

La antropología gnóstica de los movimientos de religiosidad alternativa de nuestro tiempo

The Gnostic Anthropology of the Alternative Religiosity's Movements of our Time

ÁNGEL NUÑO LÓPEZ
INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS RELIGIOSAS "SAN PABLO", MÁLAGA
filosofianl@gmail.com

RESUMEN

Este trabajo pretende identificar los elementos gnósticos presentes en los actuales movimientos de religiosidad alternativa. Nuestra intención es mostrar de qué modo la visión del hombre propia de la gnosis cristiana heterodoxa está presente en la urdimbre en que se forjan dichos movimientos. El mapa religioso actual presenta una más que notable proliferación de movimientos que se manifiestan como una suerte de populismo religioso –también podríamos decir consumismo religioso–. En el subjetivismo, individualismo e inmanentismo que los configuran, resuena el sempiterno eco del nunca desaparecido gnosticismo.

Palabras clave: gnosticismo, movimientos religiosos alternativos, subjetivismo, individualismo, inmanentismo

ABSTRACT

This work is an attempt to identify those gnostic elements present in the current alternative religious movements. Our intent is to demonstrate how the vision of man's own Christian Gnosticism is present in the unorthodox expressions in which these alternative religious movements have developed. The current religious trend shows a remarkable proliferation of movements that are present in populous piety, otherwise known as religious-consumerism. In the subjectivism, individualism and in the imminent never disappearing Gnosticism.

Keywords: gnosticism, alternative religious movements, subjectivism, individualism, inmanentism

Recepción del original: 15/09/15
Aceptación definitiva: 24/11/15

Introducción

No hace mucho tiempo, la religión parecía estar condenada –según algunos– a la desaparición. Muchos pensaban que las formas de religiosidad eran algo del pasado, un pasado que ya no volvería más. Daba la impresión de que la religión estaba sentenciada a su aniquilación o, a lo sumo, a una presencia irrelevante, excepto para aquellos que eligieran vivir aferrados a una época ya extinta. Sin embargo, este pronóstico tan nefasto no se ha cumplido, y mucho menos en el modo en el que fue enunciado. Vivimos una época de resurgimiento religioso.

Las causas de este resurgimiento pueden ser múltiples: las angosturas propias del positivismo, la incapacidad de explicar la totalidad del mundo y de la existencia desde un racionalismo estrecho y mal enfocado, el fracaso de las ideologías, la decepción provocada por los mesianismos utópicos –hoy resurge también, por cierto, en una triste y nueva generación, el interés por las religiones orientales...¹

El *mapa de las religiones*² de nuestro mundo presenta actualmente notables y constantes modificaciones, causadas por el alarmante, omnipresente e incesante despliegue de nuevas religiones o de inéditas formas de religiosidad. Algunas de ellas aparecen como novedosas por difundirse por países diferentes a aquellos en los que nacieron y en los que hasta ahora las ubicábamos; otras, por mostrar nuevas formas de creatividad religiosa o *pseudoreligiosa*. Otras más presentan rasgos de corrientes de pensamiento o de devoción de épocas pasadas, e incluso remotas, de modo que podríamos decir que presentamos una revitalización de dichas corrientes.

En cualquier caso, y atendiendo a las causas anteriormente enunciadas y a otras que hemos dejado en el tintero, el fenómeno del resurgimiento religioso no se presenta exento de ambigüedades. Estudiosos como Claude Labrecque han advertido ya que un denominador común de las sectas y movimientos que englobamos en la categoría de religiosidad alternativa es el de hundir sus raíces en el gnosticismo, del cual toman varios elementos.³

Por ese motivo, nuestro propósito en este texto es rastrear tales elementos en las nuevas formas de religiosidad, prestando especial atención a la antropología gnóstica.

¹ Cf. LÓPEZ LÓPEZ, P., "Naturalism, supernaturalism, and denaturalism", en McLean, G. F., *De dialogue of the cultural traditions: a global perspective*, Washington: The Council for Research in Values and Philosophy, 2008, pp. 375-391.

² Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, 11.

³ Cf. DE LABRECQUE, C., *Le sette et le gnosi. Una sfida alla Chiesa*, Milano: Editrice Ancora, 1987.

La tentación gnóstica

Algunos autores hablan del *retorno* del gnosticismo; y no pocos piensan que éste nunca se marchó, que la tentación gnóstica nunca llegó a desaparecer. En cualquier caso, tras estudiar los movimientos de religiosidad alternativa, llegamos a la constatación de una enérgica y viva presencia –que es a la par pervivencia– del gnosticismo en la urdimbre religiosa y cultural en la que estos nacen y se desarrollan.

El gnosticismo ha sido objeto de interesantes estudios. Recordemos las alusiones al gnosticismo de H.U. von Balthasar en su ingente obra. También, la obra de H. Jonas.⁴ Sobre todo, el enfoque desde el que realizamos nuestro estudio debe muchísimo a los estudios del alemán Eric Voegelin (1901-1985).⁵

A nuestro juicio, Voegelin es uno de los más importantes filósofos políticos del siglo XX. Obligado a emigrar a Estados Unidos en 1938, tras haber criticado abiertamente los postulados racistas del nazismo, en sus obras estudió con acierto la configuración religiosa de los símbolos políticos, así como la “inmanentización” de la esperanza salvadora presente en numerosos movimientos de masas. Esto le llevó a afirmar sin tapujos la influencia gnóstica tanto en los movimientos políticos como en los que él considera “sucedáneos” de la religión, y que denomina “movimientos gnósticos de masas de nuestro tiempo”. De algún modo, la consideración de “sucedáneo” de la religión bien podría aplicarse igualmente a los primeros, a tenor del patente mesianismo con el que se presentan.

Uno de los rasgos más llamativos de las nuevas formas de religiosidad o de la religiosidad alternativa es la exaltación de la llegada de una nueva era o una nueva etapa histórica. La anterior, ya superada, sería conocida como la época de las grandes religiones institucionales. La ulterior etapa, superación de la anterior, sería la de la nueva religiosidad. Ésta se perfila principalmente como “espiritualidad”, en confrontación con la “religión” –forma identificada con lo institucional. Se promueve, de este modo, una espiritualidad no circunscrita a los ritos, a los cultos, al sacerdocio, a los espacios, a los tiempos –entre otros elementos–, en que se desenvolvían las religiones de la época anterior, ya superada. Esta nueva espiritualidad, que se presenta opuesta y contraria a cualquier institución religiosa –especialmente, a nuestro juicio, a la que representa la Iglesia católica–, se muestra como un fenómeno tentacular, camaleónico, difícil de definir, difuso, multiforme y caleidoscópico.

⁴ Cf. JONAS, H., *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Madrid: Siruela, 2003.

⁵ Cf. VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, Madrid: Trotta, 2014.

Frente a la solidez y la uniformidad que se dan, en mayor o menor medida, en las religiones, los nuevos movimientos se presentan caracterizados por la fluidez y la “multiformidad”.

Cada uno de los rasgos hasta ahora referidos son derivaciones del carácter subjetivista y de la condición inmanentista de la religiosidad alternativa. Una de las consecuencias de este carácter subjetivista es el anuncio del fin de la ética y del valor moral objetivo que acompaña a estas realidades. Toda moral normativa que no parte de la mera subjetividad es absolutamente rechazada. Lo que se presentaba como contrario a cualquier dogma viene a su vez acompañado con sus propios dogmas. Uno de ellos es el de que toda moral heterónoma –toda moral normativa objetiva– debe ser rechazada en favor de una moral meramente subjetiva.

La oferta con la que se presentan estos movimientos es la de una nueva forma de religiosidad que se caracteriza, a la postre, por su propia debilidad. Se trata de una religión –o, más bien, una espiritualidad– débil, configurada a la medida de los intereses, las necesidades o los deseos del hombre. De ahí que muchos autores hablen del fenómeno del *supermercado espiritual*, que vendría a definir la configuración de estos movimientos: cada uno elige, a demanda propia, los elementos con los que construirá su propia espiritualidad.

Esto entraña y comporta un tremendo drama. Para definirlo debemos sacar a la luz la condición inmanentista de estas nuevas formas de religiosidad. Eclipsado el horizonte de apertura del ser humano a lo trascendente, la salvación es entendida en términos dramáticamente debilitados, intramundanos y “horizontalizados”. Las aspiraciones más propias del ser humano acabarán siendo marchitadas en una perspectiva en la que ha desaparecido la apertura al otro, especialmente, la apertura al Otro trascendente, al Totalmente Otro.

La nueva religiosidad es una de escaparate, *light*, descafeinada, de bolsillo y a la carta.⁶ No conduce al hombre a ser lo que es, lo que está llamado a ser –cuestión antropológica, puesto que esta nueva espiritualidad se construye sobre una antropología igualmente deficitaria–, sino a satisfacer sus preferencias y deseos. Pero, ¿qué deseos? Para responder, hemos de empezar apuntando que se trata de deseos afectados por la misma debilidad. Pues no es el deseo que apunta hacia lo trascendente, sino un deseo ya prefabricado, precocinado, dirigido a ese *supermercado* del que venimos hablando y a sus llamativos escaparates. Se trata de un deseo alejado de lo Absoluto, malogrado, falso y desafortunado. Un deseo que no responde, por tanto, a la esencia propia del hombre, sino a otros intereses, a menudo nocivos; a intereses diri-

⁶ Cf. SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003, pp. 665-705.

gidos por una ingeniería social que percibe en la religión, especialmente en la católica, una realidad a desprestigiar y a hacer desaparecer. Arrastrado por deseos impropios a su naturaleza, el ser humano, deseando lo que no le beneficia, construye una religiosidad débil y debilitadora. Nuestra sociedad, de hecho, analizada con detenimiento, bien podría definirse como una sociedad enferma de deseos, en la medida en que el deseo que le es más propio al ser humano –el que apunta a la trascendencia– ha sido eclipsado por otros, más bien motivados exteriormente.

La religiosidad resultante carece de contenido estable o definido –en cuanto que cada uno lo configura a su antojo–, fruto de un “virus espiritual”⁷ que empuja al hombre a una inmersión en la mera inmanencia, a la consideración de lo estético por encima de lo éticamente correcto, de lo agradable por encima de lo verdadero.

La gnosis cristiana heterodoxa

En este marco de religiosidad alternativa nos topamos con la presencia del gnosticismo. Como ya insinuamos, conviene recordar que los estudios más recientes sobre los orígenes del cristianismo han dedicado una atención especial al fenómeno de la gnosis. Así lo refería Eugenio Romero-Pose:⁸

El redescubrimiento de la teología prenicena y la necesaria aproximación a los textos y al contexto de los primeros sistematizadores del mensaje cristiano obliga a desentrañar los presupuestos y el alcance del gnosticismo como el movimiento que emerge en el interior de las comunidades cristianas amenazando, con un vigor insospechado, la estabilidad y la unidad del cristianismo naciente.

No en vano la literatura de los denominados Padres Apostólicos y de los primeros Apologetas descubría en las interpretaciones gnósticas el más peligroso de los ataques al ser cristiano y a la comprensión de la Revelación.⁹

Como sostiene Romero-Pose en el artículo citado: “la gnosis fue considerada, desde muy pronto, como la madre de todas las desviaciones cristológicas

⁷ SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Filosofía y fenomenología de la religión*, p. 704.

⁸ Eugenio Romero-Pose (1949-2007) es una de las personalidades más destacadas de la historia reciente de la Iglesia de España. Gran teólogo, especialista, entre otros campos, en los primeros siglos de la Iglesia; fue llamado al orden episcopal, siendo obispo auxiliar de Madrid desde 1997 hasta su muerte.

⁹ ROMERO-POSE, E., “La tentación de la gnosis ayer y hoy”, en *Communio*, año 13, Madrid: Ediciones Encuentro, mayo-junio 1991, p. 194.

y antropológicas".¹⁰ Describir con acierto los múltiples aspectos que reúne el gnosticismo excedería los límites que nos hemos propuesto en nuestro trabajo, además de exceder probablemente nuestra competencia. De ahí que nos limitemos a enunciar algunos de los aspectos más relevantes para identificar su presencia en los fenómenos de religiosidad alternativa.

El gnosticismo en un sentido general podría definirse como la doctrina según la cual es posible conocer algo; postura, por tanto, contraria al agnosticismo. Pero más allá de este sentido general, el término gnosticismo suele referirse a un conjunto de corrientes de pensamiento que llegaron a mimetizarse en un principio con el cristianismo, hasta que más adelante fue declarado herético. Podemos, por tanto, individuar una gnosis cristiana heterodoxa, que no debe identificarse con todo el conjunto de corrientes gnósticas. Estos sistemas proliferaron especialmente en el siglo II d.C. Según E. Voegelin, el nacimiento del gnosticismo, no obstante su estrecha vinculación con la fe cristiana y su apogeo en torno al siglo II d.C., debería situarse antes del nacimiento del cristianismo:

El gnosticismo fue un movimiento religioso de la Antigüedad. Puede ser considerado como un movimiento contemporáneo al cristianismo –tan contemporáneo, de hecho, que durante mucho tiempo se supuso que la gnosis no era más que una herejía del cristianismo–. Esta idea no puede mantenerse hoy día. Aunque no existen fuentes gnósticas que puedan datarse con certeza antes del nacimiento de Cristo, las influencias y la terminología gnóstica son tan reconocibles en san Pablo que deben proceder de un poderoso movimiento anterior a su época.¹¹

En su vinculación con el cristianismo, el gnosticismo –o más exactamente la gnosis cristiana heterodoxa– se presenta como el conocimiento –la *gnosis*– de los misterios divinos que es reservado sólo a unos pocos: “La gnosis se muestra como una *cautivadora revelación superior* que permite el acceso al misterio divino y que se distancia –por su profundidad– de las restantes revelaciones”.¹²

De este primer rasgo se deriva otro no menos importante: el carácter iniciático del gnosticismo. La *cautivadora revelación superior* se convierte en doctrina secreta, reservada sólo a los elegidos. La revelación gnóstica no es una revelación común. Más bien, todo lo contrario: está dirigida a una élite. Los gnósticos, aferrados a su revelación, se sentían superiores al resto. Por este motivo los “conventículos gnósticos” se situaban en confrontación con

¹⁰ ROMERO-POSE, E., “La tentación de la gnosis ayer y hoy”, p. 195.

¹¹ VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, p. 127.

¹² ROMERO-POSE, E., “La tentación de la gnosis ayer y hoy”, p. 198.

la Iglesia. Ésta, por su parte, no podía sentir sino un gran acoso, más aún teniendo en cuenta que la gnosis empleaba su mismo lenguaje, así como las mismas referencias bíblicas.

Para el gnóstico el mundo es un cúmulo de negatividad. La visión que exhiben del mismo es claramente pesimista. De ahí que el gnóstico se muestre impelido a la búsqueda de la liberación. El conocimiento de esa revelación superior, reservada a unos pocos, de la que ellos hacían gala, conduce al gnóstico directamente a la salvación. El gnóstico se experimenta a sí mismo como *extranjero* en este mundo. H. Jonas, de hecho, dejó claro de qué modo el gnosticismo servía de clave interpretativa del existencialismo del siglo XX. Desde la perspectiva gnóstica, el único acceso a la salvación es el rechazo del mundo. El *yo* del ser humano es identificado con la vía de la salvación. Este rasgo, presente de un modo muy claro en el gnosticismo, representa el triunfo del subjetivismo frente al saber objetivo. En el *yo* humano se encuentra la "chispa" de la divinidad, el espíritu. Esta consideración impele al gnóstico a una huida individualista y subjetivista.

La visión gnóstica del mundo implica un claro dualismo: por un lado está la materia, toda ella negativa; y por otro estaría el espíritu, en el que encontramos el elemento divino que permite al ser humano emprender el viaje de *huida* de un mundo que le es hostil, y en el que vive como *extranjero*. Este dualismo, dicho sea de paso, no podría dejar de tener consecuencias cristológicas, decisivas, a la postre, en la relación del gnosticismo con la Iglesia. Para el gnosticismo no es concebible que Jesucristo, ser divino, sea asociado con lo material, dado que todo lo material es pernicioso. Así, los autores gnósticos propusieron la doctrina del cuerpo aparente de Cristo.

Considerando todo lo dicho hasta ahora, cabe representarse al gnóstico como alguien que, refugiado en su autonomía, huye del mundo, al que identifica con la perdición. El gnóstico se sabe, o se cree a sí mismo, autosuficiente: profesa que en su interior está ya lo salvado, más que lo que necesita ser salvado. No precisa nada ni a nadie fuera de sí mismo para emprender su huida. Su relación con el mundo y con los demás se presenta, por tanto, profundamente dañada. Presa de las fantasmagorías del elitismo, su mal es el de un radical subjetivismo, que altera su relación con el mundo, y un feroz individualismo, que hace lo propio con su relación con los demás. El mundo es radicalmente malo y el común de los hombres son meros ignorantes.

La gnosis en los movimientos de masas actuales. Populismo político y populismo religioso

Es el momento de dirigir nuestra atención, más específicamente, hacia los rasgos gnósticos presentes en los movimientos religiosos alternativos actuales. Comencemos exponiendo que la gnosis y sus fantasmas siempre resurgieron con fuerza en periodos de cambios y mutaciones. En cuestión de cambios, sin duda alguna, la nuestra se presenta como una época propicia para albergar uno de esos frecuentes rebrotes gnósticos.

Ya hemos apuntado el hecho de que para el gnóstico el mundo está mal organizado. A este respecto, Voegelin advierte que, ante una situación adversa, el gnóstico jamás reconocerá que existe algo en él que deba ser cambiado, algo salvable, algo imperfecto llamado a la conversión:

Los gnósticos, sin embargo, no se sienten inclinados a reconocer que el ser humano, y ellos mismos en concreto, son imperfectos. Si en una situación dada algo no es como debería ser, la culpa ha de hallarse entonces en la maldad propia del mundo.¹³

Insatisfecho con su situación, el gnóstico cree que es posible la salvación del mal que asola el mundo. Dado que nada hay en él, en su *yo*, salvable, es el orden del ser del mundo el que debe cambiar, el que debe ser transformado en un proceso histórico. “De un mundo desdichado debe históricamente evolucionar uno bueno”.¹⁴ El conocimiento, la gnosis, es el camino de transformación.

Los nuevos movimientos religiosos plasman estos principios en su propuesta de advenimiento de una nueva era, de una nueva etapa, que representa la superación de las etapas religiosas anteriores. Voegelin percibe en este rasgo una pervivencia del pensamiento gnóstico recibido en nuestros días a través de la influencia del pensamiento de Joaquín de Fiore:

Joaquín proyectó su visión de la historia teniendo en cuenta el esquema trinitario. En su concepción, la historia del mundo era consecuencia de tres grandes épocas: la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo. La primera se extendía desde la Creación hasta el nacimiento de Cristo; la segunda, la del Hijo, comenzó con Cristo. Pero la época del Hijo no era, como Agustín pensaba, la última del género humano; en lugar de ello, estaba seguida por una época adicional, la del Espíritu Santo. Podemos reconocer, incluso en este contexto completamente cristiano, las primeras señales de la idea de una

¹³ VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, p. 127.

¹⁴ VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, p. 127.

época poscristiana. Joaquín fue más lejos y se deleitó en especulaciones concretas sobre el comienzo de la época del Espíritu Santo, fijando su comienzo en 1260. Y la nueva época, como las precedentes, tenía que ser anunciada con la aparición de un líder. Así como la primera época comenzó con Abrahán o Abraham (aunque es cita) y la segunda con Cristo, la tercera debía comenzar en el año 1260 con la aparición del *dux e Babylone*.¹⁵

La especulación joaquinita se compone, como vemos, de varios símbolos. El primero de ellos es el advenimiento del Tercer Reino. La llegada de una nueva era. Hegel heredó esta división tripartita de la historia universal. Para Taubes, de hecho, Hegel es el pensador moderno más ligado a la gnosis antigua. También los nuevos movimientos religiosos se postulan como el culmen de la historia religiosa de la humanidad. Por su parte, Marx y Engels aplicaron este esquema a la cuestión del proletariado, en una propuesta que bien podría considerarse como una espiritualidad laica de corte mesiánico. En cualquier caso, la autocomprensión de la sociedad moderna emplea con frecuencia esta simbología que hunde sus raíces en el gnosticismo y que, entre otros, promovió Joaquín de Fiore. Los populismos políticos, sin ir más lejos, se presentan como el culmen de un proceso que pone fin a etapas en las que la única nota que realmente debe considerarse es la de la negatividad. El gnosticismo pervive en los movimientos de masa, no sólo religiosos, sino también políticos.

Otro símbolo empleado por Joaquín de Fiore es la aparición de un líder. “Este símbolo fue explotado ávidamente por los contemporáneos de Joaquín que buscaban la salvación. El primero en convertirse en víctima de él fue San Francisco de Asís”.¹⁶ El santo, como bien sabemos, evitó a toda costa esta confusión. Más adelante, en un periodo dominado ya por la secularización, los líderes adoptaron nuevas formas y configuraciones. Así, no podían aparecer ya como hombres de Dios. De tal suerte que hacia finales del siglo XVII, “un nuevo símbolo, el del ‘superhombre’, comienza a ocupar el lugar de las antiguas categorías sectarias”.¹⁷ Voegelin insiste en que “la expresión –acuñada por Goethe en el *Fausto*– la utilizan en el siglo XIX Marx y Nietzsche con el fin de caracterizar al hombre nuevo del Tercer Reino”.¹⁸ Es inevitable, llegados a este punto, recordar las formas con la que comparecen en la génesis y el devenir de los distintos movimientos religiosos alternativos sus creadores, fundadores o promotores. Se convierten en líderes indiscutibles, personas presuntamente iluminadas que muestran a los demás el camino a seguir. A

¹⁵ VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, p. 131.

¹⁶ VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, p. 132.

¹⁷ VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, p. 132.

¹⁸ VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, p. 132.

menudo son portadores de esa *cautivadora revelación superior* en torno a la cual se va configurando el grupo como tal.

Siguiendo la exposición de Voegelin, un tercer símbolo joaquinita llama nuestra atención. Se trata de la figura del profeta. Este símbolo está unido, y, a veces, hasta el punto de confundirse con él, con el símbolo del líder o *dux*. El líder de cada época habría de ser precedido por un precursor. En el caso de la predicción de Joaquín de Fiore, cifrada en el año 1260, el precursor era él mismo. “Con la creación de este símbolo, surge un nuevo tipo en la historia de Occidente: el intelectual que conoce la fórmula para redimir al mundo de sus infortunios y que puede predecir el curso futuro de la historia universal”.¹⁹ De nuevo los populismos políticos nos sirven de ejemplo para lo que también encontramos en los nuevos movimientos religiosos. Con frecuencia, junto a la figura del líder político, carismático y popular –también populista–, encontramos al intelectual, quizá no tan accesible para el resto de mortales, pero igualmente incuestionable. Se trata de una especie de sabio, cuyas competencias y afirmaciones no se someten a discernimiento, que parece dar soporte intelectual a las acciones del líder. En ocasiones, como dijimos, estas dos figuras se confunden y pueden aglutinarse en el mismo sujeto.

El cuarto símbolo es el de la comunidad de personas reunidas en torno al líder y sus enseñanzas. Esta comunidad, con frecuencia, desafía a las instituciones. Se presenta como una comunidad espiritual y libre, imagen de una humanidad nueva, formada por personas autónomas. La relación con la verdad objetiva no interesa. Lo que se destaca es, por una parte, su confrontación con las instituciones y, por la otra, el presupuesto de que, siendo autónomos, se decidirá siempre lo correcto. El que se siente iluminado no se cuestiona sobre la verdad de lo que piensa y de lo que propone. Da por supuesto que es lo que debe ser. De nuevo nos topamos con un flagrante subjetivismo que encuentra su apoyo en un saber –sea político o religioso– que parte de una iluminación interior incuestionable: inmanentismo, por tanto, y ruptura del orden del ser. Explica Voegelin: “este símbolo se puede reconocer con más claridad en el comunismo, pero la idea de democracia también se desarrolla considerablemente gracias al simbolismo de la comunidad de hombres autónomos”.²⁰ La presunta bondad de esta comunidad queda desenmascarada, como podemos observar, pues hunde sus raíces en una visión claramente subjetivista del ser.

¿A qué nos referimos exactamente con la ruptura del orden del ser? El subjetivismo, el individualismo y el inmanentismo de que hacen gala estas

¹⁹ VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, p. 133.

²⁰ VOEGELIN, E., *Las religiones políticas*, p. 134.

formaciones o sociedades –más que comunidades– provocan que estas, en sus concepciones y perspectivas, alteren la relación entre el yo y el mundo y los demás. En otras palabras, se produce una profunda herida en la relación entre el yo y la verdad. Esta ruptura aparece también en los populismos políticos. No hace mucho tiempo, en un claro ejemplo de lo que decimos, un dirigente político invertía el orden del ser al tiempo que invertía y tergiversaba las palabras que leemos en el Evangelio, como en su día hacía la gnosis cristiana heterodoxa. El populista eslogan resultante: “La libertad os hará verdaderos”, no se distingue de otros que leemos –a veces, aunque no siempre, entre líneas– en los mensajes que vertebran la cosmovisión que promueven los movimientos religiosos alternativos o nuevos movimientos religiosos.

¿Qué visión del hombre? La nueva espiritualidad como búsqueda de la autorrealización

Como resultado de todo lo que hemos dicho hasta ahora, podemos concluir que, de igual modo que en determinados periodos de la historia surgen con mayor fuerza los populismos de tipo político, también florecen, en esos mismos periodos, populismos de corte religioso. Los movimientos de religiosidad alternativa, especialmente la “nueva era”, son a nuestro juicio una suerte de populismo religioso. En ellos podemos percibir ecos del gnosticismo, que, curiosamente, surgió hace siglos como un sistema teológico-filosófico elitista. ¿Hay en ello contradicción? Sólo en apariencia, pues continúa presentándose como esa *cautivadora revelación superior* que elimina la posibilidad de cualquier otra, esto es, como la única revelación, al alcance sólo de los elegidos-iniciados, con lo que elimina toda relación con lo común: sigue siendo algo elitista.

Ahora bien, si tiene la pretensión de propagarse y extenderse a todos los rincones –de ahí que habláramos de “virus espiritual”–, ¿dónde está lo populista? Esta nueva espiritualidad, de “supermercado” –débil y debilitadora–, no responde a lo que el hombre está llamado a ser ni a la naturaleza propia del ser humano, sino a lo éste quiere oír. Así como las políticas populistas, rendidas a otros intereses, formulan mensajes que no responden al bien de la sociedad sino a aquello que las masas desean oír, así también la nueva espiritualidad, quebrado el orden del ser, lanza mensajes que sólo responden a aquello que el hombre desea oír. No nos referimos a los deseos propios de la naturaleza humana, sino a las apetencias del hombre que es ya víctima de una sociedad, como dijimos más arriba, “enferma del deseo”.

Podríamos enfocar el problema desde otra perspectiva, siempre para volver a la misma cuestión de fondo. Lo haremos a modo de conclusión. El mundo en el que vivimos, como dijo nuestro admirado Jean Guitton, guarda trágicamente silencio sobre lo esencial.²¹ La pervivencia de la gnosis torna esta herida más profunda. Al hablar de una *cautivadora revelación superior*, impone silencio sobre lo esencial, desviando la atención de aquélla que es la auténtica Revelación, cuyo culmen es Cristo. El misterio del hombre no se esclarece en la penumbra de esa presunta *revelación superior*, que es sólo *cautivadora* por darnos la razón, por regalarnos los oídos. El misterio del hombre, en cambio, se esclarece en el misterio del Verbo encarnado.²² Las consecuencias de este silencio sobre lo esencial son enormes y todas ellas responden a una visión, cuando menos, mermada del hombre. Un ejemplo lo tenemos en las relaciones económicas. Éstas no operan a partir de leyes neutrales desde el punto de vista moral. Antes al contrario, portan unas convicciones específicas y concretas acerca de la naturaleza de la persona humana. De hecho, “en toda economía hay implícita una antropología y una teología”.²³ De ahí que con frecuencia estos movimientos de religiosidad alternativa protagonicen un ataque a la Iglesia y a sus enseñanzas, a veces muy directo y explícito, otras veces sibilino. Las nuevas corrientes de espiritualidad que reviven la tentación gnóstica constituyen un tipo de populismo religioso muy afín al populismo político, que siempre se ha presentado con marcados tintes mesiánicos. Constituyen, asimismo, un fenómeno afín al consumismo. Una religión, para una sociedad enferma de deseo, que consume con la intención de alcanzar un estado beatífico, cuando en realidad, a la par que lo hace, es ella misma consumida. Así, los movimientos religiosos alternativos –nuevas formas de consumismo religioso– consumen, o pretenden consumir, cuanto de religioso hay en el ser humano, al proponer una visión del hombre desprovista del sentido de la transcendencia, a causa del inmanentismo del que hacen gala, y carente también de una verdadera atención al otro, a causa de su radical individualismo.

²¹ GUITTON, J., *Silencio sobre lo esencial*, Valencia: Edicep, 1988.

²² CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

²³ CAVANAUGH, W.T., *Ser consumidos. Economía y deseo en clave cristiana*, Granada: Nuevo Inicio, 2011, p. 96.