüístico asegurando una visión de referencia o de equivalencia. Para usar la metáfora del evangelio, se tiene vino viejo en odres nuevos. Usas la copa nueva para un vino que se abrió hace mucho rato y cuyo aroma ya no logra impresionar al comensal.

Esta espiritualidad, para no decir nueva puesto que se cuenta con el mismo recurso, el mismo lenguaje, cuenta con que “algunos de los contextos más frecuentes son la naturaleza, el amor carnal, el nacimiento de un niño, las liturgias religiosas, las obras maestras del arte, el conocimiento científico, la poesía, el esfuerzo creativo, la belleza” (SHEA, 1973, p. 112) como

fuente de inspiración. Es decir, la misma experiencia de asombro y de vivencia están ahí presentes. La misma naturaleza y no la divina o quizá otra naturaleza son las que llaman la atención. El arte, la poesía, el esfuerzo creativo, son todos estos elementos que componen como una novedad lo que ya es y ya está, lo que no necesita fundamento y ni explicación puesto que "la existencia humana está sembrada de síntomas de trascendencia y la apertura a ésta es un elemento constitutivo del ser humano" (DE FIORES, 1987, p. 457) que no puede abandonar y desde una perspectiva atea, no se puede renunciar, no hay necesidad de apostatar. Puede ser una vía fácil y quizá más popular la de la negación por la vía teórica o la negación por la vía práctica, para referir a dos formas tradicionales de ateísmo, más bien por la vía de la afirmación, de la positivización de lo dado, de lo siempre viejo y siempre nuevo. "creatura tan antigua y tan nueva" decía Agustín a partir de su experiencia mística. La novedad está precisamente en que esta manera de buscar la paz y la libertad ya no están avaladas por un discurso oficial ni tampoco por una búsqueda egoísta de una meta más allá. Este ateísmo no se contenta con llamar la atención o con vaciar de fundamento la religión hegemónica o la tradición imperante, busca reafirmarse sin necesidad de negar o de rechazar. No opta por la desgastante vía de la negación ni por el desencanto que sabe a nada, a vacío a falta de sentido o a refugio en el yo. Se trata de rescatar del hombre aquello que lo "reduce a producir o a hacer de demiurgo que funcionaliza, manipula, proyecta y transforma... -e ir mucho más allá puesto que ser hombre significa también saber escuchar el misterio de las cosas, contemplar la realidad, encontrar la unidad con la naturaleza y con el hombre" (GUEVAERT, 1976, p. 41).

Según André Comte-Sponville es "el ateísmo: que lleva en sí indirectamente, casi inevitablemente, la marca del mismo Dios que rechaza" (COMTE-SPONVILLE, 2010, p. 40) puesto que no se es ateo de cualquier Dios sino de uno en particular. Lo que se abandona, en el fondo, es la idea de un dios conocido; cristianismo, islam, judaísmo, presentan una idea de Dios concreta y por tanto cuando se decide no seguir los principios dictados por un Dios no es algo etéreo o abstracto sino el Dios concreto de una tradición donde se cimienta aquella increencia. En esta misma línea dice "me contento con tomar el credo en serio: este resume excelentemente aquello en lo que no creo" (COMTE-SPONVILLE, 2010, p. 42) Así como no se vive de manera una religión dependiendo el país o la familia en la que hayas nacido tampoco puedes llegar a la misma conclusión siendo ateo, esto determinará hasta el tipo de ateísmo que vivas. Lo que le genera desconfianza al autor francés es que creamos precisamente en aquello que más se anhela, o de lo

que más se carece: “una creencia que se corresponda tan intensamente con nuestros deseos más intensos tiene signos de que ha sido pensada precisamente para eso” (COMTE-SPONVILLE, 2010, p. 41).

Por tanto, se asume que, la espiritualidad tiene que ver con una corriente, con un estilo, con una manera de ser dentro de una cierta creencia o increencia.

ser ateo no significa renunciar a una vida espiritual. Al contrario, darse los medios, al menos teórica, de otra espiritualidad: una espiritualidad naturalista más bien que humanista, quietista más que jansenista (Pascal es un gran genio, pero no un maestro de espiritualidad), de la inmanencia más que de la trascendencia, de la fusión más que del encuentro, de la verdad, más que del sentido, del silencio más que de la palabra, de la sabiduría más que de la santidad, de la meditación más que de la oración, en fin, del éxtasis, como dicen los tratados de mística comparada, más que del éxtasis (COMTE-SPONVILLE, 2010, p. 42)

La paradoja no puede ser más que clara, como lo expresa Emile Cioran con cierta ironía, “mientras más se alejan los hombres de Dios, más avanzan en el conocimiento de las religiones” (CIORAN, 1982, p. 31) puesto que “lo importante no es creer o no creer en Dios. Lo importante es no traicionar este poder que tenemos de pensar, juzgar y amar: lo importante es el espíritu, que es gracia y misericordia” (COMTE-SPONVILLE, 2010, p. 46). Ernst Bloch acostumbraba a decir que él era ateo a causa de Dios. Pero no porque la palabra Dios estorbe o porque espíritu sea sustituido por otro término o el amar, que es lo decisivo, deba estar anclado a un cierto misterio de donde no pueda salir y además cuente con vigilantes a las entradas. Está, mejor expresado, en la línea de lo Steiner proclama de manera categórica: “la cuestión de la existencia, de la posibilidad de concebir o negar a Dios, sea cual fuera el modo en que uno se aproxime a ella, garantiza la seriedad de la mente y del espíritu” (STEINER, 1998, p. 173) y esa es la particularidad de la espiritualidad atea, llegar a tomarse en serio el espíritu, la vida, lo mismo sin cambiar de lenguaje, lo mismo de manera conciente, quizá sin el apego a una referencia puesta en la tradición. El reclamo del pensador francés encierra una verdad que hiere cuando no viene de una creencia: “¿Debería yo, porque soy ateo, castrarme el alma? El espíritu no pertenece a nadie; excede cualquier fe, cualquier culto, cualquier dogma, y es el espíritu mismo: es ese abrirse al otro y a lo universal, esa parte de exigencia y de libertad, en el corazón del hombre, que cualquier creencia supone y que ninguna contiene” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 148).

La particularidad es que no se sueña con una comunidad, no se propone seguidores, no se propone sustituir una tradición por otra bajo la misma estructura puesto que sería una religión y siempre que aparece una nueva, saltan como liebre los fanáticos, a los que le falta el humor –según Sponville- y esto ya sería una falta contra el espíritu, una traición (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 148) puesto que “la religión importa menos que el espíritu, que importa menos que el corazón” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 148). Se trata de un radicalismo sin fundamentalismo, de una razón sin racionalismo puesto que da cabida al amor.

Lo que insinúa el autor francés es que en la cultura ya no asociamos infinito, absoluto e inmensidad a la divinidad. Así como Lyotard (COMTE-SPONVILLE, 1987, p. 121) realizó una crítica al pensamiento identificador de legado moderno, la espiritualidad laica no quiere asociar todos estos conceptos trascendentes a un Dios personal. Aunque por siglos se han apropiado de dichos términos para adjetivar a Dios es mucho más sencillo dejarlo abierto y no ponerle ningún referente más allá de la mente o de la experiencia vivida en el presente o mejor en este eterno presente que no volverá puesto que “el universo está ahí, nos envuelve, nos rebasa: es todo y nosotros no somos casi nada” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 155). Tampoco se trata de sustituir a Dios por un yo que en tal caso sería antropocentrismo al mejor estilo moderno, sino de una nueva concepción donde lo humano también sería objeto de desconfianza, también hay fanatismo en la antropología y en el humanismo. Además, propone Comte-Sponville, que del hombre es mejor no fiarnos, no sólo porque lo conocemos bien sino por lo que sabemos que es capaz de hacer. Así que no es trasplantar teología por antropología o teodicea por antropodicea, sino a la manera de Jean-Luc Marion con su texto *Dios sin el ser*, se trata de una postontología en el creer sin que ello tenga la pretensión de cambiar los referentes de los trascendentales de la cultura.

3 Un intento de caracterización de la espiritualidad atea.

Aunque una caracterización es una especie de clasificación, se hace con fines metodológicos más que con la pretensión de hacer un encuadre epistemológico o con el objetivo de ubicar en un campo específico la reflexión que denominamos mística de la naturaleza para no

hablar del naturalismo o de una filosofía de la naturaleza como fundamento espiritual. De Fiores lo presenta así como una característica de la espiritualidad contemporánea:

no sólo la búsqueda de una nueva autenticidad de vida, sino el abandono de esquemas y de perspectivas codificadas; aflora otra vez la llamada a la verificación, la invitación a movilizar las conciencias, la negación de cuanto está estancado o está esclerotizado. Se trata de descender al subsuelo de la cultura para encontrar los núcleos semánticos en torno a los cuales está organizada, para sopesar sus exigencias, captar sus interpelaciones, rechazar sus errores (DE FIORES, 1987, p. 461)

Desde la perspectiva de Paul Ricoeur podría encuadrarse como una especie de libertad lingüística y distancia ética respecto a los discursos imperantes en la mística y la espiritualidad occidental, más cercano incluso a lo oriental sin que ello implique un sometimiento en lenguaje o en rituales o en una cierta “moda orientalista” que está por demás en muchas dimensiones de la cultura. Al final es el amor lo que salva dicha espiritualidad y si suena conocido en el pensamiento de André Comte-Sponville, el amor es lo que nos salva y es aquello que hay que salvar. Se considera, más allá de los rodeos necesarios, que de este esquema no se sale y es saludable para la propuesta misma que abarca incluso lo que es cristiano o es nuclear en esta teología: “el amor, incluso crucificado, es preferible a un odio glorioso” (DE FIORES, 2006, p. 209).

Una de las particularidades es la validación misma de la espiritualidad a partir de la idea que “ser ateo no significa negar la existencia del absoluto, sino negar su trascendencia, su espiritualidad, su personalidad; es negar que el absoluto sea Dios” (DE FIORES, 2006, p. 145) y mucho menos negar la espiritualidad del ser humano a partir de dicha negación. Presenta, esta propuesta, no una novedad lingüística sino una novedad interpretativa en términos de la referencia. Aquí hago un paréntesis en lo que denomina Ricoeur a la referencia, como la cosa del texto, aquello a lo que los textos se dirigen y hacia donde apuntan o provocan al lector. Es por tanto una nueva dirección de la misma gramática, es una resemantización de lo que la cultura ha creado como los instrumentos posibles de interpretación del mundo de la vida. Así aparecen términos como naturalismo, imanentismo y materialismo. Cada uno con unas particularidades que bien merecen una investigación por aparte pero que acá nos conformamos con destacar como características de la espiritualidad del ateísmo occidental de nuestro tiempo.

Del naturalismo basta decir que se trata de la totalidad de lo real sin dar cabida a lo sobrenatural porque no existe, porque no está en el horizonte de comprensión. Es lo que denomina

Comte-Sponville como la prueba *panontológica*, entendido como el todo de lo que existe y que existe necesariamente. Se trata de un neologismo, pero a su vez denota lo que se decía arriba, una resemantización del naturalismo, una lectura totalizante de la misma noción. No hay nada más que el mundo y sólo en él encuentra el hombre su trascendencia, su realización, su sentido, para intentar ubicarlo en una perspectiva antropológica. De ahí también la idea de inmanencia que prescinde de la trascendencia y del materialismo respecto al mundo. Hay una mística expresada en estas tres dimensiones donde la una conduce a la otra necesariamente.

Si todo es inmanente, el espíritu también lo es. Esto, lejos de constituir un impedimento para la vida espiritual, es lo que la hace posible. Estamos en el mundo y pertenecemos al mundo: el espíritu forma parte de la naturaleza (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 149).

Veamos algunas particularidades de este esquema.

4 Dimensiones espirituales del ateo: fidelidad, acción y amor.

Lo que hay que definir acá es la noción de espíritu y de naturaleza y como se entrelazan para dar lugar a una mística sin misterio, intramundana o intranatura porque “la vida espiritual, en su punto más extremo, atañe a la mística” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 150) que está dentro de lo inefable pero que no impide que se pueda especular con ello o buscar empalabrar dicha realidad, no para acapararla sino para hacerla más amigable, más cercana, para pretender domesticarla como decía el Zorro en la parábola de El Principito. De lo inexplicable, de lo que se muestra a sí mismo, decía Wittgenstein, es la mística y por tanto de su relación con el mundo a la manera de un todo y no de un instrumento. En palabras del mismo pensador alemán: “No es lo místico *cómo* sea el mundo, sino *qué sea*” (WITTGENSTEIN, 1999, pár. 6.44). Pero si de la mística no hay que hablar sino que hay que vivir, pues Comte-Sponville no evade la discusión ni el término, le parece muy adecuado. Expresa él: “¿Misticismo? Si queremos, pero es un misticismo de la inmanencia. El cielo estrellado, la noche, me enseña más que las plegarias de mi infancia. Su silencio, más que nuestros cánticos” (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 212). Es una escuela del silencio donde sería mejor callar, a la manera de Wittgenstein pero no sería tampoco algo de lo que no se pueda intentar aproximar o traducir por la vía de la experiencia, por la vía de la acción. No

de prácticas rituales sino de vivencias simples y corrientes que hablan de esta mística de la inmanencia.

En el *Pequeño tratado de las grandes virtudes* (COMTE-SPONVILLE, 2008, p. 27-38) el autor desarrolla un capítulo sobre la fidelidad y la divide en tres: fidelidad a la pareja, a la moral, a uno mismo. La que toma como elemento espiritualidad es la de uno mismo. Lo engloba así:

una espiritualidad de la fidelidad más que de la fe, de la acción más que de la esperanza (sí, la acción puede convertirse en un ejercicio espiritual, del mismo modo que el trabajo en nuestros monasterios o las artes marciales en Oriente) y, por último, del amor – evidentemente- más que del temor o de la sumisión. Se trata menos de creer que de comulgar y de transmitir, menos de esperar que de actuar y menos de obedecer que de amar (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 149)

En este sentido se trata de un misticismo sin misterio, de una espiritualidad en la que el misterio no está escondido, no se encuentra en el santo de los santos, en la meca o en el sagrario, se trata del ser. Es una identificación entre el ser y la evidencia “¡porque el misterio es el ser mismo!” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 152). Así está expresada la espiritualidad del inmanencia, se refiere al todo y ese todo es el universo, no hay otra cosa, no hay esperanza ni trascendencia, no hay metafísica. En *El alma del ateísmo* lo defiende así:

la espiritualidad (y esto es lo que la distingue de la metafísica) depende más de la experiencia que del pensamiento. Ahora bien, si poseemos alguna *idea* del infinito, no tenemos en cambio ninguna *experiencia* de él. Tenemos una experiencia de lo desconocido (el saber que no sabemos), que forma parte de la espiritualidad (y es a lo que yo denomino el ‘misterio’) (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 153)

Esta inmensidad, ese Todo es asociado con la Naturaleza y se introduce por demás un concepto complejo, desde los griegos hasta nuestros días, tiene unas dimensiones y unos alcances que son difíciles de establecer. Desde su relación con la cultura como un todo hasta la noción de un sujeto independiente poseedor de unos derechos presentes y futuros, este concepto se complejiza cada vez que se usa bajo un todo abarcador en relación con el universo que desborda. No se trata del concepto del Todo o del Tratado sobre la Naturaleza sino de la experiencia de la fragilidad frente al mundo, es el reconocimiento de la “propia pequeñez” frente a la inmensidad que se convierte en una experiencia espiritual con el propósito de no caer en la tentación de poner al yo en vez de Dios, se trata de mirar la pequeñez del mundo frente a la grandeza del ego. Este es el

gran descubrimiento de los místicos que Sponville defiende, no poner el ego en el lugar de Dios puesto que dicho reduccionismo espiritual que no conduce a ninguna parte. En sus palabras es una liberación de la “estrecha prisión del yo” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 155-156). Se trata entonces de

la contemplación de la inmensidad, que vuelve ridículo al ego, hace que mi egocentrismo, y por tanto la ansiedad, sea algo menos fuerte, algo menos opresivo, hasta el punto de que, a veces, parece anularlos por un momento. ¡Qué sosiego repentino cuando el ego se retira!” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 157).

No es la experiencia del éxtasis, como un hacia afuera, sino del éntasis como una inmersión, de un adentro que no es el yo sino que es la inmensidad dentro de sí que le sobre pasa, y donde el autor acude al término de “sentimiento oceánico” en Freud. Es “un sentimiento de unión indisoluble con el gran Todo y de pertenencia a lo universal... una fase primitiva del sentimiento del yo” (Freud, 1970: 8) y que el pensador francés lo adapta a la mística de la inmanencia sin trascendencia y sin referencia a Dios. Va incluso mucho más allá en la concepción misma de lo que puede ser una religión:

Este sentimiento oceánico no tiene nada, en sí mismo, de propiamente religioso. Si me remito a mis vivencias, tengo la impresión contraria: quien se siente ‘uno con el todo’ no tiene necesidad de otra cosa. ¿De un Dios? ¿Para qué? Con el universo es suficiente. ¿De una Iglesia? Es inútil. Basta con el mundo. ¿De una fe? ¿Para qué? La experiencia es suficiente (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 159)

Es el recurso a la autotransformación, a la experiencia del tiempo como un devenir (COMTE-SPONVILLE, 2011, p. 211) que deriva en eternidad, en el presente que no acaba porque es lo real, lo que está ahí, de una realidad de la que los sueños también hacen parte. Es la introducción a una sabiduría, no a una ciencia, no a un conocimiento que siempre lo es por aproximación y en tal caso sería una verdad a la que no se impide llegar por medio del discurso a través de la adecuación. Esta limitación de la ciencia y de la mente, bajo los esquemas modernos de la comprensión, se traslada al ámbito de la sabiduría, de la síntesis, de la certeza frente a lo dado y no de la imposición de la razón a una mirada que se da sobre el objeto, a una objetivación de la religión e incluso de la misma experiencia mística. Hasta la filosofía, como una forma de conocimiento, está fuera del alcance de la mística puesto que se ha convertido en profesión. Esta

mística es una filosofía práctica lejana de los mismos filósofos. Es bastante sugerente lo que pretende el autor que está más cerca del arte, de la experiencia de lo sublime en términos de relación, no de re-ligación:

fijaos en nuestros poetas, artistas y místicos. ¿Por qué no podría el filósofo intentar seguirles? ¿Cómo, incluso, podría dispensarse de hacerlo? Pensar la totalidad de la experiencia humana, como es de su incumbencia, implica también –por supuesto que de un modo relativo- nuestra relación con el absoluto. ¿Decir lo indecible? Quizá nunca se haya dicho otra cosa. ¿Hablar del silencio? ¿Por qué no? Es preferible a sólo hablar del discurso. (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 168)

Una de las categorías fundamentales de esta nueva gramática del ateísmo es la palabra experiencia en términos del sentido, de la prueba, de lo buscado y encontrado. Es una “apertura al presente, al tiempo que pasa y que permanece, a la eternidad del devenir, a la impermanencia perenne de todo” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 167), se trata de una experiencia del silencio y por qué no de intentar decir algo del silencio a pesar de la sentencia de Wittgenstein pero con la seguridad de que el silencio no es decir nada o callar por callar. Es una suspensión o una puesta entre paréntesis como lo han expresado los místicos, “olvido de lo creado, memoria del creador, atención al interior y estar amando al amado” (Ignacio de Loyola), puede ser incluso a la manera fenomenológica pero no por llegar a la cosa en sí sino por dejar que todo lo ya conocido, transitado, dialogado, lo banal, lo superficial queden por fuera de ese momento de conciencia, de estar todo en una y única cosa. Es estar delante de la evidencia, no científica, sino filosófica como un trabajo de la conciencia. Es lapidaria la sentencia de Wittgenstein: “la solución al enigma es que no hay enigma. [...] La solución del problema de la vida se percibe en la desaparición de ese problema” (WITTGENSTEIN, 1999, par 6.4321 y 6.52).

Otra de las ideas imperantes en la espiritualidad del ateísmo es la experiencia de la plenitud. Siempre la religión ha usado la necesidad y la experiencia del vacío como posibilidad para afirmar lo religioso en detrimento de una existencia inacabada, inconclusa, como si no se saliera del círculo vicioso de “echar algo de menos”, una nostalgia, una sensación de “algo en falta”. Es una especie de vaciamiento donde la sensación de que está todo completo, no hace falta nada, hay plenitud y se puede vivir en el instante mismo de completud. Es como si todo el deseo en Spinoza o Freud que es potencia o carencia quedara en suspenso y no se llegara a la conclusión de que vivir es desear y siempre aquello que falta. Como se pregunta Pascal: “¿Qué es el hombre frente a la

naturaleza? Una nada frente al infinito, un todo frente a la nada, un medio entre nada y todo” (PASCAL, 2009, par 72,5). Plenitud, simplemente, por el hecho de no extrañar o sentir deseo por lo que se tiene y solo se queda en el agradecimiento, en lo que está, en lo que es, en amar aquello que hay sin alimentar el deseo de lo que no se tiene. Es la experiencia de quien sabe que vivir no consiste en poseer y cómo conseguir o acaparar aquellas cosas que se salen del esquema de la posesión ¿cómo poseer un paisaje? ¿Se puede ser dueño del océano o del sol? Comte-Sponville lo expresa así: “es como una peregrinación en la inmanencia, pero que no llevaría a ninguna parte, o más bien que sólo se dirige exactamente allí donde estáis... la experiencia mística no hace otra cosa que ir un poco más lejos en la misma dirección: cuando ya no es tal o cual lo que os satisface, sino el ser mismo, que os colma” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 172)

El orientalismo está siempre en persecución del ego, de acabar con este porque “todo ego está siempre frustrado. Cuando ya no existe la frustración, ya no hay ego” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 173). De la sencillez cuando no se quiere ser sencillo sino que es. “Es la vida misma en su simplicidad. Uno ha dejado de observarse: ve. Uno ha dejado de simular: actúa. Uno ha dejado de esperar: está atento” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 175). Se puede pensar en una aproximación al orientalismo con términos occidentales pero el propósito ha sido más descriptivo que interpretativo y, sobre todo, bajo los esquemas sobre los que solemos comprender la religión: encasillarla en una tendencia, doctrina, credo o filosofía. Como buenos cartesianos, siempre está allí la tentación de ponerlo todo en un plano para dominarlo y la invitación del autor ha sido también a dar el paso a una vivencia y un goce más que a un dominio o a una racionalización. Es mística la expresión “cuando ha desaparecido la dualidad interior, ya no hay dualidad con el exterior” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 175). Coincidencia o no con tradiciones occidentales u orientales ya olvidadas, lo importante es que la mística las recoge todas. Ataraxia para los griegos como ausencia de turbaciones, la paz del alma de los latinos y en nuestro contexto es quizá quietud o serenidad, de lo que el místico no se ufana pero que le brilla, de ahí que “no es casualidad que en cualquier mística haya quietismo” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 182), que esté presente este no deseo de dominio, sino la satisfacción de lo que hay, de lo presente, de lo real. Por eso no es fenomenología o filosofía de la religión, “es lo contrario de una teodicea. No se trata de decir que todo es óptimo en el mejor de los mundos posibles. Se trata de comprender que todo sucede tal como sucede en el único mundo real, que es el mundo” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 186). La

idea no es sustituir la espiritualidad por alguna otra doctrina, llámese estética, moral o política, puesto que de los trascendentales es bueno que el hombre se siga ocupando y no convierta ninguno de ellos en absoluto por más sublimes que sean sus experiencias, sus acciones o su vínculo con el mundo. “El bien y el mal, lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, etc., sólo tiene una existencia relativa: por y para la humanidad” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 188) y de su clasificación se ocupa la filosofía no la mística, posiblemente también la religión pero no esta idea inmanente del misterio.

El místico siempre ha sido controvertido en tanto que no se deja ubicar en algún esquema de los que se suele hacer en el intento de caracterizar a quienes hacen parte de un movimiento o iglesia. Su figura está por encima de los esquemas, como se dice vulgarmente “está por encima del bien y del mal” o quizá mucho más por encima de los estereotipos de las figuras sacerdotales que detentan un cierto poder patriarcal en las tradiciones religiosas. A este respecto Sponville lo sitúa como un paria o un prototipo de sabio diferenciado del común por su vida paradigmática y en muchos casos enigmática: “no es indudablemente una casualidad que los místicos hayan sido perseguidos por sus Iglesias, cuando tenían una” (COMTE-SPONVILLE, 2006, P. 195). Henry de Lubac, el teólogo belga lo describe así: “El profeta recibe y transmite la palabra de Dios, a la cual se adhiere por la fe; en cambio, el místico es sensible a una luz interior que le exime de creer. Entre los dos, es necesario elegir (...) la mística socava el mito: a fin de cuentas, el místico prescinde de él; lo rechaza como si de una cáscara vacía se tratara, aun siendo indulgente con aquél” (DE LUBAC, 1964, p. 24-27). Misticismo ateo? O ateísmo místico como continúa el Padre de Lubac: “en su último estado de realización, el misticismo natural, convertido en naturalista, sería un ‘misticismo puro’; en el límite, al no reconocer ya ningún objeto, sería de alguna manera la intuición mística hipostasiada: lo que nos parece la forma más profunda del ateísmo” (DE LUBAC, 1964, p. 24-27). La mística, ni como estado, ni como título honorífico, es lo que ayuda a comprender la diferencia entre la religión y la espiritualidad, no la supremacía de la una frente a la primera o viceversa, sino la distinción de un camino que, cercano al ateísmo, ofrece a los hombres la posibilidad de caminar por el silencio más que por la palabra, por la contemplación que por la actividad, de alguna manera elementos de la tradición occidental que hoy tienen cabida y cada vez mayor aceptación entre muchos que no se sienten vinculados al modelo racionalista y eficazista que está a la orden del día en muchas iglesias o credos, “es una espiritualidad de la inmanencia más

bien que de la trascendencia y de la apertura más bien que de la interioridad” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 205). El autor francés lo resume en un aforismo lapidario: “Una de dos. O bien Dios existe, y entonces nada tiene importancia. O bien Dios no existe, y entonces nada tiene importancia” (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 205). Aunque pesimista y desafortunada también puede ser todo lo contrario, que todo es importante aunque Dios exista o no para el ateo. En un sentido positivo es mucho más significativo para el ateo la visión positiva del mundo que la negativa, sin Dios y sin el mundo, no habría misticismo y mucho menos una espiritualidad atea.

Consideraciones finales

Al final recurro a una descripción del mismo autor francés, quien orienta esta última parte, quizá la más sugerente y novedosa si es que la palabra cabe dentro de lo que se ha desarrollado y que es el núcleo mismo del *Alma del ateísmo* como texto ó del Espíritu del ateísmo:

cuando considero la pequeña duración de mi vida, absorbida por la eternidad precedente y sucesiva, el pequeño espacio que ocupo y e incluso que veo, abismado en la infinita inmensidad de espacios que ignoro y que me ignoran, me espanto y me asombro de verme aquí más bien que allí; porque no hay ninguna razón por la cual esté aquí más bien que allí, en el presente más bien que en otro momento. ¿Quién me puso aquí? ¿Por orden o conducta de quién este lugar y este tiempo me han sido destinados a mí? (COMTE-SPONVILLE, 2006, p. 155).

Así, esta experiencia remite a un camino con muchos interrogantes y sin precedentes en el mundo contemporáneo ya que no se aleja de la estrechez moderna del estructuralismo o funcionalismo religioso de los estudios sobre el mito o sobre el rito y a su vez se convierte en una alternativa al cansancio o hastío en el que se encuentra el hombre de nuestro tiempo pasado por la ambigüedad de la existencia y sumado a la inseguridad que ofrece la crisis de las instituciones. Muchos han optado por un neoconservadurismo como tabla de salvación y estabilidad sin embargo no dejan de ser forzaturas a las ya conocidas masificaciones carismáticas que tradicionalmente se conoce en occidente.

Lo interesante de la espiritualidad atea es que no asistimos a un escenario de proselitismo, no se trata de un afán por evangelizar o a una disidencia sobre la cual se tenga que establecer un

debate o se vea la necesidad de consolidar una racionalidad que sirva de contestación. Es mucho más que esto y por las características ya enunciadas, expresa de manera suave y con un lenguaje cercano, sin modismos ni extranjerismos, lo que el hombre busca en el mundo: la posibilidad de ser, de estar y de sentir sin que ello signifique la inscripción en una escuela particular o le ate a un grupo del cual tenga que hacer proselitismo o buscar nuevos adeptos. La idea es vivir el silencio sin proselitismo, sin vanidad porque se trata de un discurso sin pretensiones de verdad. Es la vivencia de una libertad como aceptación y como vínculo con lo real. ¿Qué futuro tendrá? ¿Cuántos se apuntan a vivir esta mística de la inmanencia? Quizá muchos ya están en camino pero sin ningún otro propósito que la simpleza de vivir, el disfrute de ser, perseverar en él sin creer y sin esperar. Y para ser coherente con lo expuesto arriba la idea no ha sido convencer mediante las estrategias de la argumentación, sino redundar en palabras para quien lo vive pero todavía no lo sabe o no lo quiere expresar.

Para algunos sonará al immanentismo de Deleuze – Guatari o a la eternidad según Spinoza, al agnosticismo más tradicional de los griegos, sin embargo es una experiencia lo que se esconde detrás de esta espiritualidad atea que empieza a cobrar muchos adeptos, no solo en la comunidad académica, sino en ciertos ambientes laicos donde lo importante no es el credo sino la vivencia o un estilo de vida particular. Hay que explorar en estas formas de la religión la relación con el mundo político, académico y económico para encontrar coincidencias o tendencias, pero no se puede pasar de largo esta sensibilidad de una era, como la acuña Habermas, postsecular.

Referencias

BALTHASAR, U. V. *Espiritualidad*. Concilium, 1965, p. 1-25.

BLANNING, T. *El triunfo de la música*. Barcelona: Acantilado, 2011.

BOBBIO, N. Repubblica. Obtenido de *Né ateo né agnostico*: http://www.repubblica.it/2004/a/sezioni/spettacoli_e_cultura/bobbio/volont/volont.html?refresh_ce (visitada en 10 de 01 de 2004).

CIORAN, E. *Del inconveniente de haber nacido*. Madrid: Taurus, 1982.

COMTE-SPONVILLE, A. *El placer de vivir*. Barcelona: Paidós, 2011.

- COMTE-SPONVILLE, A. *El alma del ateísmo*. Barcelona: Paidós, 2006.
- COMTE-SPONVILLE, A. *Pequeño tratado de las grandes virtudes*. Barcelona: Paidós, 2008.
- COMTE-SPONVILLE, A. *Salvar el espíritu*. Concilium, 2010, 39-49.
- DE CERTEAU, M. *Culturas y espiritualidades*. Concilium, 1966
- DE FIORES, S. -G.-G. *Nuevo diccionario de espiritualidad*. Madrid: Paulinas, 1987.
- DE LUBAC, H. Prólogo. En Ravier, *La mystique et les mystiques* (p. 24-27). Paris: DDB, 1964.
- DUCH, L. *Un extraño en nuestra casa*. Barcelona: Herder, 2007.
- FREUD, S. *El malestar en la cultura*. Madrid: sf, 1970.
- GUEVAERT, J. *Experiencia humana y anuncio cristiano*. Madrid: Central Catequética, 1976.
- JOHNSON, P. *The bird of the modern: world society 1815-1830*. Londres: sf, 1991.
- LYOTARD, J. *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra, 1987.
- METZ, J. -W. *Esperar a pesar de todo. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimming*. Madrid: Trotta, 1996.
- PASCAL, B. *Pensamientos*. Madrid: Alianza, 2009.
- SCHILLEBEECKX. *¿Un Dios personal?* Concilium, 1977.
- SHEA, J. *La segunda ingenuidad, enfoque de un problema pastoral*. Concilium, 1973.
- SOBRINO, J. *Espiritualidad con espíritu. Apuntes para una nueva espiritualidad*. Santander: Sal Terrae, 1986.
- STEINER, G. Errata. *El examen de una vida*. Madrid: Siruela, 1998.
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico filosofico*. Madrid: Alianza, 1999.