

ENCUENTROS INTERNACIONALES CETR

Sexto Encuentro

**LA CALIDAD HUMANA FUENTE DE
EQUIDAD Y JUSTICIA**

La herencia de las tradiciones de sabiduría

Nuestro AGRADECIMIENTO a los amigos que con su
colaboración han hecho posible la realización de este
Encuentro.

■ Maria Anglada ■ Lili Beuter ■ Cristina Beuter ■ Lourdes
Bielsa ■ Montserrat Bonhora ■ Marta Busquets ■ Helena
Cambó de Guardans ■ Lili Castella ■ Maria Dolors Castelló ■
Miquel Castellví ■ Esther Codina ■ Marià Corbí ■ Josefina
Coromina ■ Roser Coromina ■ Rosa Cortes ■ Jordi Costa ■
Montserrat Cucarull ■ Dora Díez ■ Naci Domènech ■ Joan
Elias Matas ■ Martí Fabregat ■ Montserrat Faus ■ Maria
Fradera ■ Salvador Franco ■ Carme Furés ■ Eduard Garcia
Freixedes ■ Carme Garriga ■ Joan Garriga ■ Guy Giménez ■
Diana Granés ■ Marta Granés ■ Cristina Guardans ■ Teresa
Guardans ■ Rafael Guinart ■ Chus Gutiérrez ■ Javier
Hernández ■ Mauricio Hernández ■ Salvador Juncà ■ Maria
Lamarca ■ Montse Macau ■ Lúdia Marfil ■ Elisa Martí ■ Rosa
Martínez-Benavent ■ Josep Mas ■ Domingo Melero ■ Manel
Miarnau ■ Hawwa Morales ■ Montse Morillo ■ Francesca
Pascual ■ Jaume Patuel ■ Cristina Poll ■ Jaume Prat ■ Queralt
Prat ■ Vicki Prenafeta ■ Carme Puig ■ Carme Puigderrajols ■
Esther Puigmartí ■ Matilde Punter ■ Pere Rius ■ Teresa
Rocafort ■ Anna Rowe ■ Mónica Sabbatiello ■ Conxita Salas
■ Ana Salord ■ Francesc Sanahuja ■ Teresa Secanell ■
Raimundo Sedó ■ Francesca Sellés ■ Mercedes Sevilla ■ Josep
Ma. Surís ■ Dolors Terres ■ Pepa Torras ■ Josep Turet ■
Montserrat Udaeta ■ Maite Usón ■ Julita Valls ■ Yolanda de
Zuloaga ■

Y también a todas aquellas personas que de manera anónima
nos apoyan .

ENCUENTROS INTERNACIONALES CETR

Sexto Encuentro

30 de junio-4 de julio 2009

LA CALIDAD HUMANA FUENTE

DE

EQUIDAD Y JUSTICIA

La herencia de las tradiciones de sabiduría

 **cetr**
centre d'estudi
de les tradicions religioses
editorial

Depósito Legal B-46104-2009

Primera Edición: Diciembre 2009

© de esta edición

CETR

Rocafort, 234 bjs (jardines Montserrat)

08029 Barcelona

Tel. 93 410 77 07

Fax. 93 321 04 13

cetr@cetr.net

www.cetr.net

Impresión y Encuadernación:

Gráficas Molero

Rda. St. Pere, 44

08010 Barcelona

SUMARIO

PRESENTACIÓN Y PARTICIPANTES	9
PLENITUD Y PROYECTO HUMANO	
Amando Robles	15
Sesión de trabajo	37
¿CÓMO HABLAN DE ESPIRITUALIDAD LOS ACADÉMICOS DEL MANAGEMENT?	
Queralt Prat.....	45
Sesión de trabajo	58
ESPIRITUALIDAD Y COMPROMISO. UNA LECTURA CRITICA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN	
Juan Manuel Fajardo Andrade	65
Sesión de trabajo	72
EL ESPÍRITU DEL DERECHO ISLÁMICO	
Inara Asensio	77
Sesión de trabajo	84
NO HAY CUALIDAD HUMANA PROFUNDA SIN DESEGOCENTRACIÓN, NI DESEGOCENTRACIÓN SIN ACTUACIÓN INCONDICIONAL	
Marià Corbí.	89
Sesión de trabajo	106
ESPIRITUALIDAD Y PROYECCIÓN SOCIAL EN EL CORÁN Y LA <i>SUNNA</i> . UNA LECTURA SUFÍ	
Halil Bárcena	117
Sesión de trabajo	138
UNA CUESTIÓN INCIPIENTE: <i>LA POSTULACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD EN LAS EMPRESAS</i>	
Josep Maria Lozano	145
Sesión de trabajo	177

CALIDAD HUMANA Y EQUIDAD EN LA EMPRESA	
Guy Giménez.....	189
Sesión de trabajo	198
GRATUIDAD, COMPROMISO SOCIAL Y EDUCACIÓN	
Teresa Guardans	203
Sesión de trabajo	213
LA MÚSICA COMO CULTIVO DEL SILENCIO INTERIOR Y DEL INTERÉS POR TODO CUANTO EXISTE	
Lili Castella	227
Sesión de trabajo	236
LA ACCIÓN VISTA DESDE EL VEDANTA ADVAITA	
Montse Cucarull y Marta Granés	241
Sesión de trabajo	248
CONEXIÓN INTRÍNSECA ENTRE LA VIDA ESPIRITUAL Y LA LUCHA A FAVOR DE OTROS, EN AMOR SIN CONDICIONES AL PRÓJIMO	
José María Vigil	253
CONCLUSIONES	269
APÉNDICE: Correspondencia posterior al Encuentro sobre la posible relación entre la Dimensión Absoluta y la Dimensión Relativa	
	275

PRESENTACIÓN

En el Encuentro del año pasado tratamos la espiritualidad, o cualidad humana profunda, como preparación para abordar este año la conexión intrínseca e inseparable de la espiritualidad con la acción incondicional a favor del bien de todos y cada uno de los hombres y a favor de la equidad y la justicia.

La espiritualidad como cualidad humana profunda y su conexión intrínseca e inseparable con la actuación a favor de los hombres y a favor de la equidad y la justicia será, pues, la temática de este 6º Encuentro.

Nos hemos propuesto investigar la naturaleza de la conexión intrínseca, que es un lazo inseparable entre, por un lado, el camino interior hasta llegar al conocer y sentir silencioso y, por otro, la actuación gratuita a favor del prójimo en su aspecto individual y en su aspecto colectivo como lucha por la equidad y la justicia, y a favor del medio.

Según la enseñanza de todos maestros del espíritu de todas las tradiciones, no puede darse un verdadero camino espiritual sin esa acción desinteresada a favor de toda criatura. Habría que hacer ver la fuerza de esta conexión y sus razones teóricas y prácticas.

Pero no toda acción desinteresada conduce al camino interior de silenciamiento y conocimiento. Habría que dar razón de por qué todo camino interior es filantropía y amor incondicional por todas las criaturas, pero no toda filantropía o todo ecologismo es camino interior de silenciamiento y conocimiento. ¿Qué separa uno de otro?

Habría que plantear todas estas cuestiones en unas condiciones culturales nuevas:

- para muchos estas cuestiones todavía podrían ir unidas a las religiones y a las creencias;
- para la mayoría de los miembros de las sociedades desarrolladas tendrían que plantearse todo esto sin religiones ni creencias, tanto en lo referente al camino interior, como en su relación intrínseca con la acción gratuita y el amor incondicional por toda criatura, hasta poner en riesgo la propia existencia, si fuera necesario.

En un caso y otro sea con religiones y creencias, o sea sin una cosa ni otra, habrá que aprender de los grandes maestros espirituales de la humanidad el amor sin condiciones y el camino interior de silenciamiento y de conocimiento.

¿Cómo presentar una espiritualidad laica que lleve a ese compromiso sin condiciones con la actuación, sea del tipo que sea, a favor de todo lo existente y, en especial, a favor de la equidad y la justicia?

La actuación a favor de quienes nos rodean puede ser de muy diferente tipo, y no siempre lo más inmediato es lo más universal y eficaz.

¿Cómo argumentar y hacer comprender que sin vía de silenciamiento interior y sin actuación gratuita incondicional a favor de humanos y vivientes, no hay cualidad humana profunda?

Sin cualidad humana profunda no puede haber una buena gestión de las sociedades de conocimiento en ninguno de sus niveles, familiares, empresariales, sociales, de países e internacional. Toda falta de calidad humana se traducirá, inevitablemente en falta de calidad de nuestros postulados axiológicos. Y ¿cómo se construirán proyectos colectivos valiosos a partir de nuestros postulados axiológicos si los hombres que construyen esos proyectos no tienen cualidad humana, cuanto más profunda mejor?

¿Cómo cultivar esa cualidad humana profunda, inseparable de una acción gratuita sin condiciones, en una época sin religiones ni creencias, pero que, no obstante, puede heredar todo el legado de todas las tradiciones religiosas y espirituales?

Este Encuentro, que ya no ha contado con la subvención de la Fundación Jaime Bofill, ha sido posible gracias a la aportación de personas que entienden y siguen el proyecto y también al trabajo desinteresado de los participantes. Muchas gracias a todos.

Participantes

Como en las convocatorias anteriores, las personas que han participado en el encuentro están comprometidas en el ámbito de la espiritualidad, representan tradiciones y opciones diversas y tienen formación académica en alguno de esos ámbitos. Tenemos conciencia que, una vez más, el abanico no está completo (aunque difícilmente podría estarlo nunca), en algunos casos por la dificultad de dar con la persona idónea, en otros por dificultades de agenda y similares. Aun así, la constitución del grupo de este año ha sido muy diversa y ha dado lugar a un trabajo enriquecedor. Han participado:

- **Inara Asensio**, licenciada en Derecho, diplomada en árabe, miembro del Instituto de Estudios Sufís de Barcelona.
- **Halil Bárcena**, licenciado en Ciencias de la información y arabista, dirige el "Institut d'Estudis Sufís" de Barcelona y enseña en diversas instituciones universitarias.
- **Lili Castella**, licenciada en Derecho y músico, miembro del Institut d'Estudis Sufís de Barcelona. y coordinadora de CETR.
- **Marià Corbí**, doctor en Filosofía y licenciado en Teología, especializado en epistemología, ex profesor de Esade de Ciencias Sociales, es en la actualidad el director de CETR.

- **Montse Cucarull**, licenciada en Farmacia y Ciencias Químicas. Investigadora de CETR.
- **Juan Manuel Fajardo**, teólogo, doctorando en Ciencias de la Religión en la Universidad Complutense y profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica.
- **Guy Jiménez**, promotor y asesor en el ámbito del cambio organizativo y social. Director de proyectos internacionales INDEC.
- **Marta Granés**, licenciada en estudios de Asia Oriental, es profesora y coordinadora de CETR.
- **Teresa Guardans**, filóloga, doctora en Humanidades, es escritora y profesora de CETR.
- **Josep Maria Lozano**, doctor en Filosofía, licenciado en Teología, es profesor de Ciencias Sociales de ESADE (URL) especializado en responsabilidad social de las empresas, ética empresarial, valores y liderazgo en las organizaciones, calidad humana y espiritual en la gestión.
- **Queralt Prat**, empresaria, Máster en ESADE y en INSEAD, miembro de los grupos de investigación del CETR.
- **J. Amando Robles**, licenciado en Teología y en Filosofía y Letras, es doctor en Sociología, profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica y miembro del CEDI (Centro Dominicco de Investigación).
- **Lourdes Villagómez** trabajadora social y directora del Centro de Estudios Ecuménicos de México.
- **M^a Dolores Villagómez**, máster en Antropología y miembro del Centro de Estudios Ecuménicos de México
- **José M^a Vigil**, licenciado en Teología y en Psicología Clínica, coordinador de la comisión teológica Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, es gestor del portal *Servicios Koinonia* y director de la *Agenda Latinoamericana*.

- **Sergio Néstor Osorio** filósofo, teólogo Profesor del departamento de Humanidades de la universidad Nueva Granada, Bogotá, Colombia.

Como en las ediciones anteriores los participantes disponían, previamente, del texto escrito de las ponencias. En cada jornada se fueron encadenando espacios para la lectura y la reflexión individual y espacios para el debate. Esta publicación recoge las ponencias presentadas así como una síntesis de la sesión de trabajo que se dedicó a cada una de ellas. El resumen de los debates no pretende ser un registro taquigráfico de las intervenciones, sino ofrecer al lector una idea de los temas tratados y de las cuestiones sugeridas a raíz de cada una de las ponencias. Se ha mantenido en este volumen el mismo orden que se siguió en las intervenciones a lo largo de la semana, para poder seguir así el desarrollo del trabajo del equipo. Como se verá, a la ponencia de José María Vigil no le sigue la correspondiente discusión puesto que adjuntó con posterioridad al Encuentro.

PLENITUD Y PROYECTO HUMANO

J. Amando Robles

Hablando en términos de aspiraciones, sin duda que ésta es la aspiración humana más grande: plenitud y proyecto humano; realizarse de manera plena como seres humanos, por tanto de manera gratuita, absoluta, total, y construir un proyecto humano que sea lo más realizador posible: lo más gratuito, absoluto y total. En otras palabras, que lo más deseable a nivel individual sea también, como aspiración y como logro, realidad en el nivel social o colectivo. ¿Es ello posible? ¿Son comparables ambas dimensiones, plenitud y proyecto? ¿Cuál es la relación que su misma naturaleza y función permite? ¿Hasta dónde y cómo es realizable la aspiración humana más grande? ¿Qué es lo que una experiencia de realización y plenitud puede aportar al proyecto humano, y, a la inversa, qué puede aportar el proyecto humano a la realización plena y total del ser humano?

1. Precizando términos

Por plenitud, humana, entendemos aquí la realización más plena y total que puede lograr el ser humano, *accomplissement humain* la llamará Légaut¹. Una realización que, para ser plena y total, tiene

¹ *L'accomplissement humain* es el título bajo el que Marcel Légaut concibió publicar como una sola obra en dos tomos, I y II, la que luego, por razones comerciales de parte de la

que ser gratuita, fin en sí misma, no medio, condición o posibilidad para una realización humanamente superior. Por tanto, no dependiente del futuro, sino plena y total aquí y ahora. Porque sólo esta realización merece el nombre de plenitud. Realización por lo demás posible, a juzgar por los grandes hombres y mujeres que a lo largo de la historia humana la lograron; de diferentes tiempos, geografías, culturas y religiones.

En contraste con este concepto de plenitud, por proyecto humano entendemos más bien el conjunto de realizaciones progresivas y mediaciones, personales y sociales, que inspirándose en ese ideal de plenitud busca la realización más integral y total posible de todos los seres humanos.¹ Por naturaleza el proyecto humano, a la vez que realización progresiva y logro, es mediación y, como tal, tiene que contar con el tiempo, es procesual. En otras palabras, no conoce realización plena y total aquí y ahora. Es realización progresiva y mediación. Y en cuanto realización y mediación, es promesa. El proyecto requiere de tiempo, necesita de futuro y, por ende, siempre es realización parcial, nunca plena y total.

Así asumidos los términos, y no vemos cómo en lo fundamental pueden ser asumidos de otra manera, la relación entre plenitud y proyecto humano, relación de una gran fecundidad mutua, es sin embargo menos directa y más compleja de lo que comúnmente se tiende a pensar. Dato muy importante a tener en cuenta, ya que una

editorial, serían dos, publicadas por separado, cada una con su respectivo título y en orden cronológico inverso al previsto y deseado por el autor, *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, II (1970) y *L'homme à la recherche de son humanité*, I (1971).

¹ Se podría distinguir entre proyecto personal y social, según que el sujeto y destinatario del mismo sea el ser humano individualizado o una colectividad, sin olvidar, sin embargo, que ambos serían siempre mediacionales y que, como mediacional, el individual, por más personal que sea no deja de necesitar de la mediación social.

propuesta y acción que no lo hiciera está llamada al fracaso y llevar a él. Esta relación compleja y real pero indirecta está ligada, como no podía ser menos, a la naturaleza de ambas dimensiones humanas, plenitud y proyecto humano.

2. Naturaleza plena de la plenitud humana

La cualidad más definidora de la plenitud humana es, valga la redundancia, su *plenitud*. O expresado en forma negativa, la cualidad más definidora de la plenitud humana es no ser mediacional ni pertenecer al orden de lo humano-mediacional.

El ser plena es lo que la distingue radicalmente de toda otra dimensión. Lo mismo podríamos decir expresando que es una, total, gratuita, absoluta, última, términos en este sentido todos ellos equivalentes. No hay otra dimensión superior, humanamente más total ni más absoluta, más última. Si la hubiera, ella ya no sería plena, y ésta otra sería la última. Plenitud es aquí lo más opuesto a medio y mediación.

Esta cualidad refleja una naturaleza muy *sui generis* y específica. Es una dimensión netamente experiencial, que se da en el tiempo pero que en sí misma es libre de él. Cuando se da, su acontecer no depende del tiempo, de la voluntad personal ni del empeño puesto. No es fruto de una planificación ni de un proyecto. No se da sin la existencia previa de éstos, sin un cultivo personal y un trabajo sobre sí mismo, metódicos, arduos y profundos. Pero cuando se da éstos desaparecen, y sólo queda la experiencia; experiencia de plenitud y totalidad, sin anterioridad ni futuro; sólo la experiencia absoluta y total en sí. Entre cultivo de la plenitud y plenitud no hay ilación causal.

Marcel Légaut, apoyándose en la naturaleza hasta cierto punto semejante de la creación en el arte, ha calificado con gran acierto esta experiencia de *creación*¹, enfatizando de esta manera, por una parte, la absoluta novedad de lo que brota o acontece y, por otra, el carácter *cocreador* de creador y realidad creada. Cuando es cuestión de creación, nada anterior explica lo nuevo que ha surgido. Esto es de otro orden. Y como acontece en toda verdadera creación, no hay alguien creando algo y, en este sentido, no hay un antes y un después, un sujeto y un objeto, un creador y una cosa creada. Creador y creado se crean simultánea y mutuamente. Ambos son creación, y en cuanto creación no existen con anterioridad a ella, sólo en ella. Y ambos son nuevos, son creados. En palabras de Octavio Paz, «Antes de la creación el poeta, como tal, no existe. Ni después. Es poeta gracias al poema. El poeta es una creación del poema tanto como éste de aquél»²

De este orden es la plenitud de la que aquí estamos hablando. De las dimensiones que constituyen lo humano, es la última, la más humana. No desarrollo y coronación de lo humano entendido como realidad en infinito desarrollable y perfectible, en la que todo cuanto precede es visto como medio para lo que sigue, sino de lo humano y de la realidad captada como absoluta, una, gratuita y total. Una plenitud más allá de toda aspiración humana y por tanto de todo logro de ésta. Ya que como aspiración tendría que brotar del

¹ Es difícil encontrar un autor que lo haya tematizado tanto como él, con tanta claridad y con tanta convicción. Cf. *El hombre en busca de su humanidad*, Asociación Marcel Légaut, Madrid 2001, pp. 107-137; *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, Association Culturelle Marcel-Légaut 1997, pp. 170-183; *Llegar a ser uno mismo. Buscar el sentido de la propia vida*, Asociación Iglesia Viva, Valencia 1993, pp. 27-29, 39, 45-46, 51, 1, 115; *Interioridad y compromiso*, Asociación Marcel Légaut, Madrid s/f, pp. 39, 68-74. Es muy importante la distinción que Légaut muestra entre *creación* y *producción*, *construcción* o *fabricación*, como más frecuentemente él dice.

² *El arco y la lira*, en *La casa de la presencia. Poesía e historia*. Obras Completas Edición del Autor, T. I., Círculo de Lectores - Fondo de Cultura Económica, 4ª reimpr. México 2003, p. 174.

conocimiento mediacional humano –¿de dónde va a brotar si aún es aspiración?– y por tanto, en relación con la plenitud humana, sería una forma torpe de aspirar, desproporcionada a su objeto. Tan desproporcionada que si la misma persiste, la plenitud no tiene lugar. Rigurosamente hablando, la plenitud no puede ser objeto de aspiración, de la aspiración que brota del entendimiento y del afecto funcionales a la vida. La plenitud no es un objeto, no puede serlo. Es el ser conociéndose ser, uno y todo, inobjetivable.

Si rigurosamente hablando la plenitud humana plena no puede ser objeto de nuestra aspiración, en la medida en que ésta brota de nuestro conocimiento mediacional, porque no es plena, por más que a ella misma le parezca serlo, menos puede ser objeto de nuestra voluntad y, por tanto, de una planificación y de un proyecto, por más sabios y eficientes que los podamos concebir y diseñar. El logro de la plenitud humana no es experiencia sometida a nuestra voluntad, aunque no se dé sin ella. No es resultado de la mejor planificación y del mejor proyecto. Es resultado de sí misma y se da cuando por sí misma ella acontece. En ambos casos es creación y sólo creación.

En otras palabras, la plenitud humana como dimensión y experiencia es autónoma de toda realidad funcional. Se da en ésta y sólo en ésta, pero su naturaleza y su función es radicalmente, y como tal, autónoma. En su ser es autónoma, total y absolutamente autónoma, implicando esto que entre dimensión absoluta y dimensión funcional a la vida, entre plenitud y proyecto humano la relación no es directa, como tampoco lo es entre el arte (creación) y el proyecto humano (construcción). Son dos dimensiones que, aunque se condicionan y se fecundan mutuamente, hay que cultivar cada una de acuerdo a su naturaleza. El proyecto humano más acabadamente humano no asegura la plenitud humana, y ésta no asegura el mejor proyecto.

3. Ni realidad aparte de la realidad ni continuidad de ésta

Cuando es cuestión de pensar la realidad donde se da la experiencia de la plenitud, lo común ha sido pensarla o bien como una realidad totalmente diferente y aparte de lo que conocemos como realidad, o como una continuidad desarrollada al máximo de lo que consideramos es lo más sublime y perfecto de ésta: poder, conocimiento, realización, dicha..... Ambas, formas ontológico-racionalistas de pensar la plenitud, y ésta segunda, la forma de pensar que se conoce como proyección, por tanto de alguna manera antropomórfica. A este respecto hay que decir que la plenitud no es ni una cosa ni otra. Definitivamente, no se puede pensar de manera ontológica ni antropomórfica, ni una realidad aparte de la realidad ni continuidad de ésta. Por ello hablamos de dimensiones. La concepción de una realidad aparte anula la única realidad que existe, la realidad de aquí y ahora. Y la concepción de lo nuevo en términos de continuidad anula la novedad.

La plenitud es una dimensión, no es una realidad diferente o aparte. De ahí el término dimensión, queriendo indicar con el mismo que la diferencia no está en el nivel de la realidad sino de su ser y de su percepción. Es en la realidad funcional a la vida, contingente y precaria por naturaleza, relativa, no absoluta de acuerdo a la percepción funcional, donde se da lo absoluto, la plenitud, pero vista de una manera absoluta, no de la forma pragmática, interesada y ego-centrada, como solemos verla. Es la percepción correlativa a la sutilidad de su ser la que crea la diferencia, donde se da el salto. De lo contrario no hay experiencia de plenitud y de lo absoluto, aunque la plenitud y lo absoluto sea una dimensión inherente a toda la realidad.

No dándose la plenitud en una realidad diferente o aparte, hay que tomar profundamente en serio lo que llamamos realidad. La realidad es todo, la realidad recibida y construida, y la creada. Y sólo en ella se da la experiencia de la plenitud y la plenitud misma. Desde

luego es condición de su existencia, ya que fuera de ella no hay absoluto ni experiencia de lo absoluto, experiencia de plenitud. La proyección de éstas más allá de la realidad, en otra realidad diferente. no se sostiene, es una irrealidad. Pero es más que condición de su existencia. Porque es esta misma realidad vista en toda su plenitud, en todo su ser. Aunque sea bajo velos, la plenitud y lo absoluto existen siempre. Los velos lo son para quien sólo ve de manera parcial, interesada. Para quien mira desde el desinterés total, todo es pleno, absoluto y total.

La plenitud no se da en una realidad distinta y aparte de lo que la realidad es, pero tampoco es continuidad de lo que intelectual y afectivamente consideramos como lo más valioso y sublime de ésta. Porque, tratándose siempre de lo más sublime de algo que no lo es, tampoco ella será plena y total. Se trata siempre de la misma realidad y de la misma vida vividas y pensadas en términos de interés, aspiración y deseo. Es el fenómeno bien conocido de proyección, que al pensar lo absoluto o plenitud en términos de continuidad, no da cuenta de la diferencia entre plenitud y continuidad.

Porque lo que existe entre ambas es más bien discontinuidad y salto. Son dos dimensiones que, aunque se pueden completar en muy alto grado, no se pueden confundir, fusionar ni anularse la una a la otra. La plenitud se da en el ser humano como experiencia, pero se trata de otra dimensión, sin nada más en común que el ser vida, dimensiones del mismo sujeto, con la dimensión funcional a la vida y la experiencia funcional de ésta. De ahí que entre ambas no haya ni pueda haber una relación directa.

No extraña, pues, si ambas concepciones, de la plenitud como una realidad aparte o como proyección de lo mejor de la realidad funcional, pareciendo oponerse, convergen entre sí, más de lo que su enunciación pudiera hacer pensar. Como lo muestran las religiones de creencias, sobre todo monoteístas. Además de con frecuencia

pensarse la supuesta otra realidad en términos de una proyección de lo mejor de ésta, en el fondo ambas son formas de concebir y pensar la plenitud extrínsecas a ésta. Sin percatarse que al proceder así, al pensar la plenitud en términos de participación en una realidad propia de los dioses o coronación de una moral, pero en ambos casos deificada y objetivada, la plenitud propiamente tal se hace imposible. Según aquello de que no hay nada que sea tan obturador de la plenitud como el objetivismo¹. O expresado de otra manera, no hay nada que haga más imposible el ser sutil de la plenitud que el convertir ésta en una moral o en una realidad divina, de la que se participa por un regalo o un don, pero extrínseca a la realidad humana.

4. Dimensión sutil, no operacional ni operacionalizable.

Por ello si a algo se resiste la plenitud, como dimensión y como experiencia, es a su objetivación y por tanto a su apropiación y manejo. Definitivamente, por su naturaleza lo que llamamos plenitud no es objetivamente aprehensible ni se puede disponer de ella. No es operacional ni operacionalizable. No se deja concebir ni tratar en y con criterios de utilidad e interés ni en términos de medio, objetivo y logro. Es insobornablemente plenitud, unidad y totalidad, fin en sí misma, y sólo en estos términos es que se la puede experimentar. No se deja desagregar en partes ni operacionalizar en pasos de un proceso.

La experiencia es la actitud del testigo, del que observa y se observa sin interferir; del que lo ve todo, porque de nada hace objeto, ni siquiera de su propio conocer y, por tanto, tampoco de sí mismo.

¹ Con su lenguaje el Maestro Eckhart dirá «Nada molesta tanto al alma, cuando quiere conocer a Dios, como el tiempo y el espacio.» (Maestro Eckhart, *Obras ecogidas*, Edicomunicación, Barcelona 1998, p. 163.

Un conocer sin objeto, donde conocimiento y sujeto constituyen una sola realidad. Un testigo, una realidad y un conocer donde los tres son conocimiento, el mismo y único conocimiento.

De ahí la impresión de que se trata de una dimensión y de un trabajo personal, realizado en soledad, profundamente interior e íntimo. En parte es bien cierto, porque también la interioridad humana se yergue en objeto, en dimensión interesada y por tanto en opacidad, que hay que trabajar, y muy radicalmente. Pero si la plenitud y su cultivo da la impresión de ser un trabajo interior e íntimo, es porque no se deja ontologizar ni objetivar, no se deja aprehender ni tratar como realidad o cosa aprehensible, no es operario-nal ni operacionalizable. Sólo se deja crear, vivir y contemplar. De ahí esa impresión de interioridad e intimidad. Son otros ojos, otra dimensión y otro conocimiento los que hay que tener para verla.

Pero todo el trabajo interior, desapego, silencio, meditación..., no traen por sí mismo la plenitud ni la causan, sólo nos preparan a ella. La interiorización no es la plenitud sino su preparación, y la plenitud no es meramente una realidad interior, que al fin de cuentas fuera objetivable.

La plenitud no es interior ni exterior, es de otro orden. Es del orden de la unidad y de la gratuidad. Y a lo que se opone es a su objetivación, a su aprehensión y manejo en términos de medio fin. La plenitud no sufre verse concebida y tratada como una realidad funcional, operacional y operacionalizable. La plenitud es la realidad una y total, manifestándose y revelándose como tal.

Una dimensión que no se deja aprehender ni operacionalizar, tampoco se deja socializar como se socializan éticas, comportamientos, conocimientos y doctrinas. Como tampoco se deja "interiorizar" ni "subjetivizar". Cuando la plenitud como experiencia y realización se da no tiene interior ni exterior, no es personal ni

social, como tampoco es temporal, aunque se da en el tiempo. Esos marcos de realidad caen ante ella, resultan impertinentes. Cuando se da, es creación, dimensión totalmente nueva, a la que, hablando con rigor, criterios como los mencionados resultan inaplicables.

De ahí la expresión 'inefable' con la que se ha calificado esta experiencia y esta realidad. Quizás no haya otra mejor: inefable, no se deja expresar. Quizás cuando expresamos que la cualidad más definidora de la plenitud es la plenitud, más bien teníamos que haber dicho que es su inefabilidad, pero quizás en ese momento no se nos hubiera entendido bien. Ahora es diferente. La plenitud humana, en efecto, no se deja concebir, mucho menos aprehender, transmitir y socializar. Sólo indirectamente, como se socializa también el arte. Porque es una creación, y la creación crea su propia realidad, su propio marco, si así podemos hablar, sus propios criterios de realidad. La creación se crea a sí misma.

5. Naturaleza mediacional del proyecto humano

Contrariamente a la plenitud humana, la naturaleza del proyecto humano es mediacional, y, como mediacional, el proyecto humano no es una realidad en sí plena. Desde luego, no lo es como es la plenitud pero, incluso, rigurosamente hablando, tampoco lo puede ser en sí mismo, ya que como proyecto es siempre una aproximación.

Es cierto que sin proyecto humano, tomado éste como la dimensión funcional a la vida, no es posible la plenitud humana. Ésta sólo se da en un proyecto humano concreto, en una determinada forma de vida, en un existir humano concreto. Pero el proyecto humano no es la plenitud. En el mejor de los casos, en la medida en que se inspira y nutre de la plenitud, es mediación hacia ella y un reflejo de ella, pero nunca es la plenitud. Entre ambas dimensiones se da un quiebre tal que el proyecto humano más pleno no puede saltar.

Si la cualidad más definidora de la plenitud, expresábamos más arriba, es la plenitud, la cualidad más definidora del proyecto humano, como de cualquier proyecto, es, por contraste con la plenitud, su naturaleza mediacional. Y si al ser plena, también hemos podido añadir ser inefable, lo propio del proyecto es ser expresable y conceptualizable.

Es lógico que, entendido de la manera más ideal posible, todo proyecto humano tienda a la realización más plena del ser humano, ya sea individual o socialmente considerado, y para ello se inspire en la plenitud humana como máxima realización humana. Puede incluso tenerlo tan claro, que la plenitud se convierta en el criterio que conduzca y guíe el proyecto. Pero aún teniéndolo claro, ningún proyecto humano puede garantizar en forma directa la plenitud como calidad de vida. No es esa la naturaleza del proyecto humano. No es ese su fin. Como proyecto, con sus realizaciones y mediaciones, y pensando en la realización más ideal, su fin es llevar al ser humano lo más cerca posible de su plenitud, pero, como Moisés ante la tierra prometida, sin poder introducirle en ella.

Cómo hacer que los seres humanos alcancen la plenitud es algo que al mejor proyecto humano se le escapa. Es algo que escapa a todo ser humano individualmente considerado, con mucha más razón al proyecto que tiene que construir en tanto ser social. Lo más que puede hacer, y no es poco, es alumbrar y desarrollar una cultura de plenitud, en la que todo en ella apunte e incite a la plenitud; o mejor aún, construir el proyecto en función de ella, con todo lo que esto exige. Y ello facilitará en gran medida que en muchos más seres humanos se dé la plenitud como experiencia. Pero, dada la distancia existente entre cultura de plenitud y la plenitud misma, garantizar la plenitud no está en sus capacidades. Lo más que puede es facilitarla al máximo que, como decimos, no es poco, pero no crearla, no hacerla realidad.

Y es que el proyecto humano es por naturaleza mediacional y no puede trascender esta su naturaleza. Desde luego, no la puede trascender cuando se concibe, diseña y se desarrolla en función de la vida. Porque al actuar así, y tal es su razón de ser, desarrolla y profundiza también su ser mediacional. Pero incluso cuando se concibe y diseña en función de la plenitud. Tampoco aquí puede trascenderse. Y ello tanto cuando concepción, diseño y desarrollo del proyecto apuntan a la plenitud y quieren conducir a ella, como cuando inspirándose en la plenitud y nutriéndose en ella el proyecto busca y se plantea transformar las relaciones de los seres humanos en las relaciones más gratuitas y plenas posibles. Aun en esta función, el proyecto tiene que pensarse en forma mediacional¹. No puede renunciar a esta su naturaleza. Si lo hiciera caería en una contradicción de naturaleza y de función. Sólo siendo fiel a su función mediacional y ejerciendo ésta en función de la plenitud humana, dará lo mejor de sí mismo. Y lo mejor es saberse mediacional, no identificarse con la plenitud ni pretender hacerlo, y, reconocedor de la distancia insalvable que existe y tiene que existir, estar y ponerse al servicio de ella.

La plenitud puede hacer que todo lo funcional lo veamos y vivamos como pleno, por tanto también el proyecto humano en todas sus dimensiones². Pero ello no quita que lo funcional y el

¹ «no hay sociedad sin poesía –escribe Octavio Paz–, pero la sociedad no puede realizarse como poesía, nunca es poética» (*Los signos de rotación*. Epílogo a *El arco y la lira*, *Op. cit.*, p. 247)

² Con Marcel Légaut muy bien podríamos decir, y estaríamos en lo cierto, «si fuéramos más profundamente espirituales, percibiríamos esta llamada a crear en todas las circunstancias de la vida. Cualquier cosa que hiciéramos entonces sería creada por nosotros, y nos instalaría en un estado humano inalcanzable cuando nos movemos simplemente por reacciones instintivas o habituales.» (“Voy a hablaros un poco de mi libro todavía en gestación” (Les Granges, 1966), en *Cuadernos de la Diáspora* n.º. 17 (mayo-noviembre 2005), p. 21), pero sin que ello invalide lo que hemos expresado. Porque ello sería cierto en la dimensión de la plenitud, en la dimensión del proyecto, la creación vivida en aquélla habría que forzosamente traducirla en construcción.

proyecto es lo que es. Se trata de dimensiones y visiones que, aun dándose en la misma realidad, y mutuamente condicionándose en su existencia, son autónomas y como tales tienen que respetarse una a la otra, sin poder ni deber fagocitarse mutuamente.

Así como la cualidad de la plenitud es la gratuidad, la cualidad del proyecto es la mediación. La gratuidad es tan constitutiva de la plenitud que ésta no puede convertirse en objetivo o meta del proyecto. La plenitud no puede ofrecerle al proyecto los materiales con que éste se construye como proyecto, representaciones, objetivos, axiología, metas, mediaciones... Y lo mismo a la inversa: todo lo que releva del proyecto es tan mediacional, que tampoco el proyecto le puede ofrecer a la plenitud algo digno de la calidad de ésta. Entre ambos se da una distancia de ser, y ésta es insalvable.

El ser humano, si quiere ser humano y en la medida en que quiera serlo, está obligado a desarrollar ambas dimensiones de la manera entre sí más fecunda posible, pero cada una de acuerdo a su naturaleza, en otras palabras, respetando y manteniendo, si así se puede decir, su distancia y su diferencia. Porque es el reconocimiento de su distancia la única que da cuenta de ellas como dimensiones y la que va a hacer posible la "presencia" de una en otra y su mutua fecundación. La realidad como mediación, necesaria al ser humano en tanto viviente cultural que es, dará realidad siempre a la plenitud, y ésta como gratuidad hará posible que lo contingente y temporal, y que hay que vivirlo como tal, también sea vivible y experimentable como en sí es, esto es, como gratuito, infinito y eterno. Lo importante es evitar que, bajo efecto de una malentendida sobrevaloración de cualquier de las dos dimensiones, una fagocite a la otra. Porque entonces ambas desaparecen, y lo que en su lugar tendremos es una pseudoplenitud y pseudoproyecto, y con ello, una pseudorrealidad. Sólo la distancia garantiza la realidad y la posible presencia fecunda de una dimensión en la otra.

6. Plenitud y proyecto: relaciones entre ambas y aportes

Vista la naturaleza de lo que entendemos por plenitud y proyecto humano, la que a su vez fundamenta las relaciones llamadas a existir entre ambas y sus mutuos aportes, es el momento pues de formular, aunque sea de una manera aún muy básica, éstas, a la luz de las preguntas que nos hicimos en el puro comienzo.

Cada dimensión humana de las dos aquí retenidas, plenitud y proyecto, tiene su propia naturaleza, existen en función de ella y es, desarrollándose como tal, como se relacionan y se complementan. En otras palabras, cada una tiene su aporte directo que hacer a la realización del ser humano. La plenitud aporta la realización plena y total, la gratuidad; y el proyecto humano, la realización progresiva que el ser humano, tanto individual como socialmente, necesita desarrollar como animal viviente que es. Los dos aportes son humanamente necesarios. Sin plenitud no hay realización humana digna de este nombre, plena y total, aunque por otra parte haya “desarrollo” mediacional. Sin éste, no hay realización “animal” siquiera, mucho menos realización “humana”.

Ambas dimensiones son humanas, culturales, dinámicas. Sin ellas no hay realización humana posible. Existiendo conjuntamente, como de hecho en la raíz de la constitución del conocimiento humano existen, ambas son dimensiones cualitativas. Como cualitativas fundamentan la vida humana en términos de calidad, y, más aún, están llamadas a desarrollarse sinérgicamente, de manera que la calidad humana integral depende del desarrollo sinérgico de ambas.

Pero son de naturaleza diferente, como lo son también sus competencias y funciones. A tal punto que, siendo ambas necesarias a la calidad integral del ser humano y teniendo que actuar para ello sinérgicamente, no hay entre ellas una relación directa, sólo indirecta. Cada una tiene un aporte directo que hacer al desarrollo

del ser humano, cada una está en relación directa, pues, con la dimensión respectiva del ser humano, pero no tienen relación directa entre sí ni pueden darse un aporte directo entre sí, sólo en forma indirecta. ¿Qué significa esto y qué implicaciones tiene?

Si entre plenitud y proyecto humano no hay relación directa ni posibles aportes directos, cada una sí tiene que tener conciencia de la propia naturaleza de su ser, de la función que cumple en la realización integral del ser humano, y de todo aquello que la hace posible. La plenitud tiene que tener conciencia, cuando reflexiona sobre sí misma, aunque en ese momento hablando con rigor no sea propiamente hablando experiencia de plenitud, del valor e importancia humanos del proyecto. Desde luego, sin él, radicalmente hablando, imposible la dimensión y experiencia de plenitud. Pero no sólo imposibilidad sin más de existir, sino humana. Si no hay desarrollo de proyecto humano, si lo humano en este proyecto queda reducido a mínimos, es difícil concebir cómo puede emerger la plenitud. La posibilidad misma de ésta no queda radicalmente hablando anulada pero sí queda gravemente amenazada. Lo ideal es la relación, aunque indirecta, más sinérgica posible entre plenitud y proyecto. Ello lo hará la plenitud, consciente siempre del proyecto, volcada totalmente sobre él, como que no hay otra realidad en la que volcarse, inspirando, incitando y motivando a su realización humana más plena, aun dentro de su naturaleza mediacional. No es ya que su existir y hasta cierto punto su calidad en buena parte dependa del desarrollo cualitativo del proyecto humano, es que no hay otra realidad en la que pueda existir la plenitud. De ahí la importancia, e incluso la necesidad, de un desarrollo sinérgico. Aunque dada la autonomía de una dimensión con respecto a la otra, también hay que aceptar la posibilidad de los desarrollos respectivos de plenitud y proyecto aunque no se den las condiciones ideales para ello y hasta haya carencias serias en cuanto a éstas. Tales desarrollos ofrecerán graves carencias, pero no cabe duda de que se darán.

No está en cuestionamiento lo que sería el ideal: que plenitud y proyecto se aporten indirectamente al máximo. Pero ¿en qué proporción ciertas carencias en sus aportes mutuos serán tolerables? Eso solamente se verá en la práctica. ¿No ha sobrevivido en la práctica el ser humano y su proyecto con una práctica negación de la plenitud y, sobre todo, en el pasado, con una concepción creencial religiosa de la misma que la hizo tan difícil? ¿No se convirtieron las religiones, como dice Ken Wilber, en un “proyecto Atman”, que como tal nunca llevó al “Atman”?

Pensando en la calidad de ambos, plenitud y proyecto, lo que sí habría que evitar a toda costa es cometer lo que han sido dos errores frecuentes. El primero lo podríamos calificar de sobrevaloración del proyecto con respecto a la plenitud. El mismo tiene lugar cuando el proyecto humano, replegado y hasta cerrado sobre sí mismo, niega la plenitud, o, sublimado éste (sobre todo a nivel personal y cuando se lo concibe en marcos creenciales, ya sea de creencias religiosas (encarnación) o laicas (a estilo Nueva Era), identifica plenitud con una visión y experiencia complaciente de sí mismo. Porque en estos casos no hay plenitud y se resiente el proyecto humano, que, en el primer caso, cuando se niega la plenitud, el mismo proyecto puede llegar a ser antihumano. Es el error de todos los pragmatismos y de otras ideologías que en un principio tienen mejor rostro, como los liberalismos pasados y actuales.

El segundo error, al contrario, lo podríamos calificar de sobrevaloración de la plenitud con respecto al proyecto. Y el mismo tiene lugar cuando o bien se niega el valor e importancia del proyecto humano o, lo que es más frecuente, cuando se está convencido de encontrar en la plenitud, de naturaleza inefable, los principios operativos que deben guiar y conducir al proyecto humano. Brevemente, cuando se confunde o identifica plenitud con la realización de principios éticos. En este caso, al rebajarla, la plenitud en el fondo es negada, y el proyecto humano es inviable como se lo piensa,

porque los propios principios de que se parte lo son también, ya que no son de naturaleza operacional ni adecuados para conducir y guiar un proyecto. A este respecto la experiencia en que consiste la plenitud sólo es adecuada para inspirar, incitar y motivar. Es el error de todas las utopías ahistóricas, sean éstas religiosas o laicas.

Frente a estos dos errores más frecuentes se impone reivindicar en su diferencia las dos dimensiones, plenitud y proyecto, y cultivar cada una de acuerdo a su naturaleza respetando la relación indirecta que se da entre ellas. Sólo manteniendo la distancia que debe darse entre ellas, se puede asegurar también la presencia que está llamada a darse de una dimensión en la otra. Es una exigencia que se basa a su vez en la diferenciación que experimenta el conocimiento, gratuito y mediacional, en nuestras sociedades de conocimiento, en las que uno no puede anular al otro.

A esta exigencia de diferenciación se une otra, propia también ésta del nuevo conocimiento, y es que ambas, plenitud y proyecto, en las funciones de conocimiento que implican tienen que trabajar en base a postulados (Corbí). Tal es la exigencia del conocimiento actual, que no puede trabajar más en base a creencias, sean éstas religiosas o laicas. Porque sólo un trabajo en base a postulados, y no en base a creencias, es lo adecuadamente operacional para guiarnos en la construcción del proyecto humano y llevarnos hasta el dintel de la plenitud como experiencia.

Diferenciación y tener que trabajar en base a postulados están en muy estrecha relación, como lo podemos ver en el siguiente ejemplo. Es común escuchar decir a quienes argumentamos desde la plenitud en pro de la realización humana, que sólo desde la plenitud se puede garantizar un proyecto humano digno de este nombre o, más matizadamente, que sólo desde el desapego a todo proyecto propio y desde el amor incondicional, es que se puede amar incondicionalmente los proyectos de todos y a todos. Es cierto. Pero hay que

reparar en la concreción en la que nos introduce la naturaleza mediacional del proyecto.

Es cierto que sólo amando desinteresadamente, trascendiendo, pues, toda visión propia y todo proyecto humano personal, es como se pueda amar y se ama incondicionalmente a todos los hombres y mujeres y sus proyectos, por ejemplo a los pobres y su proyecto liberador. Más aún, es cierto que cuando se les ama así, se les está amando en lo que son, ahora y aquí, no por lo que serán en un futuro, sin miras de ningún cálculo. Y este amor es plenitud, así como lo que ama. Lo contrario, por muy sutilmente que ello ocurra, es ideología. Pero todo este amor no dispensa de que cuando hay que pensar en términos de proyecto humano, hay que pensar en términos de principios y valores, de racionalidad y de razonabilidad, de mediaciones, y a este nivel aquel amor no es directamente operativo, no resulta un postulado adecuado. Garantiza el amor incondicional más allá de toda coyuntura y conveniencia, convirtiéndose así en la única fuerza que se libera de la historia y crea realidades nuevas, pero por sí mismo no garantiza el éxito mediacional al que también hay que aspirar.

El hombre y mujer plenos pueden vivir y viven como plenitud lo que mirando a su naturaleza mediacional no lo es. Pero no pueden dispensarse de tener que acudir simultáneamente a lo no pleno, a lo mediacional, llámese ética, ciencia, análisis, interpretaciones, métodos y técnicas, y manejarlo de acuerdo a su naturaleza mediacional, cuando del proyecto humano se trata. Este se puede vivir como plenitud que es, pero en tanto proyecto, también hay que pensarlo, diseñarlo, realizarlo, vivirlo y valorarlo mediacional como es. Sin la plenitud imposible hacer proyectos humanos dignos de este nombre. Pero con la plenitud sola no se pueden construir los proyectos humanos que se necesitan.

Sólo amando incondicionalmente se puede amar incondicionalmente a todos, incluidos sus proyectos, es cierto, pero también, y a la

vez, hay que amarlos “condicionalmente”, como proyectos que son, proyectos en los que los seres humanos, además de seres portadores de plenitud, entran como constructores y ejecutores mediacionales de los mismos.

¿Es posible que lo deseable a nivel individual, plenitud y proyecto humano plenamente gratuito y realizador, lo sea también cuando se trata del proyecto de toda una sociedad?

Con las distinciones que hemos introducido, no es fácil dar una respuesta positiva, incluso si nos limitamos a la dimensión realizadora del proyecto individual. Por su propia naturaleza mediacional, no es posible radicalmente hablando, que todo proyecto humano sea plenamente gratuito y realizador. Se puede vivir así, porque por deficiente que sea, en tanto expresión de realidad es también expresión de plenitud. Y así es como viven toda realidad los hombres y mujeres plenos. Pero todo proyecto en cuanto tal es mediacional, no es pleno. Y en este nivel, así es como hay que vivirlo también. Luego ni siquiera a nivel individual ningún proyecto en cuanto proyecto puede ser la realización plena. Mucho menos a nivel social, donde por la objetivación misma que adquiere lo social, por las necesidades a las que debe atender, las funciones variadas que debe cumplir, y las series de mediaciones que se imponen, todo ello tiende a convertirse en la finalidad misma del proyecto de manera casi ajena a cualquier otra.

Lo deseable no es imposible, pero siempre que se mantenga dentro de sus límites, y teniendo en cuenta que la única relación posible y deseable entre plenitud y proyecto humano no es directa sino indirecta. Lo que es imposible es pensar y creer que todo lo que es pleno, por el hecho de serlo, es realizable en términos de proyecto. Siempre se tendrá que dar una traducción, y en la traducción se opera un cambio de naturalezas: lo que era no mediacional, porque era pleno y total, se ha de convertir en mediacional y operacional.

La relación entre plenitud y proyecto es indirecta pero indispensable. El mejor proyecto humano cerrado sobre sí mismo resulta muy carente, poco humano. Y en nuestro tipo de sociedad y de proyecto, sumamente riesgoso, por lo determinista y lo ciego del mismo. Pero del mismo modo una pretendida plenitud no enraizada como fuente creadora en un proyecto, no sólo sería carente y poco humana, sino que sería un autoengaño. La plenitud es la dimensión no visible presente en toda realidad. Sin ésta no existe. De ahí que como individuos y como sociedad haya que trabajar las dos dimensiones, plenitud y proyecto, de acuerdo a sus naturaleza respectivas, por tanto su relación, de manera que se interfecunden de la manera más humana posible y todos nosotros seres humanos nos realicemos de la manera más real y gratuitamente posible.

El aporte principal del proyecto humano a la plenitud es hacer que ésta sea real, tenga donde existir, suelo donde echar raíces, nutrirse, y así tener vigor, y el aporte de la plenitud al proyecto humano es hacer de éste lo más parecido y próximo a una creación continua y a una realización plena, más allá, pues, de todo criterio de utilidad y eficacia, siempre limitadas.

7. Apéndice. Plenitud y proyecto humano en la teología cristiana y en las ciencias humanas.

En el caso de las religiones teístas la teología ha sido la disciplina que históricamente ha tenido por objeto dar cuenta de la relación entre plenitud y proyecto humano. Y aún lo hace, dentro de los marcos religiosos confesionales que le han sido propios. En la actualidad, sustituyendo quizás a la teología, un comportamiento parecido puede observarse en ciertos casos por parte de las ciencias humanas. Limitándonos a la teología cristiana y ciencias humanas, muy rápidamente, y contrastando sus posiciones con lo que ha sido nuestro planteamiento, quisiéramos hacernos eco aquí de como es que teología y ciencias han procedido en ello.

La teología cristiana básicamente ha procedido de tres formas. La primera, concibiendo la plenitud, lo divino, dirá la teología, como una realidad totalmente diferente y aparte del resto de la realidad, cósmico-material y humana, y por tanto totalmente extrínseca a ella. Si lo humano recibe lo divino y puede resultar tal, es porque Dios interviene, salvando o redimiendo, en definitiva divinizando, pero actuando de una manera extrínseca. Esta manera de actuar se mantiene, incluso cuando Dios se hace hombre, se encarna y, vía encarnación, asume la historia.

La segunda pareciera la opuesta: lo divino como interior a lo humano, lo sobrenatural como emergiendo de lo natural. Pero todo ello siguiendo un plan, el plan establecido por Dios. Aparentemente no hay dos realidades, más bien no hay necesidad de un esquema salvador y redentor, pero la naturaleza de la relación sigue siendo extrínseca: el mundo y el ser humano es así, porque así Dios, un ser extrínseco a la realidad, lo quiso y lo previó.

La tercera es una síntesis de ambas, más moderna y actual, síntesis en la que se privilegian la dimensión encarnacional, humana e histórico-social de lo divino, obteniéndose así una visión más optimista y valórica del ser humano y de su proyecto histórico, más aún cuando éstos se asumen e interpretan en términos histórico-sociales, en términos de los pobres preferidos de Dios y de su proyecto histórico.

Aunque las tres concepciones son extrínsecistas, la primera lo es mucho más, al punto de separar tanto plenitud divina de proyecto humano que en el fondo niega a ambos. La plenitud verdadera queda para después de la muerte, para el más allá. El mensaje que presenta lo divino, o es moral o son verdades objeto de fe, divinas, no humanamente alcanzables. En la segunda y la tercera, plenitud y proyecto no son negados, al contrario, son historizados, y una fuerza divino-humana atraviesa transformadoramente mundo e historia.

Pero el origen de tal dinámica en el fondo no es el ser humano, es Dios; un Dios tan paternalista que a lo humano realizado con cierto nivel moral estableció darlo desde el principio un valor divino. Por ello en lo que es la tercera concepción, el mensaje divino es fundamentalmente histórico y social, directamente operativo, por decirlo así, para realizar el proyecto humano.

A estas tres concepciones teológicas de la relación entre plenitud y proyecto humano, habría que añadir la que hoy manejan las ciencias humanas, por tanto laica. Tal como éstas ven al ser humano, la plenitud del ser humano se ubica en la misma línea, solamente que al final, en la cúspide, de lo que ya conocemos como realidad humana. Así, si a los sustentadores de las diferentes posiciones teológicas los podemos considerar aplicadores “mecánicos” de un conocimiento del ser humano que ya creen tener, a los sustentadores de este tipo de antropología “científica” los podemos considerar “técnicos”, también igualmente seguros de conocer la dimensión que llamamos plenitud en el ser humano¹. Unos actúan deductivamente desde arriba, otros inductivamente desde abajo, pero todos extrínsecamente, como si de verdad conocieran eso que llamamos plenitud del ser humano y este conocimiento se pudiera aplicar directamente.

Éste es el doble error de la teología y de las ciencias humanas: creer que conocen lo que es la plenitud humana y creer que, aprehendida ésta, teológica o científicamente, poco importa, la misma se puede aplicar como máximo principio o criterio operativo al proyecto humano. No se dan cuenta de que, procediendo así, lo que hacen, como dice Marcel Légaut, es ideología. La plenitud no es una realidad objetiva que se pueda conocer, es una dimensión que hay que crear,

¹ Los términos “mecánicos” y “técnicos” y su aplicación, que hasta cierto punto se basan en el uso que en relación con esta temática hace de los mismos Marcel Légaut, nosotros los tomamos de Domingo Melero, en su *Introducción* a la obra Marcel Légaut y François Varillon, *Debate sobre la fe. Dos cristianos en camino*, Cuadernos de la Diáspora, Asociación Marcel Légaut, Madrid 2007, p. 9.

que es algo muy diferente, y sólo se conoce creándola y recreándola y mientras se la crea. De manera que nunca se la podrá conocer objetivamente y aplicar como verdad conductora del proyecto humano. Tal es el caso de una página como la de las Bienaventuranzas.

Ciencias y teología, pero sobre todo ésta, tienen que distinguir bien, para poder integrarlos, plenitud y proyecto humano. De lo contrario se malogran esfuerzos y propuestas muy generosos.

SESIÓN DE TRABAJO

Comienzan las jornadas con la presentación por parte de Amando Robles de su ponencia. Si se quiere analizar qué puede aportar la “plenitud” al proyecto humano, y viceversa, es fundamental delimitar bien los conceptos “plenitud” y “proyecto” –avisa Robles–. De la clara comprensión de ambos, se seguirá el análisis de la naturaleza de su peculiar relación.

Robles entiende por “plenitud” una realización plena y total, gratuita, fin en sí misma, no mediacional (no “medio para”), y por tanto, no dependiente del tiempo o del futuro: una realización plena aquí y ahora, sin sumisión a futuro alguno. El rasgo sobresaliente es “pleno”, lo más opuesto a medio para, a mediación. Y esa plenitud tiene carácter inefable; inefable porque no se deja conceptualizar, ya que no se deja apropiar, no es un objeto. Es una dimensión experiencial que no es fruto de una planificación ni de un proyecto. No se da sin un trabajo sobre sí mismo, pero no es resultado de esfuerzo alguno. Por contra el “proyecto humano” es expresable, realizable. Sería el conjunto de realizaciones progresivas y de mediaciones personales y sociales, que busca la realización más integral y total posible de todos los seres humanos.

La plenitud no es algo “aparte” de la realidad, pero tampoco una continuación de ésta. Es una dimensión, no algo diferente o aparte. Una dimensión que se da en la realidad misma, porque es esta misma realidad vista en toda su plenitud. Dos dimensiones que se relacionan, pero no entre sí. La relación entre ellas sólo puede ser indirecta, en el sentido que no se dará continuidad de una a la otra: la plenitud no será nunca resultado de un proyecto, ni a nivel individual ni a nivel social. El que los seres humanos alcancen “plenitud” no podrá ser resultado de un proyecto. Máxime, el proyecto puede llevar cerca de la plenitud pero no introducir a nadie en ella.

El proyecto puede desarrollar una cultura que incite a la plenitud, incluso puede construirse el proyecto en función de ella, lo que probablemente facilitará que la experiencia de plenitud se dé en un mayor número de seres humanos. Pero el proyecto no puede “crear” la plenitud, no puede hacerla realidad. Del mismo modo, la plenitud no puede ofrecerle al proyecto los materiales con que éste se construye como proyecto, representaciones, objetivos, mediaciones, etc. La cualidad de la plenitud es la gratuidad, como la cualidad del proyecto es la mediación (el servir para). El aporte de cada una es esencial e insustituible. La plenitud aporta la realización plena y total, la gratuidad; y el proyecto humano, la realización progresiva que el ser humano necesita desarrollar como viviente que es.

Robles insiste en que, así como hay que evitar el error de concebir el proyecto sobre una base de creencias ya sean religiosas o laicas (al estilo Nueva Era), sublimándolo, también hay que evitar el error de adjudicar a la plenitud una aportación directa con respecto al proyecto, ya sea minimizando la importancia del proyecto, ya sea pensando encontrar en la plenitud los principios operativos que deben guiar y conducir al proyecto humano. Recuerda las palabras de Popper: “el resultado de querer realizar el cielo en la tierra, es el infierno”.

*

Abre el turno de palabras Marià Corbí para situar la terminología utilizada por Amando Robles en esta ocasión, relacionándola con la que Corbí utiliza habitualmente y con la antropología que ambos comparten. La cualidad específica humana se funda en una experiencia de realidad de doble dimensión. Una es la dimensión relativa, la modelación de lo real, la que Robles denomina “proyecto” y Corbí “axiología primera”. La otra es la dimensión absoluta: una noticia mental y sensitiva de la “no modelación” de lo real, la “plenitud” de Robles o “axiología segunda” en la terminología de Corbí.

Ni la dimensión relativa vivida con el máximo compromiso (una radical opción por los pobres, por ejemplo) conduce por sí misma a la plenitud, ni de la plenitud puede deducirse cómo habría que construir el proyecto. Pero las dos han de convivir y cultivarse al máximo. Amando Robles afirma que pretender una continuidad entre una y otra, como si se tratara de una sola dimensión, sólo puede provocar un bloqueo y una actitud inadecuada tanto para una dimensión como para la otra. Sin el cultivo de ambas dimensiones no puede hablarse de dimensión humana profunda.

Marta Granés ve claras las reflexiones de Robles en cuanto a que otorgar una importancia máxima a la dimensión relativa dificulta la experiencia de la dimensión absoluta, pero no lo contrario. Pregunta en qué sentido, o cómo, podría obstaculizar al proyecto el hecho de vivir al máximo la dimensión absoluta. A lo que Robles responde que lo malo es que se fagociten la una a la otra por creer que desarrollando el ámbito “espiritual” ya es suficiente para un buen desarrollo del proyecto. O al contrario: imaginar que la experiencia espiritual pueda nacer de la creación del proyecto. Esa no es la manera de abordar ni una ni otra y lo que se tenderá es a fosilizar, a fijar formas, a perder la tan necesaria flexibilidad.

Interviene Corbí recogiendo la afirmación de la irreductibilidad de ambas dimensiones, aunque en su opinión sí pueden favorecerse una a la otra, aunque sea de forma indirecta. Las tres claves del cultivo de la dimensión absoluta (interés, distanciamiento y silencio, “IDS” -en la terminología con la que ya está familiarizada el grupo de trabajo-) generan una mejor comprensión de la realidad, lo cual facilitará el trabajo a nivel del proyecto. Ambos (Corbí y Robles) están de acuerdo en que nada te libra de poner toda la carne en el asador a la hora de desarrollar el proyecto. La experiencia absoluta no te exime de ello. Incluso habría que poner en duda la verdad de la experiencia si la consecuencia fuera el desinterés por la construcción de la realidad (y los medios para ello: el proyecto).

El turno de palabra pasa a José M^a Lozano que cuestiona la terminología utilizada por Robles. ¿Por qué añadir nuevos términos? ¿Por qué llamarle plenitud? “Plenitud” le sugiere la imagen de “lleno de algo”. Pero ¿quién estaría lleno de qué? En lugar de suscitarle la idea de “accomplissement” a la que se refiere Robles, le parece que puede llevar a confundir la realización humana plena con una magna proyección o fantasía egoica. Dicho esto, plantea que con sólo afirmar la independencia de cada dimensión todavía no se ha afrontado la dificultad esencial: la de cómo manejarse –desde el interés por la dimensión absoluta– en las situaciones de violencia y conflicto por las que inevitablemente pasa toda construcción de proyecto.

Pone el ejemplo del texto fundante de la Teología de la Liberación (“he escuchado el clamor de mi pueblo, me he fijado en sus sufrimientos...” Ex. 3,7): una invitación a la construcción de lo social desde estas premisas. Y como toda construcción de lo social, será inevitable entrar de lleno en la dinámica del poder, la de vencedores y vencidos, una dinámica de conflicto y violencia. Cada dimensión tiene su propia legalidad, de acuerdo, pero ¿cómo se maneja uno en las coordenadas del poder (y la violencia implícita), desde el compromiso por la experiencia absoluta? Se suele echar mano del ejemplo paradigmático del Bhagavad Gîta, con Arjuna, el

guerrero que ha de librar la batalla sin buscar nada en provecho propio; pero ahondemos en el significado de todo ello desde nuestras realidades de hoy. Ese es un núcleo esencial del tema abordado en estas jornadas y al que habría que hacer frente. Quizás la respuesta haya que buscarla en aquella parábola evangélica en la que unos labradores, trabajando jornadas muy distintas, acaban por cobrar el mismo salario. Desde la perspectiva de la construcción del proyecto la situación parecería claramente injusta. Lozano sugiere que quizás la lección haya que buscarla en esa injusticia. ¿No nos estará enseñando algo sobre el compromiso (y el orden justo) del ámbito de la axiología segunda? ¿No estará diciendo que es algo de otro orden? En síntesis, habría que afrontar todo eso.

Robles comienza respondiendo a la cuestión terminológica explicando que en América Latina es muy frecuente el uso de la expresión “proyecto humano” para referirse a un amplio abanico de realizaciones, y que su pretensión era distinguir muy claramente entre ambas dimensiones y lo peculiar de la realización humana en cada una de ellas, para poder así trabajar sobre unos fundamentos definidos. Por otra parte, quizás no sea del todo acertado el término “plenitud” –dice–, pero “calidad humana” es un término demasiado abstracto para oídos latinoamericanos. De ahí que se comente la dificultad de definir y dejar establecido un vocabulario compartido – como alguien en la mesa sugería– pues ya los términos reflejan las distintas sensibilidades. ¿Un pacto “universal” terminológico? Cuando se trata de ciencias sociales en la unificación se perdería riqueza; no es necesario, sería mayor la pérdida que la ganancia.

En cuanto al tema de la violencia implícita en la construcción de proyectos, Robles está convencido de que la construcción de lo social lleva consigo un alto grado de coerción. Por ello no ve clara la posibilidad de relación directa positiva, a nivel social. Indirectamente y a nivel del individuo, sí: la apertura interior personal a la dimensión absoluta, modifica la actitud de quien va a desarrollar el proyecto. Pero para nada le da las herramientas para hacerlo. Esas

las habrá de buscar en la dimensión relativa, mediacional. A ese nivel individual tampoco podrá valorarse el grado de compromiso por el hecho de optar por unas formas u otras. Se trata del “cómo”, de la actitud interior. Ante el drama de la guerra, un Matisse -con mujer e hija detenidas por la Gestapo- no deja de pintar, y no deja de pintar unos cuadros sin aparente relación con el conflicto, mientras que Picasso lleva a cabo el Guernica. ¿Alguien se atrevería a medir el grado de compromiso de uno y otro?

Interviene Corbí puntualizando que los proyectos que se generen a partir de determinados postulados no tienen porqué ser impositivos. No estaríamos ya ante unos proyectos fundamentados en creencias con pretensión de ser aplicados al todo social, como antaño. El establecimiento de proyectos, hoy, no tendría porqué fundarse sobre la coerción. Por otra parte, la propuesta de los maestros, propia del ámbito de la sutilidad, era y es una oferta para el conjunto de la sociedad, no para unos pocos. Si resulta que la sociedad promueve la “dureza de oído” serán pocos los que puedan oír la sutilidad, pero no porque los maestros pretendan acceder a unos pocos.

Ante esta intervención de Corbí, Robles vuelve a insistir en la necesidad de delimitar: la cuestión de Lozano sobre el poder y la violencia se refiere a la construcción de proyectos, se refiere a la dimensión relativa y a sus factores sociales. La enseñanza de los maestros, aún dirigiéndose al conjunto social, apunta a la realización de la dimensión absoluta. Será una oferta para todos, pero que se asume individualmente. Nunca por imposición. Ni por imposición podría construirse un proyecto mediacional que garantizara la plenitud. Es cierto que la experiencia de plenitud es experiencia de desnudez de toda visión propia, de todo proyecto humano personal, es amor sin condiciones. Pero ese amor no dispensa de que, cuando hay que desarrollar el proyecto humano, deba hacerse en términos de valores, de racionalidad y razonabilidad, en términos de mediaciones, de recursos y saberes especializados.

Se ha agotado el tiempo y sólo pueden recogerse algunas breves intervenciones finales de aquellos que habían pedido la palabra, temas que quedan sobre la mesa. Guy Giménez apunta que quizás el término “dimensión” no ayude mucho pues sugiere separación, separación entre dos dimensiones, cuando sería más propio pensar en dos caras de una misma moneda permanentemente interactuando. Es esa interacción indirecta pero hermanente, pues no hay dos, la que habría que trabajar. Añade también en que no habría que demonizar la violencia “per se”. La naturaleza es violenta, es violento el mar, la violencia forma parte de todos los mecanismos de supervivencia... Es la violencia desde el ego la que debe preocuparnos; no es la violencia, sino el ego, la violencia generada por el ego...

La violencia está ahí –añadirá Halil Bárcena– y no puede dejar de pensarse. Ver cómo canalizarla. Qué significará canalizar, qué violencia queda en la absoluta desegocentración... Es interesante ver la aportación de los maestros desde esa perspectiva. La última palabra la tiene Juan Manuel Fajardo: a nivel de actitudes individuales probablemente no costaría ver cómo concretar; la cuestión permanece muy viva cuando se quiere pasar de lo individual a lo social. “¡Ahí está el reto!” –concluye Robles–.

¿CÓMO HABLAN DE ESPIRITUALIDAD LOS ACADÉMICOS DEL MANAGEMENT?

Queralt Prat

Es interesante comprender las justificaciones y razonamientos que los académicos del management hacen respecto a la espiritualidad en la empresa. No hace mucho tiempo, la espiritualidad y el management eran vistos como términos incompatibles, para algunos esta oposición se mantiene. Se basa en la contraposición espíritu – materia y en la creencia que los individuos espirituales no se preocupan de ganar dinero e incluso están en contra de la búsqueda de enriquecimiento personal.

A continuación intentaremos mostrar como se justifica la necesidad de espiritualidad en la empresa. Para ello hemos seleccionado los académicos más citados en management según la ISI WEB OF KNOWLEDGE. La búsqueda se ha realizado utilizando el término spirituality y manualmente seleccionando aquellos artículos que tratan del mundo de la empresa.

Los académicos del management empezaron a investigar el tema de la espiritualidad en el management a mediados de los años noventa¹. Este interés fue impulsado por la Academia del Manage-

¹ Neal, J., & Biberman, J. 2003. Introduction: The leading edge in research on spirituality and organizations. *Journal of Organizational Change Management*, 16(4): 363.

ment¹ que en el año 1999 creó el grupo de interés en management, espiritualidad y religión. Actualmente hay aproximadamente 700 miembros. También han aparecido en revistas del management muchas publicaciones especiales destinadas a este tema, por ejemplo dos publicaciones especiales en el Journal of Organizational Change Management (1999), y una en la publicación the Leadership Quarterly (2005).

Las justificaciones por este interés del management en la espiritualidad se presentan en tres bloques. Justificaciones debido a cambios que ha sufrido el país, Estados Unidos. Justificaciones debido a los cambios sufridos a nivel empresa y las justificaciones debido a las necesidades de los trabajadores.

A nivel país:

Los académicos hablan de un cambio global fundamental a nivel de valores:

- En el año 2000, Ray & Anderson² publicaron su libro sobre los “Cultural Creatives” Creativos Culturales, donde reportaron la emergencia de un nuevo grupo de personas de aproximadamente 50 millones de Americanos que no seguían los valores establecidos y aceptados hasta entonces. Según ellos, este grupo iba creciendo año tras año. Hoy en día los autores afirman que el grupo de Creativos Culturales alcanza el 25% de la población en los Estados Unidos y en Europa. Los Creativos Culturales se preocupan profundamente sobre ecología y la salvación del planeta, sobre la justicia social, sobre la actualización de sí

¹ La academia del management es una institución formada por académicos dedicada a crear y diseminar conocimiento sobre el management. Fue fundada en 1936, y actualmente es la asociación más antigua y con más número de asociados en el mundo del management. Actualmente tiene 18822 miembros de más de 109 países.

² Ray, P. H., & Anderson, S. R. 2000. *The Cultural Creatives*: Harmony Books New York.

mismo según la concepción de Maslow, la espiritualidad y la expresión de si mismos. Sorprendentemente son socialmente responsables y también dirigidos al interior; son activistas, voluntarios y contribuyen a las buenas causas más a menudo que otros Americanos.”¹. Estos valores contrastan con aquellos que se adhieren al materialismo financiero, codicia, competición, éxito, orgullo, y al poder².

- La aproximación a la muerte de los Baby Boomers, que son un elevado porcentaje de la población en los Estados Unidos también ha sido dado como hipótesis afectando al cambio de valores³.
- También en los Estados Unidos, ha habido un creciente interés por Filosofías orientales, como las del Budismo y Confucionismo⁴ que pueden haber afectado el cambio de valores. Estas filosofías no son religiones teístas.

Otros autores afirman que este repentino interés en la espiritualidad puede ser temporal, que puede ser debido a una reacción efímera a la competencia global económica sujeta a continuas turbulencias⁵.

A Nivel Empresa:

La rotura de la relación empleados/empleador debido a la creciente inseguridad en el trabajo, despidos y reestructuraciones ha

¹ Ray, P. H., & Anderson, S. R. 2000. *The Cultural Creatives*: Harmony Books New York.

² Ashar, H., & Lane-Maher, M. 2004. Success and Spirituality in the New Business Paradigm. *Journal of Management Inquiry*, 13(3): 249.

⁴ Ashmos, D., P. , & Duchon, D. 2000. Spirituality at work: A conceptualization and measure. *Journal of Management Inquiry*, 9(2): 134.

⁵ Calas, M., & Smircich, L. 2003. Introduction: Spirituality, Management and Organization. *Organization*, 10(2): 327.

resultado en los trabajadores un proceso alienante¹. Los empleados han perdido interés por el trabajo que no tiene sentido ni propósito. Los trabajadores están desmoralizados y su contribución a los resultados de la empresa no son tan importantes como pudieran ser².

Al mismo tiempo no son sólo los trabajadores quienes se sienten insatisfechos³, sino también los líderes empresariales quienes están sujetos a la dura competencia y las demandas de resultados a corto plazo. Estas presiones también impactan a los trabajadores⁴, a quienes se les requiere más tiempo en el trabajo, más creatividad y motivación, pero al mismo tiempo hay un incremento en el absentismo, menos compromiso con la organización y menos implicación en el trabajo⁵. También hay un incremento de comportamientos no éticos⁶ y es una constatación actual que las aproximaciones éticas o a través del desarrollo de valores no son suficientes para proveer de motivación moral ni a los líderes ni a los trabajadores⁷. De igual manera se afirma que las virtudes y los valores no son suficientes para manejar correctamente las situaciones complejas que

¹ Jurkiewicz, C. L., & Giacalone, R. A. 2004. A Values Framework for Measuring the Impact of Workplace Spirituality on Organizational Performance. *Journal of Business Ethics*, 49(2): 129-142.

² Mitroff, I. I., & Denton, E. A. 1999. A Study of Spirituality in the Workplace. (cover story). *Sloan Management Review*, 40(4): 83-92.

³ Pava, M., L. 2003. Searching for Spirituality in All the Wrong Places. *Journal of Business Ethics*, 48(4): 393.

⁴ Delbecq, A., L. 2000. Spirituality for business leadership: Reporting on a pilot course for MBAs and CEOs. *Journal of Management* Jurkiewicz, C. L., & Giacalone, R. A. 2004. A Values Framework for Measuring the Impact of Workplace Spirituality on Organizational Performance. *Journal of Business Ethics*, 49(2): 129-142. *ent Inquiry*, 9(2): 117.

⁵ Milliman, J., Czaplewski, A., J. , & Ferguson, J. 2003. Workplace Spirituality and Employee Work Attitudes: An Exploratory Empirical Assessment. *Journal of Organizational Change Management*, 16(4): 426.

⁶ Giacalone, R. A., & Jurkiewicz, C. L. 2003. Right from Wrong: The Influence of Spirituality on Perceptions of Unethical Business Activities. *Journal of Business Ethics*, 46(1): 85-97.

⁷ Jackson, K. T. 1999. Spirituality as a Foundation for Freedom and Creative Imagination in International Business Ethics. *Journal of Business Ethics*, 19(1): 61-70.

existen en el trabajo¹.

Los líderes empresariales admiten que lo único que es constante es el cambio, y que necesitan un marco para ayudarles a explorarse a si mismo y su efectividad como ejecutivos². La espiritualidad ha sido vinculada a la cualidad de liderazgo³, además la investigación indica que los líderes con prácticas espirituales son más efectivos⁴. Algunas de las cualidades asociadas a esta más elevada efectividad son la calma y el discernimiento⁵.

También, las empresas se han dado cuenta que las cualidades más importantes como el compromiso, la responsabilidad, la creatividad y la energía no pueden ser manipuladas ni fabricadas, sino que sólo pueden ser estimuladas a través del cultivo del espíritu humano⁶.

También, se ha afirmado que en el ambiente tecnológico, la reingeniería y la reestructuración no proveen a la empresa de ventaja competitiva, ya que todos los competidores hacen lo mismo. Son las personas quienes hacen la diferencia⁷. También de manera similar se ha afirmado que sólo enfocándose en la cualidad de las relaciones interpersonales puede una empresa estar sana⁸. Y que son las cualidades de compromiso, responsabilidad, creatividad y energía de sus

¹ Mitroff, I. I., & Denton, E. A. 1999. A Study of Spirituality in the Workplace. (cover story). *Sloan Management Review*, 40(4): 83-92.

² Miller, B. 2000. Spirituality for Business Leadership. *Journal of Management Inquiry*, 9(2): 132.

³ Forray, J. M., & Stork, D. 2002. All for One: A Parable of Spirituality and Organization. *Organization*, 9(3): 497.

⁴ Kernochan, R. A., McCormick, D. W., & White, J. A. 2007. Spirituality and the Management Teacher. *Journal of Management Inquiry*, 16(1).

⁵ Delbecq, A., L. 2000. Spirituality for business leadership: Reporting on a pilot course for MBAs and CEOs. *Journal of Management Inquiry*, 9(2): 117.

⁶ Ashar, H., & Lane-Maher, M. 2004. Success and Spirituality in the New Business Paradigm. *Journal of Management Inquiry*, 13(3): 249.

⁷ Burack, E. H. 1999. Spirituality in the workplace. *Journal of Organizational Change Management*, 12(4): 280.

⁸ King, S., & Nicol, D., M. 1999. Organizational enhancement through recognition of individual spirituality Reflections of Jaques and Jung. *Journal of Organizational Change Management*, 12(3): 234.

empleados que determinan el éxito de una empresa¹.

Así se ha afirmado que está en las manos de la empresa crear el ambiente apropiado para que la espiritualidad prospere. Estas empresas son vistas como estimuladoras de la salud y desarrollo humanos² y se enfocan en valores como la cooperación, la calidad y el cuidado y cultivo de las relaciones³. También se advierte⁴ que las modas del management no consiguen nada duradero y tratar seriamente el alma humana es la única respuesta. Además, el alma es uno de los aspectos más significantes del ser humano y dirigir sin espíritu no tiene ningún sentido⁵.

También hay algunos académicos que afirman que la espiritualidad puede ser una fuente de división en el trabajo⁶, y es por esta razón que se aboga por una separación completa entre espiritualidad y religión⁷. Se arguye que la espiritualidad no puede crear división. La espiritualidad se plantea como una religión universal⁸.

Finalmente, los académicos afirman que la espiritualidad es

¹ Ashar, H., & Lane-Maher, M. 2004. Success and Spirituality in the New Business Paradigm. *Journal of Management Inquiry*, 13(3): 249.

² Mitroff, I. I., & Denton, E. A. 1999. A Study of Spirituality in the Workplace. (cover story). *Sloan Management Review*, 40(4): 83-92.

³ Ashar, H., & Lane-Maher, M. 2004. Success and Spirituality in the New Business Paradigm. *Journal of Management Inquiry*, 13(3): 249.

⁴ Mitroff, I. I. 2003. Do not promote religion under the guise of spirituality. *Organization*, 10(2): 375.

⁵ Dean, K. L. 2004. Systems Thinking's Challenge to Research in Spirituality and Religion at Work: An Interview with Ian Mitroff. *Journal of Organizational Change Management*, 17(1): 11-25.

⁶ Cavanagh, G. F., & Bandsuch, M. R. 2002. Virtue as a Benchmark for Spirituality in Business. *Journal of Business Ethics*, 38(1/2): 109-117.

⁷ Mitroff, I. I. 2003. Do not promote religion under the guise of spirituality. *Organization*, 10(2): 375.

⁸ Mitroff, I. I. 2003. Do not promote religion under the guise of spirituality. *Organization*, 10(2): 375.

necesaria para producir una alta calidad de productos y servicios¹ y conseguir altos resultados económicos².

A Nivel Individual:

En el trabajo: El trabajador se siente desmoralizado, sujeto a que abusen de él y a inequidades en los salarios. Esta desmotivación se ve claramente en el incremento del absentismo, y problemas relacionados con la salud. Los trabajadores no se sienten integrados y piensan que su trabajo no tiene ningún sentido ni propósito. Al mismo tiempo dependen de su lugar de trabajo para las vinculaciones a otras personas y también para su identidad social³. Las personas pasando más tiempo en el trabajo desean unir sus valores personales y profesionales y conseguir su realización personal a través del trabajo. Así, tener una carrera no es suficiente, una vocación es lo que los individuos están buscando. Un trabajo con propósito y significado, donde ellos sientan que están contribuyendo

¹ Milliman, J., Ferguson, J., Trickett, D., & Condemni, B. 1999. Spirit and Community at Southwest Airlines: An Investigation of a Spiritual Values-Based Model. *Journal of Organizational Change Management*, 12(3): 221.

² Benefiel, M. 2003. Irreconcilable Foes? The Discourse of Spirituality and the Discourse of Organizational Science. *Organization*, 10(2): 383, Cavanagh, G. F., & Bandsuch, M. R. 2002. Virtue as a Benchmark for Spirituality in Business. *Journal of Business Ethics*, 38(1/2): 109-117, Jurkiewicz, C. L., & Giacalone, R. A. 2004. A Values Framework for Measuring the Impact of Workplace Spirituality on Organizational Performance. *Journal of Business Ethics*, 49(2): 129-142, Milliman, J., Czaplewski, A., J., & Ferguson, J. 2003. Workplace Spirituality and Employee Work Attitudes: An Exploratory Empirical Assessment. *Journal of Organizational Change Management*, 16(4): 426, Mitroff, I. I. 2003. Do not promote religion under the guise of spirituality. *Organization*, 10(2): 375, Mitroff, I. I., & Denton, E. A. 1999. A Study of Spirituality in the Workplace. (cover story). *Sloan Management Review*, 40(4): 83-92.

³ Jurkiewicz, C. L., & Giacalone, R. A. 2004. A Values Framework for Measuring the Impact of Workplace Spirituality on Organizational Performance. *Journal of Business Ethics*, 49(2): 129-142.

positivamente al mundo¹. Pero no sólo esto, la espiritualidad ha sido vinculada al incremento del bienestar y salud física y mental del individuo² y a una reducción del estrés³.

También la espiritualidad ha sido vinculada a la posibilidad de la propia autogestión del trabajador⁴, y a un incremento de las conexiones en los equipos de trabajo⁵. También se afirma que a través de la espiritualidad el individuo puede sentirse integrado y ser capaz de mostrar sus emociones y sentimientos, pudiendo realizar su trabajo con mayor motivación, creatividad e inteligencia⁶.

En la sociedad: Ha aumentado la necesidad de la espiritualidad debido a que los sistemas tradicionales de soporte como las

¹ Calas, M., & Smircich, L. 2003. Introduction: Spirituality, Management and Organization. *Organization*, 10(2): 327, Dent, E. B., Higgins, M. E., & Wharff, D., M. 2005. Spirituality and Leadership: An Empirical Review of Definitions, Distinctions, and Embedded Assumptions. *Leadership Quarterly*, 16(5): 625, Hart, D. W., & Brady, F. N. 2005. Spirituality and Archetype in Organizational Life. *Business Ethics Quarterly*, 15(3): 409-428, Jurkiewicz, C. L., & Giacalone, R. A. 2004. A Values Framework for Measuring the Impact of Workplace Spirituality on Organizational Performance. *Journal of Business Ethics*, 49(2): 129-142, Mitroff, I. I. 2003. Do not promote religion under the guise of spirituality. *Organization*, 10(2): 375, Mitroff, I. I., & Denton, E. A. 1999. A Study of Spirituality in the Workplace. (cover story). *Sloan Management Review*, 40(4): 83-92, Tischler, L. 1999. The Growing Interest in Spirituality in Business. *Journal of Organizational Change Management*, 12(4): 273-279.

² Jurkiewicz, C. L., & Giacalone, R. A. 2004. A Values Framework for Measuring the Impact of Workplace Spirituality on Organizational Performance. *Journal of Business Ethics*, 49(2): 129-142, Mitroff, I. I., & Denton, E. A. 1999. A Study of Spirituality in the Workplace. (cover story). *Sloan Management Review*, 40(4): 83-92.

³ Cavanagh, G. F., & Bandsuch, M. R. 2002. Virtue as a Benchmark for Spirituality in Business. *Journal of Business Ethics*, 38(1/2): 109-117.

⁴ Forray, J. M., & Stork, D. 2002. All for One: A Parable of Spirituality and Organization. *Organization*, 9(3): 497.

⁵ Hart, D. W., & Brady, F. N. 2005. Spirituality and Archetype in Organizational Life. *Business Ethics Quarterly*, 15(3): 409-428.

⁶ Ashar, H., & Lane-Maher, M. 2004. Success and Spirituality in the New Business Paradigm. *Journal of Management Inquiry*, 13(3): 249, Cavanagh, G. F., & Bandsuch, M. R. 2002. Virtue as a Benchmark for Spirituality in Business. *Journal of Business Ethics*, 38(1/2): 109-117, Mitroff, I. I. 2003. Do not promote religion under the guise of spirituality. *Organization*, 10(2): 375.

familias extendidas, los lugares de oración, los vecinos han ido disminuyendo en importancia para el individuo, quien pasa más de su tiempo en el trabajo¹.

Asuntos a Considerar:

- Parece existir un cambio de orientación en los individuos que empuja a la sociedad hacia la espiritualidad. Es interesante que este empuje no es hacia las religiones. Los individuos están buscando maneras de cultivar esta dimensión fuera de la religión.
- El hecho que el Budismo y el Confucianismo se mencionen es interesante, porque no son propiamente religiones, por lo menos son no teístas.
- La espiritualidad es percibida como una cura a todos los problemas. De hecho los académicos muestran que el premio es grande y vale la pena intentar conseguirlo. Sin embargo, en este momento existe una brecha entre la situación actual y la deseada. Este vacío sólo se puede salvar desarrollando como se puede cultivar y potenciar la espiritualidad tanto dentro como fuera del lugar de trabajo.
- Cuando hablamos sobre espiritualidad no sabemos a que nos estamos refiriendo. Esto no pasa con el término religión, sabemos que significa tener ciertas creencias y practicar ciertos ritos. Percibimos que la religión puede ser una opción de vida que en nuestra economía basada en el conocimiento está caducada. Sin embargo, el término espiritualidad ¿qué significa? ¿necesitamos creer en algo? ¿pertenecemos a un grupo? ¿cómo lo practicamos? ¿se practica?

¹ Dent, E. B., Higgins, M. E., & Wharff, D., M. 2005. Spirituality and Leadership: An Empirical Review of Definitions, Distinctions, and Embedded Assumptions. *Leadership Quarterly*, 16(5): 625, Jurkiewicz, C. L., & Giacalone, R. A. 2004. A Values Framework for Measuring the Impact of Workplace Spirituality on Organizational Performance. *Journal of Business Ethics*, 49(2): 129-142.

¿cómo se desarrolla? Hay muchos grupos que podríamos llamar New Age que intentan rellenar el vacío dejado por las religiones sin proveer de conocimiento espiritual figuroso. Creo que la noción que los académicos presentan de espiritualidad es ambigua, por un lado quieren separarse de los términos religiosos, por otro entienden la falta de rigor y seriedad de los movimientos New Age. Pero cuando tratan el tema espiritualidad, debido a esta ambigüedad que hemos mencionado, se deslizan hacia términos relacionados con la religión.

- Algunos autores como Mitroff¹ hablan de las humillaciones a las que los trabajadores están sometidos cada día. Como destroza sus almas y como las emociones y los sentimientos no tienen cabida en la empresa. Argumenta que sólo la razón es importante. Mitroff afirma que el individuo está roto en partes y que no puede desarrollar su trabajo como un individuo integrado. El autor sugiere que las empresas tienen que incluir las emociones y los sentimientos como una manera de ayudar a la integración del trabajador. En este punto volvemos a tratar el tema recurrente de la ambigüedad del término espiritualidad. Algunos autores como Mitroff implícitamente afirman que la espiritualidad tiene que ver con la integración emocional de los trabajadores. Sin duda la espiritualidad tiene como uno de los efectos esta consecución pero no es esto. En este contexto se tratan las emociones y sentimientos como cualidades “blandas” conjuntamente con el término espiritualidad y la razón como cualidad “dura”, y por ello muchas veces la razón se deja de lado.

¹ Mitroff, I. I. 2003. Do not promote religion under the guise of spirituality. *Organization*, 10(2): 375.

- También Pava¹ afirma que la espiritualidad es una fuente de respuestas más allá de lo que la razón puede conseguir. Afirma que en un mundo de permanente cambio, donde nuestro conocimiento es imperfecto, la racionalidad no puede funcionar, de hecho las reglas de toma de decisiones se convierten en irracionales. Otra vez la ambigüedad del término espiritualidad se nos presenta bajo otro prisma, espiritualidad no es dejar la razón de lado para “ir más allá de la razón”, sino más bien situarse en una situación diferente de percepción de la realidad y conjuntamente con la razón tomar las decisiones adecuadas. Así, la espiritualidad no está separada del conocimiento, de la razón, sino que es parte intrínseca del ser humano, por ello podemos afirmar que la espiritualidad es conocimiento y emoción.

A modo de conclusión, los académicos del management creen interesante investigar la espiritualidad en la empresa tal como han justificado en sus escritos. Piensan que la espiritualidad puede ayudarnos a salir de la precaria situación en la que se encuentra el mundo, las empresas y los individuos. El estado final deseado puede ser visto para muchos como una utopía, pero es una indicación de hacia donde deben dirigirse nuestros esfuerzos. Focalizarse en estrechar la brecha que existe entre la situación actual y el estado deseado sólo puede hacerse desarrollando maneras de cultivar la espiritualidad tanto dentro como fuera del mundo de la empresa.

Referencias

Ashar, H., & Lane-Maher, M. 2004. Success and Spirituality in the New Business Paradigm. *Journal of Management Inquiry*, 13(3): 249.

¹ Pava, M., L. 2007. Spirituality In (and Out) of the Classroom: A Pragmatic Approach. *Journal of Business Ethics*, 73(3): 287.

- Ashmos, D., P. , & Duchon, D. 2000. Spirituality at work: A conceptualization and measure. *Journal of Management Inquiry*, 9(2): 134.
- Benefiel, M. 2003. Irreconcilable Foes? The Discourse of Spirituality and the Discourse of Organizational Science. *Organization*, 10(2): 383.
- Burack, E. H. 1999. Spirituality in the workplace. *Journal of Organizational Change Management*, 12(4): 280.
- Calas, M., & Smircich, L. 2003. Introduction: Spirituality, Management and Organization. *Organization*, 10(2): 327.
- Cavanagh, G. F., & Bandsuch, M. R. 2002. Virtue as a Benchmark for Spirituality in Business. *Journal of Business Ethics*, 38(1/2): 109-117.
- Dean, K. L. 2004. Systems Thinking's Challenge to Research in Spirituality and Religion at Work: An Interview with Ian Mitroff. *Journal of Organizational Change Management*, 17(1): 11-25.
- Delbecq, A., L. 2000. Spirituality for business leadership: Reporting on a pilot course for MBAs and CEOs. *Journal of Management Inquiry*, 9(2): 117.
- Dent, E. B., Higgins, M. E., & Wharff, D., M. 2005. Spirituality and Leadership: An Empirical Review of Definitions, Distinctions, and Embedded Assumptions. *Leadership Quarterly*, 16(5): 625.
- Forray, J. M., & Stork, D. 2002. All for One: A Parable of Spirituality and Organization. *Organization*, 9(3): 497.
- Giacalone, R. A., & Jurkiewicz, C. L. 2003. Right from Wrong: The Influence of Spirituality on Perceptions of Unethical Business Activities. *Journal of Business Ethics*, 46(1): 85-97.
- Hart, D. W., & Brady, F. N. 2005. Spirituality and Archetype in Organizational Life. *Business Ethics Quarterly*, 15(3): 409-428.
- Jackson, K. T. 1999. Spirituality as a Foundation for Freedom and Creative Imagination in International Business Ethics. *Journal of Business Ethics*, 19(1): 61-70.

- Jurkiewicz, C. L., & Giacalone, R. A. 2004. A Values Framework for Measuring the Impact of Workplace Spirituality on Organizational Performance. *Journal of Business Ethics*, 49(2): 129-142.
- Kernochan, R. A., McCormick, D. W., & White, J. A. 2007. Spirituality and the Management Teacher. *Journal of Management Inquiry*, 16(1).
- King, S., & Nicol, D., M. 1999. Organizational enhancement through recognition of individual spirituality Reflections of Jaques and Jung. *Journal of Organizational Change Management*, 12(3): 234.
- Miller, B. 2000. Spirituality for Business Leadership. *Journal of Management Inquiry*, 9(2): 132.
- Milliman, J., Czaplewski, A., J. , & Ferguson, J. 2003. Workplace Spirituality and Employee Work Attitudes: An Exploratory Empirical Assessment. *Journal of Organizational Change Management*, 16(4): 426.
- Milliman, J., Ferguson, J., Trickett, D., & Condemni, B. 1999. Spirit and Community at Southwest Airlines: An Investigation of a Spiritual Values-Based Model. *Journal of Organizational Change Management*, 12(3): 221.
- Mitroff, I. I. 2003. Do not promote religion under the guise of spirituality. *Organization*, 10(2): 375.
- Mitroff, I. I., & Denton, E. A. 1999. A Study of Spirituality in the Workplace. (cover story). *Sloan Management Review*, 40(4): 83-92.
- Neal, J., & Biberman, J. 2003. Introduction: The leading edge in research on spirituality and organizations. *Journal of Organizational Change Management*, 16(4): 363.
- Pava, M., L. 2003. Searching for Spirituality in All the Wrong Places. *Journal of Business Ethics*, 48(4): 393.
- Pava, M., L. 2007. Spirituality In (and Out) of the Classroom: A Pragmatic Approach. *Journal of Business Ethics*, 73(3): 287.
- Ray, P. H., & Anderson, S. R. 2000. *The Cultural Creatives*: Harmony Books New York.

Tischler, L. 1999. The Growing Interest in Spirituality in Business. *Journal of Organizational Change Management*, 12(4): 273-279.

SESIÓN DE TRABAJO

Queralt Prat presenta las líneas generales del estudio que está llevando a cabo con el objetivo de ver qué se entiende por espiritualidad entre los académicos del management. El primer paso del trabajo consistió en lanzar la búsqueda de “espiritualidad en el management” en la meta base de datos del Thomson Scientific's Institute for Scientific Information (ISI Web of Knowledge). De los resultados obtenidos, el primer punto a destacar es que la búsqueda de “espiritualidad” le devolvía 4900 citaciones, mientras que “espiritualidad en el management” sólo 40, lo cual es un claro indicador de que todavía se ha estudiado y escrito poco sobre el tema. Se trata de un campo joven, emergente.

Ha analizado cuáles son las motivaciones del interés por este campo de estudio y las ha agrupado en tres bloques. El primero abarca motivos a nivel nacional (Estados Unidos) para explicar el crecimiento de un segmento de la población que se aleja de los valores tradicionales y busca nuevos fundamentos a su compromiso con la justicia social, la salvaguarda del planeta, el desarrollo interior, el compromiso voluntario. El segundo se preocupa por las motivaciones a nivel empresarial: un aumento del sin sentido y la inestabilidad a nivel laboral provoca un aumento de los intereses espirituales por parte de los trabajadores. Por parte de las empresas, éstas detectan que algunas prácticas espirituales dotan a los empleados de mayor calma y discernimiento (por ejemplo) y que estas cualidades favorecen la efectividad en el trabajo. El cultivo interior ayuda a estimular otras cualidades como la responsabilidad, la creatividad, la energía... pero las distintas prácticas pueden ser fuente de conflicto

entre comunidades de fe distintas. Así pues, en el ámbito empresarial, tanto el trabajador como la organización tienen motivos para interesarse por la espiritualidad. El otro grupo de motivaciones tiene que ver con un desarrollo personal individual más pleno. Frente a la falta de sentido, frente a la vivencia de fragmentación de las capacidades, la prioridad dada a la razón, la falta de canalización de los aspectos más vivenciales, más ligados con la “inteligencia emocional”, se ve el ámbito espiritual como aquel ámbito capaz de incorporar esos elementos emocionales, sensitivos, proporcionando una mayor armonía e integración entre las capacidades, con todos los beneficios que de ello pueden derivarse.

Queralt Prat destaca algunos aspectos de interés como, por ejemplo, que se parte de la distinción bien asentada entre religiones y espiritualidad. Todos esos análisis versan sobre el interés por la espiritualidad, no por las religiones. La espiritualidad como ámbito independiente de las religiones ya no necesita justificarse. Su independencia se da por hecha. Pero, al mismo tiempo, no queda muy claro qué es lo que se entiende por espiritualidad. No es religión pero se utilizan términos religiosos para hablar de ello. Es un ámbito experiencial en contraste con los sistemas de creencias fijados, o con sistemas normativos, pero sus límites o características son muy difusos abarcan posibilidades de órdenes muy distintos. De entre los sistemas tradicionales, se dan numerosas referencias al Budismo y al Confucianismo. Lo que recoge como dato positivo es esa emergencia del interés por la espiritualidad en el mundo de la empresa, como primera constatación de la falta de “algo”, aunque se esté todavía muy lejos de una oferta sólida de conocimiento, o de la comprensión de la naturaleza propia de ese ámbito.

*

Abre el turno de palabras Lili Castella que expresa la sensación que le produce el documento de Queralt: como si desde la

dimensión relativa se fueran a buscar argumentos “superiores” para no moverse de la dimensión relativa. La sensación de una cierta instrumentalización del ámbito de la espiritualidad, poniéndola al servicio de un mejor funcionamiento empresarial.

Queralt Prat le da la razón, en parte. Defiende por un lado la idea de que el empresario puede ser tan espiritual en su trabajo como lo puede ser el pintor o cualquier otro profesional. Que empresa y espiritualidad no tienen porqué estar reñidas y generar beneficios –en contra de lo que parece ser un prejuicio muy extendido- no es menos espiritual que cualquier otra ocupación. Pero, en cambio, considera que cuando el interés por la espiritualidad en la empresa obedece a fines pragmáticos (como apunta Lili Castella), deja de ser espiritualidad. Se trata entonces de la utilización de unas técnicas y unos métodos para unos fines que no tienen que ver con la espiritualidad. Algo que puede ser legítimo pero que no hay que confundir con la espiritualidad que, de suyo, se caracteriza por la gratuidad.

Corbí destaca de la comunicación el hecho de que recoge que desde el mundo de la empresa se da la conciencia de la falta de una dimensión. Y a la vez se deja en evidencia que, desconociendo lo que pueda ser el ámbito del conocimiento silencioso, partiendo sólo de que lo que se ofrece es distinto a “razón”, se deduce que ese algo pertenece al ámbito de la “emoción”. Del estudio de Prat puede concluirse que queda mucho por clarificar para poder dotar a la espiritualidad de su consistencia propia y ofrecer vías de cultivo adecuadas.

Resume Montse Cucarull que se percibe que se trata de un fenómeno incipiente a la vez que urgente, en el que se está produciendo una constante búsqueda, todo tipo de tanteos. Una necesidad que se vive como urgencia pero para la que faltan los “cómos” para poder darle respuesta.

Halil Bárcena subraya los distintos aspectos que destaca Prat. Es importante no demonizar el mundo de la empresa y los empresarios, que constituyen una parte muy importante del sistema social. Pero a la vez, distinguir entre espiritualidad y el uso utilitarista

que se está dando a técnicas o métodos que tienen su origen en los ámbitos espirituales (técnicas para favorecer el estado anímico del trabajador para aumentar su productividad, la utilización de métodos como el eneagrama sufi al servicio de la selección de personal...) De todo ello lo que básicamente hay que deducir es un gran desconocimiento del ámbito de la calidad humana, sus verdaderos aportes, sus características.

Juan Manuel Fajardo pregunta a la ponente si sabe porqué han elegido el término “espiritualidad” para ahondar en este ámbito del desarrollo interior. A lo que ella responde que probablemente en el background continua en pie la división clásica cuerpo/espíritu. Se parte más de una división de las posibilidades de la persona, en dos niveles, que no de la comprensión de las dos dimensiones de la realidad. Una herencia del mundo de las religiones que, de hecho, marca el enfoque que se da a la calidad humana (o espiritualidad).

En relación a esto, Teresa Guardans le pregunta si ha probado de lanzar la búsqueda con otros términos cercanos: calidad humana, desarrollo interior, plenitud, interioridad... y ver, a partir de ello, si las temáticas tratadas en los artículos son parecidas, si se llega a las mismas conclusiones o no, si aparecen nuevos elementos o no. Prat responde que hizo la prueba con “calidad humana” pudiendo constatar que el campo semántico que abarca es amplísimo y sólo en una pequeña parte relacionado con el tema de estudio. Lo mismo sucedía en otros casos. Tras varias búsquedas vio que el que más se adecuaba, el que daba resultados más certeros era “espiritualidad” y por eso se centró en trabajar sobre ese, de momento.

En relación al mismo tema del uso del término “espiritualidad” Halil Bárcena apunta que, en general, cuando se está usando el término espiritualidad lo único que se tiene claro es que se quiere marcar la diferencia con “religión”. No es religión, pero no se sabría definir lo que es (en muchos casos).

Interviene Amando Robles introduciendo un nuevo tema al debate: el de la revisión de la práctica empresarial misma. No ve que Prat esté recogiendo artículos que cuestionen la práctica empresarial. En América Latina se trabaja mucho en la línea de “otra economía es posible”. El tema de estudio de Queralt Prat se centra en la actitud y en las ideas de los académicos del management. Pero esos estudios, ¿interesan a los empresarios? Le da la sensación que, en caso de interesar, lo que no hacen es cuestionar el propio ámbito empresarial. Lourdes Villagómez se suma a este tema explicando que en su entorno (México) van proliferando ejemplos de prácticas empresariales que no pretenden eliminar el mercado sino un estilo nuevo de productividad que ya no se rige por la fuerza bruta de la competitividad, sino que posiciona los productos teniendo en cuenta toda una serie de parámetros sociales y sin olvidar el diálogo entre los distintos actores y productores.

Prat responde afirmativamente a la pregunta de Amando Robles: los estudios interesan, y se invierte en ellos. Uno de los motivos de interés es la certeza de que para que el mundo empresarial funcione se requiere liderazgo sólido, responsable, capaz de manejar equipos. Y se intuye que en el ámbito espiritual puede hallarse una buena fuente de desarrollo de las características propias del liderazgo. Y en cuanto a cuestionar la empresa o no, Prat remarca que los estudios de América Latina a los que se refiere Robles, trabajan más sobre el ámbito de las empresas relacionadas con la producción, basadas en un trabajo poco especializado; lo que se conoce como “mano de obra intercambiable”. El ámbito del management que ella está abordando está muy focalizado hacia la empresa creadora de conocimiento, tiene que ver con entornos de trabajo en que el elemento fundamental son los trabajadores especializados, su capacidad de creatividad, de flexibilidad, de trabajo en equipo. Se trata de realidades distintas con preocupaciones distintas. El reto ante el que se encuentra el management en relación a la espiritualidad es la conciencia de que el desarrollo de una cierta calidad humana requiere tiempo. Y tiempo es, precisamente, algo de lo que no se

dispone, un bien escaso cuando la urgencia es grande.

En la misma onda, Inara Asensio cuestiona si puede hablarse de interés por la espiritualidad cuando, de hecho, no se está planteando una reorientación de la empresa al servicio de la espiritualidad, sino cómo lograr una mayor “flexibilidad” del trabajador. A la preocupación por la adaptabilidad de los trabajadores a las nuevas necesidades de las empresas de conocimiento, ¿puede llamarse preocupación por la espiritualidad?

La pregunta queda ahí, para abordarla en otros momentos, pues se ha agotado el tiempo.

ESPIRITUALIDAD Y COMPROMISO. UNA LECTURA CRITICA DE LA TEOLOGÍA LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

Juan Manuel Fajardo Andrade

1. El propósito de la presente comunicación es realizar una lectura sobre el qué hacer de la teología latinoamericana de la liberación (TL) en relación con la temática del presente encuentro: la conexión intrínseca entre la dimensión espiritual y la actuación a favor de los hombres y a favor de la equidad y la justicia.

2. Desde sus orígenes la TL está marcada por una innegable orientación hacia el compromiso transformador desde la opción por los pobres. Recordando un texto de Leonardo Boff en el que alude a los orígenes de la TL, leemos: “La Teología de la Liberación (TL) surgió en el seno mismo de la praxis de cristianos (sacerdotes, religiosos y laicos) comprometidos con el cambio de la sociedad de pobreza”¹. Compromiso que se convierte en exigencia profunda, y lugar teológico² del nuevo modo de hacer teología. Esta opción por los

¹ . Boff, Leonardo (1986): **Teología desde el lugar del pobre**. Ed. Sal Terrae. Santander. Pag. 24-25.

² . Juan Luis Segundo, teólogo uruguayo, es uno de los pensadores que, junto con Clodovis Boff, elaboraron una fundamentación metodológica y epistemológica de la TL. Para los teólogos latinoamericanos, la *opción por los pobres* no es solamente el tratar un tema novedoso. La novedad, se dirá, es asumir la *opción por los pobres* como un nuevo lugar teológico. Cfr. Segundo, Juan Luis (1985): **Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger**. Ed. Cristiandad. Madrid.; Segundo, Juan Luis

pobres es, en términos de Don Pedro Casaldáliga: “no sólo es un rasgo de la espiritualidad cristiana. Es la misma espiritualidad cristiana, si entendemos que el Reino es la opción de Jesús, porque es la voluntad del Padre.”¹

3. Una nota característica, enfatizada constantemente en las reflexiones teológicas desde América Latina, es que la Teología se hace *a partir de la experiencia eclesial latinoamericana*. Se trata de una reflexión, un acto segundo, realizado a partir del compromiso y la opción creyente de hombres y mujeres a favor de la vida y la justicia. Y se da, se hace a partir de la *consciencia de ser iglesia* (ver, por ejemplo: Boff, 1986: 13-63).

Esta opción por los pobres no se puede entender, expresan pensadores como don Pedro Casaldáliga, sino es que está animada por una *espiritualidad* profunda y radical. Esta *opción* no se trata de un rasgo, sino de la espiritualidad (cristiana) misma, que encuentra su fundamento en la exigencia del Reino de Dios. El Reino de Dios es parámetro para considerar la verdadera espiritualidad: “una verdadera espiritualidad de la OP es una espiritualidad revolucionaria, decimos. Por eso mismo es una espiritualidad utópica. Ese mundo que está ahí no les sirve a los hijos de Dios, no sirve a los hermanos, contradice el Reino de Dios” (Vigil, 1991: 50)

4. En la TL, es innegable la relación entre el compromiso por la justicia y la equidad, y el nivel de la espiritualidad que anima e impulsa dicho compromiso. Algunas características de dicha relación son:

Es profundamente eclesial: la espiritualidad que nutre el compromiso surge de la consciencia de ser Pueblo de Dios, y por tanto, es la promesa del Reino la que anima y vitaliza todo compromiso a favor de la humanidad.

(1989): **Fe, revelación y magisterio dogmático**. Ed. Sal Terrae, Santander.; Boff, Clodovis (1981): **Teología de lo político. Sus mediaciones**. Sígueme. Salamanca.

¹ . Casaldáliga, Pedro: “Opción por los pobres y espiritualidad”. p. 47. En: Vigil, José Ma. –ed.– (1991): **La opción por los pobres**. Sal Terrae. Santander.

Es Reinocéntrica: toda lectura, incluso la interpretación de la misión y pasión de Jesús, no se entienden, si no es desde la perspectiva del Reino de Dios. Clave de interpretación que permite valorar la continuidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento; entre el Éxodo y la Alianza, y la misión y pasión de Jesús. El Reino de Dios es, pues, un principio profundo, clave en la inspiración espiritual del cristiano, que se convierte en exigencia para el cristiano del presente.

Es histórica: utópica. Siendo el Reino de Dios el principio clave, se redimensiona la interpretación de la historia. Es en la historia (secular) el lugar donde se debe concretar la plenitud del Reino. Por tanto, se convierte en un principio utópico, que impulsa el compromiso de hoy, de cara hacia una finalidad por alcanzar.

Es ética: la espiritualidad del Reino de Dios es radicalmente ética. Impone, por sí misma, la exigencia de hacer algo, de optar y moverse en el ámbito de la realidad de modo comprometido, y en opción preferencial, por los pobres y marginados.

5. La lectura anterior, aunque sabiendo que reduciendo a su mínima expresión toda una serie de propuestas, reflexiones, y corrientes de pensamiento, nos permite indicar que, al menos por hipótesis, en la TL hay una estrecha relación entre el compromiso político, pastoral, eclesial y una espiritualidad que la anima. Por tanto, plantear una pregunta sobre el tema a la TL debe darse no tanto sobre la existencia de dicha relación, sino sobre la naturaleza y pertinencia de la espiritualidad que se propone y el compromiso que conlleva.

Aproximándonos a entender la *naturaleza* y pertinencia de la Espiritualidad propuesta, podemos partir de dos principios sobre los que se establece dicha relación:

5.1. La TL, la iniciativa de Dios:

La reflexión teológica, como del compromiso político y eclesial mismo, está animado por un principio teológico: la Alianza y la promesa del Reino de Dios. Porque Dios toma partido por los pobres espe-

cíficos, y contra el opresor, se puede afirmar que el fundamento de la opción está en el corazón mismo de la Biblia¹.

La identificación de la situación de pobreza y opresión del presente, con los referentes bíblicos del Éxodo y de la Pasión de Jesús, hacen que la TL encuentre un referente *espiritual* en la iniciativa del Dios del Éxodo, que implica la necesidad de una respuesta humana. Esta respuesta debe darse en el plano de la opción radical por la transformación de la realidad de injusticia, a favor de los más empobrecidos.

5.2. La TL, la búsqueda humana:

Por su parte, el teólogo uruguayo Juan Luis Segundo afirma que la TL encuentra su razón de ser en una *nueva comprensión antropológica* (cfr. Segundo, 1989: 365). Ante la tradicional relación dogmática “Revelación-fe-signo de los tiempos”, JL Segundo plantea la fundamental actitud humana de una tendencia previa, una orientación básica, que denomina *fe antropológica*, que encuentra en Dios, el Dios del Éxodo y el Dios de Jesús (Revelación) su realización plena, y por tanto, el encuentro se convierte en compromiso y exigencia radical frente a la realidad (signo de los tiempos) que se vive. De este modo, el compromiso por la justicia tiene razón de ser en cuanto se descubre la iniciativa del Dios de Moisés, el Dios de Jesús.

6. A partir del reconocimiento que en la TL hay una estrecha relación entre *espiritualidad* y *compromiso profético*. Que la *espiritualidad* es asumida como vinculación con un principio de *aceptación creyente* en la iniciativa de Dios (del Dios de Jesús, el Dios de Israel). Podemos observar que el *compromiso ético* (y profético) en la TL tiene maneras propias de ser *asumido*:

¹. Pixley, Jorge: “Opción por los pobres y Dios de los pobres”. P. 19. En: Vigil, 1991.

6.1. El compromiso se da en un marco de ordenamiento teológico.

La relación se entiende, en la perspectiva tradicional (la iniciativa de Dios) o en la perspectiva antropológica (el Dios que es respuesta a la búsqueda fundamental del ser humano), como una exigencia de compromiso a favor de la humanidad y a favor de la justicia y la equidad (expresión y finalidad de la opción por los pobres) partiendo de un principio *teológico*. Este principio teológico consiste en un conjunto de creencias y representaciones previas respecto a Dios y su plan (el Reino). El compromiso y la justicia son fundamentales, porque así ha sido la iniciativa de Dios en la historia.

6.2. Las categorías son religiosas.

Dios, revelación, fe, compromiso. Los distintos términos adquieren una densidad teológica religiosa. La comprensión del compromiso se da en un marco histórico, en el cual la acción de Dios se descubre como el sentido de la historia. Comprometerse con el Reino es un compromiso con la historia, porque la realización plena del Reino se da *en el aquí y el ahora*, y no en un tiempo fuera de la historia. La comprensión de mundo, de historia y de tiempo se da en términos totalizadores y con sentido.

7. Si nuestra lectura de la TL es adecuada en cuanto su estructura fundamental, y se puede concluir que efectivamente, al cristiano de hoy se le exige una conversión radical respecto a su fe en Dios y las creencias que de ella se desprende¹, algunas observaciones críticas se pueden hacer, desde la comprensión que tenemos de lo que es la *espiritualidad*:

¹ . En cuanto la verdadera vida eclesial en el espíritu consiste en encontrar y comprometerse en la transformación de la realidad histórica (con una clara y fundamental opción por los pobres), consecuencia de la fe en el Dios de Jesús, y por tanto, en la promesa del Reino de Dios.

7.1. Cualquier teología debe considerar que la actuación a favor de los hombres está determinada y limitada siempre, por una estructura antropológica básica que nos permitirá actuar de un modo o de otro, y no por una acción extrínseca a nuestra propia condición humana.

Desde una comprensión de la espiritualidad en términos de la cualidad humana profunda, la formulación que en la TL se hace de la misma en términos de Reino de Dios o Acción (y voluntad) de Dios en la historia, nos hace ver que la noción que se utiliza de espiritualidad es en términos de creencias y principios doctrinales. Por tanto, formulaciones que se imponen como exigencias éticas y de comportamientos con carácter extrínseco a la condición humana.

7.2. Lo que en la TL se denomina *espiritualidad* es, en realidad, principio doctrinal que racionalizado se convierte en línea ideológica y de comportamiento ético. De tal manera que, aun cuando la TL significó un paso importante frente al modo de entender la tarea teológica y eclesiológica en términos *exclusivistas*,¹ se abre paso a una visión *inclusivista*, donde la espiritualidad está delimitada por las concepciones religiosas y doctrinales en las que se enmarca: el cristianismo. De ahí que uno de los mayores retos de la TL sea superar sus propios presupuestos de creencias para abrirse al *pluralismo religioso*.

7.3. Las nociones equidad y justicia corresponden al nivel ético. Nos referimos a principios reguladores del comportamiento humano dentro de los grupos. Son eminentemente funcionales, y cumplen el papel de ordenamiento y estructuración del grupo que en otras especies es proporcionado de modo biológico (el líder alfa, los gorilas lomo plateados).

¹ . Con *exclusivismo*, *inclusivismo* y *pluralismo religioso*, hago referencia al esquema desarrollado por Jose María Vigil, con el que muestra el reto que enfrenta la teología actual ante los retos del pluralismo religioso. El esquema fue expuesto por J.M.Vigil en la conferencia "Nuevos pasos para la Teología de la liberación: la teología pluralista y la postreligional", en el XIII Congreso Colectivo Verapaz. Vigo, 30 marzo 2008.

Por lo mismo, la espiritualidad en cuanto cualidad humana profunda, no puede ser reducida a condiciones que son eminentemente funcionales para la sobrevivencia del grupo o la especie misma. La espiritualidad, en cuanto experiencia profunda de realidad, y con ello, proceso de traspasar los condicionamientos de la vida cotidiana ordinaria, apuntan a un nivel donde la determinación cultural, de formas, de valores, de doctrinas y creencias, quedan anuladas. Lo que se da es la experiencia de la realidad profunda y real, sin finalidad ni propósito. Es, en términos de M. Corbí y J. Amado Robles, un "conocimiento silencioso, sin formas".

Con ello, la *espiritualidad* no tiene como finalidad la regulación del comportamiento humano dentro de los grupos. En realidad no tiene orientación ni propósito alguno. Sin embargo, alcanzar la experiencia de realidad implicará, no por principio, doctrina o finalidad alguna, en primer lugar la relativización de lo que en lo ordinario se considera absoluto o necesario; y, por otro lado, tener una visión redimensionada de todo, lo que implicará *por añadidura* un cambio en las actitudes y comportamientos.

8. A modo de conclusión: una de las dificultades de la relación espiritualidad-compromiso en la TL es que la espiritualidad es más principio ético que expresión de experiencia profunda de realidad. Y, por tanto, el compromiso que de ella se desprende está limitada por los alcances ideológicos (*inclusivimos* frente a *pluralismo religioso*) del principio que la anima.

En la comprensión de la *espiritualidad no doctrinal* la pregunta por el compromiso es superflua. La realidad *real* no le impulsa a actuar de maneras determinadas. Quien alcanza y vive *espiritualmente* no hace distinción entre su creer y el actuar. No se opta. Se vive o no, sin más.

SESIÓN DE TRABAJO

Dado que actualmente existen muchas teologías (la teología del pluralismo religioso, la teología del feminismo, la ecológica, etc.), y que éstas se desarrollan en distintos continentes (especialmente en Asia), Juan Manuel Fajardo especifica que su comunicación hace referencia a la teología de la liberación (TL) en Latinoamérica.

Explica Fajardo que su ponencia ha pretendido abordar, según sus teólogos históricos (Boff, González Faus, Casaldáliga, etc.), la estructura básica de la TL latinoamericana cuyo núcleo básico es la opción por los pobres fruto de una visión religiosa del Reino. Dicho de otro modo: el núcleo de la TL equipara Reino de Dios a espiritualidad. En la TL así entendida, es innegable la relación entre el compromiso por la justicia y la equidad y la espiritualidad que impulsa dicho compromiso. Esta relación la caracteriza Fajardo como profundamente eclesial, Reinocéntrica, histórica y ética.

Postula Fajardo que en este contexto, el término espiritualidad cobró peso muy pronto, y que ya en los años 70 y 80 del siglo pasado se entendía como un término cargado sobre todo de significación ética. Por ello la TL se fue configurando como un imperativo ético sublime (el de la lucha contra la injusticia y a favor de los pobres) que orientaba el compromiso humano y comunitario y a la vez estaba cargado de reflexiones y contenidos religiosos (fe, revelación, etc.).

En la medida que ello es así, Fajardo se plantea hasta qué punto esta noción de espiritualidad es realmente adecuada, dado que, después de revisar algunas opiniones, constata que la TL latinoamericana no ha conseguido la realización humana plena. Y es que, entiende Fajardo, la conexión espiritualidad/compromiso es más un principio ético que expresión de una experiencia profunda de la Realidad Absoluta. Siguiendo el hilo de su argumentación Fajardo va más lejos y afirma que la TL funciona más como una ideología que como un redimensionar la realidad. Prueba de ello es que al entrar en crisis la religión, ha entrado también en crisis la noción de TL.

Concluye su presentación Fajardo diciendo que la Dimensión Absoluta de la Realidad no impulsa a actuar de maneras determinadas. Quien vive espiritualmente, no hace distinción entre su creer y su actuar. No opta. Y es que la Dimensión Absoluta se vive o no, sin más.

*

Empieza el turno de comentarios Marià Corbí, el cual agradece el trabajo y su valentía al afrontar que todo el constructo de la TL, su concepto de Dios, las creencias, etc., todo ello, al reconocerse su carácter de mito, se viene abajo. La comunicación descubre acertadamente que la experiencia espiritual es absoluta, vale por sí, no necesita justificación, no tiene contenidos ni proyectos. Pero falta el retorno: la DA no da sentido a la vida, ni ética, ni proyecto colectivo, pero ¿Revierte? ¿Cómo? ¿Se compromete? ¿Tiene proyectos? ¿Desde dónde los elabora?

Responde J. M. Fajardo que ha tratado esta cuestión de la relación entre la DA (dimensión absoluta) y la DR (dimensión relativa) en el apartado 7.3 de su texto. Afirma que la experiencia de la DA no da contenido ni proyectos, pero sí que comporta un redimensionar la realidad que hará que uno ya no pueda seguir comportándose como un depredador. Sin embargo, y dado que parece que esta relación entre DR y DA se trabaja básicamente a nivel individual, no tiene claro Fajardo cómo hacer el paso de lo individual a la dimensión social, al compromiso.

A continuación toma la palabra Amando Robles, el cual se identifica con el planteamiento de la comunicación pero advierte que, si bien es cierto que este planteamiento innovador empieza a calar, será difícilmente aceptado en América Latina por cuanto niega lo que para la TL es fundamental.

Robles considera necesario que la TL, evitando echar las culpas a las políticas neoliberales, a la iglesia católica y al restauracionismo tanto del anterior papa como del actual, haga una autocrí-

tica profunda y asuma que tiene debilidades internas tanto a nivel epistemológico como a nivel metodológico. Decir que los pobres son lugar teológico, aunque la intención sea buena, ha de ser revisado, así como otras categorías tales como la revelación, etc. También la teología progresista está dando muestras de incoherencias e inconsistencias, y ello reconociendo su mérito y oportunidad porque fue una teología que llevó a mucho compromiso.

Sigue Robles su explicación constatando cómo la realidad de América Latina ha cambiado sustancialmente en los últimos años aunque los países que la conforman sigan siendo mayoritariamente países pobres y oprimidos. Se pregunta Robles si siguen dándose dos condiciones que favorecieron sobremanera el pensamiento cristiano y católico: una: si el pasado y un proyecto histórico futuro común sigue cohesionando social y políticamente la grandísima colectividad que es Latinoamérica (Robles duda de que siga siendo así); y dos: si a pesar de seguir siendo el latinoamericano un pueblo muy religioso, ésta religiosidad sigue aglutinándolo y definiéndolo (Robles también lo duda porque es un continente mucho más moderno, plural y democrático).

Es el turno de Lolita Villagómez la cual reconoce la valentía del desmantelamiento que plantea Fajardo, si bien considera que es demasiado radical y que necesitaría detallarse más todo el proceso. Villagómez expresa dos objeciones a la comunicación: una es que omite algunas posiciones importantes en el seno de la TL como por ejemplo la dimensión del emprendimiento común de Juan Luis Segúndo; y otra es que no queda claro cómo transitar de la DA a la DR.

Fajardo explica que optó por ir a la raíz del problema, que en su opinión es que el ciclo de la TL está agotado porque las nociones en que se funda son éticas. Y que el problema de que sean éticas es que hay que pasar del campo de lo religioso al de la ética. Lo que ayer eran discusiones religiosas, hoy tienen que ser discusiones éticas.

Sergio Osorio toma la palabra y opina que la comunicación de Fajardo contiene una excesiva caricaturización de la TL y de sus teólogos. A su entender, la TL es una forma de entender conceptualmente una concreta situación histórica, la de la pobreza de Latinoamérica, que se expresa de distintas maneras, en distintos lenguajes, en distintas teologías. En este sentido, sigue Osorio, el padre de la TL, Gustavo Gutiérrez –a quien no se hace referencia en la comunicación- es muy consciente de que es un acto segundo a partir del cual tematizar un acto primero que no es tematizable. Este acto primero, para algunos teólogos de la liberación, está muy cerca de la cualidad humana profunda, sólo que está dicho en un lenguaje diferente. Habría pues que hacer una distinción entre las expresiones lingüísticas para referirnos a esta Realidad que siempre nos desborda y la epistemología mítica que es la identificación entre el lenguaje y la realidad. No cree Osorio que ningún teólogo pueda creer que lo que está diciendo de Dios es Dios.

Discrepa también Osorio de que no haya una experiencia espiritual en la TL. En su opinión, la TL es una experiencia espiritual en que se capta una forma de realidad que desborda lo que lingüísticamente se puede decir de ella, que consiste, para los padres de la TL, en una experiencia de contacto con los pobres de Latinoamérica. Es precisamente en este contacto con los pobres donde se capta la idea de Dios de una forma distinta a como se capta en Europa en que los teólogos entienden a Dios de una manera más metafísica.

A todo ello J. M. Fajardo arguye que en su comunicación optó por coger y radiografiar la estructura fundamental común a la pluralidad de expresiones teológicas, razón por la cual es consciente de que falta citar algunos autores. Pero es que precisamente su propósito era ocuparse de lo genérico.

Aclara también Fajardo que la TL utiliza la noción de espiritualidad para expresar aquello de que parte y la anima, pero que esta experiencia espiritual está animada por una noción de Dios, de realidad y de religión que es mítica. Incluso la expresión “opción por los pobres” implica una comprensión bíblica de un Dios que opta y

hace alianza. Es cierto que el éxodo, el kayrós en Nicaragua, la alianza, etc., inspiran una práctica y un compromiso, pero es difícil distinguir que la TL es acto segundo de una práctica que estaba configurada por una mentalidad básicamente mítica. No es una experiencia de la nada, sin representación previa: es una experiencia, sí, pero ya influida por una cierta lectura bíblica. La TL surge de cómo ser cristiano ante esta realidad. Es una pregunta que ya está determinada por nociones religiosas que animan el compromiso.

Finalmente, y en respuesta a la intervención de Sergio Osorio, Marià Corbí expresa su acuerdo en que la TL reacciona contra una teología excesivamente ontológica. Y nadie duda, sigue Corbí, de que la TL sea espiritual: el problema es que es espiritual y mítica a la vez. Y es que ¿puede decirse realmente que no haya creencias en la TL?

Hace falta una evolución epistemológica muy seria para comprender que lo mítico ha de leerse no como una descripción de la realidad sino como una metáfora. Mientras quede un resquicio de creencia en las metáforas, hay restos de epistemología mítica. La cuestión que estamos planteando no es si en la base de la TL hay una experiencia de espiritualidad, de lo que nadie duda: la cuestión está en la constatación de que en la TL hay epistemología mítica. La TL es creyente, mientras que las metáforas no se creen: se comprenden y se viven. Y ello tiene consecuencias sociológicas y espirituales de cara a la nueva sociedad. Porque, o se vive en la sociedad de agricultura, o se vive en la sociedad de innovación y cambio continuo. Y es que la creencia bloquea.

Acaba así el debate sobre la comunicación de J. M. Fajardo.

EL ESPIRITU DEL DERECHO ISLÁMICO

Inara Asensio

“La ley sin verdad es ostentación,
y la verdad sin la ley es hipocresía.”

Hujwirí¹

Aproximarnos al ámbito jurídico del Islam implica necesariamente acudir a sus dos fuentes principales, el Corán y el ejemplo del profeta Mahoma o *sunna*, sin olvidar ni por un momento que ni el Corán ni la *sunna* son códigos legales. Muy al contrario y en palabras de reformador indo-pakistaní M. Iqbal el propósito del Corán es despertar en el hombre una conciencia más profunda de sus múltiples relaciones con Dios, *Allah* en la cosmovisión islámica, y con el universo, es decir con la naturaleza y con sus semejantes.²

El Corán es para el hombre una invitación al recuerdo de la verdad fundamental que contiene el mensaje del profeta Mahoma, el *tawhid* o unidad de la existencia, y que encontramos enunciado en la primera parte de la profesión de fe islámica o “No existe más divinidad que la Divinidad” o expresado en otros términos “Todo es relativo excepto el Absoluto.” Se trata de una verdad que en absoluto resulta ajena a las mismas entrañas de la naturaleza humana. Los profetas no brindan conocimiento de ello a las personas, sino que

¹ Al-Hujwiri, Abul-Hasan ‘Ali , sufí persa. Siglo XI.

² Véase Alamah Muhammad Iqbal. *La reconstrucción del pensamiento religioso*, Ed. Trotta, Madrid, 2002, p. 29.

simplemente les recuerdan que ya lo poseen.¹

Esa invitación al recuerdo, decíamos, incluye también las relaciones del hombre con sus semejantes. Efectivamente el mensaje coránico se caracteriza por un marcado carácter comunitario. Lejos de descuidar el ámbito de las relaciones humanas el Corán pone especial énfasis en el valor espiritual que en estas reside ya que si bien es cierto que el hombre queda comprometido única y exclusivamente por su conducta, los vínculos con el cuerpo social son tan estrechos que su suerte depende en gran medida de su entorno. Expresado en palabras del profeta Mahoma "El creyente es al creyente como las partes de un edificio que se sostienen mutuamente."

El Corán invita al hombre a que active y extienda ese recuerdo a todas las facetas de su vida sin exclusión alguna. En el Islam no existe barrera que separe ámbito profano de ámbito espiritual. En este sentido recurrimos de nuevo a las palabras de M. Iqbal² cuando afirma:

"La naturaleza de un acto, por muy secular que sea su alcance, queda determinada por la actitud con la que el agente lo realiza. Un acto es temporal o profano si se ejecuta con una actitud de desapego hacia la infinita complejidad de la vida que se encuentra tras él; el acto es espiritual si lo inspira esa complejidad."

En esta aproximación al espíritu del derecho islámico nos serviremos de tres ejes fundamentales.

1.- SHARIA' O VIA

Lo primero que debe ponerse de relieve es que la materia jurídica del Corán es fundamentalmente ética y está expresada en

¹ Véase William C. Chittick. *Mundos imaginales: Ibn 'Arabi y la diversidad de las creencias*. Ed. Mandala, 2003, p. 316.

² Alamah Muhammad Iqbal. Ob. cit., p. 147.

forma de proposiciones amplias y genéricas, las cuales representan cuantitativamente un porcentaje exiguo dentro del conjunto total del mensaje coránico. De un total de 6236 *ayats* o versículos coránicos, apenas 200 atañen al ámbito jurídico. Además, estas proposiciones que se encuentran diseminadas de forma dispersa y asistemática siguiendo el momento y las circunstancias de la propia revelación, están muy lejos de agotar todas y cada una de las cuestiones que el ámbito jurídico demanda.

Pero es necesario ir un poco más allá para entender a que nos estamos refiriendo cuando hablamos de *sharia'*.

Como apunta García Cruz¹ “En la lógica de la filología árabe [la palabra *sharia'* es] un verbo, no un sustantivo, que procede de la raíz sha-ra-a' que tiene el sentido de “iniciar una acción” y también de “basar o consolidar la acción.”

Yendo más allá y como pone de relieve A. Charfi² el Corán no se refiere jamás a la *sharia'* en el sentido de ley divina tal y como se ha traducido en más de una ocasión el término, sino en el sentido de vía o senda o, según la expresión de Louis Massignon “Vía conductora.”³

La *sharia'* indica al hombre el horizonte hacia el que orientarse; se refiere a las líneas maestras que marcan la dirección, que no el cuerpo y los detalles de leyes y normas. Por esa razón M. Talbi⁴ empleará la expresión de “flecha orientada” (*assaham almuwajjah*) para referirse a la *sharia'*.

“Compasión por los miembros más débiles de la sociedad, equidad y buena fe en las transacciones comerciales, e incorruptibilidad en la administración de justicia son algunos de los principios orientadores que informan la *sharia'* o vía islámica.”⁵

¹ José Fernando García Cruz. *Un análisis del derecho islámico*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 2004, p. 26.

² Abdelmajid Charfi, *L'Islam entre le message et l'histoire*, Ed. Albin Michel, París, 2004, p. 67.

³ Louis Massignon. *Palabra dada*. Ed. Trotta, Madrid, 2005, p. 430.

⁴ Citado por Abdelmajid Charfi, Ob. cit., p. 67.

⁵ Noel J. Coulson. *Historia del derecho islámico*. Ed. Bellaterra, Barcelona, 1998, p. 21.

2.- FIQH O JURISPRUDENCIA ISLAMICA

Alcanzar el significado y comprensión de cuales son esas líneas orientadoras, y elaborar leyes y normas en consonancia con estas, es lo que se conoce con *fiqh*.

El *fiqh*, palabra en cuya etimología encontramos los significados de “entender” y “comprender en profundidad”, es lo que en lenguaje técnico se conoce como jurisprudencia islámica, y engloba una rica variedad de escuelas de pensamiento. La coexistencia en pie de igualdad de las diversas y divergentes tendencias del pensamiento es uno de los rasgos característicos del *fiqh* y es lo que se conoce en la tradición islámica como *ijtilaf*.

El Corán no deja de recordarnos que “ Si *Allah* hubiera querido os habría hecho una comunidad única”.¹ El mismo profeta Mahoma no dejó de insistir en ello cuando afirmó “Las diferencias de opinión en mi comunidad son una bendición “ o “Hay no menos de 360 senderos hacia la verdad eterna.”

La doctrina lo ha definido como “Un árbol de intrincadas ramas entrecruzadas que brota de un mismo tronco y de raíces comunes; Un mar formado por aguas emergentes de distintos ríos; Una variedad de hilos tejidos en una misma tela o incluso los agujeros entrelazados de una red de pescar.”² Ash-Sharani, un erudito del s.XVI lo expresaba de esta manera, “Dios permitió un vasto despliegue en la elaboración e interpretación de sus preceptos básicos, y las variaciones de la doctrina pueden ser todas explicadas en términos de un solo criterio, el de la relativa severidad o indulgencia en la interpretación. Como el juicio humano en su máxima expresión está destinado a ser incompleto y parcial, dos o más juicios enteramente contrarios sobre el mismo asunto serán igualmente racionales e igualmente estimables.”³

¹ Corán 1693. En ese mismo sentido también, Corán 11118. Traducción de Julio Cortés. Ed. Herder.

² Noel J. Coulson. Ob. cit., p. 97.

³ Citado por Noel J. Coulson. Ob. cit., p. 111.

Según lo que acabamos de exponer, el *fiqh* es el ámbito donde se despliega la *sharia'* en las múltiples e infinitas formas en que esta puede decirse. Si la *sharia'* representa la dirección que debe orientar al hombre en todo momento y lugar, el *fiqh* representa el reflejo de la *sharia'* en un lugar y un momento determinados. Ambos *sharia'* y *fiqh* constituyen la expresión en el ámbito jurídico del principio de "unidad de la existencia" o *tawhid*, verdadero eje vertebrador e intuición espiritual fundamental del Islam.

3.- *IJTIHAD* O ESFUERZO DEL POR FORMAR UN JUICIO

Ese despliegue de leyes y normas orientadas según las directrices de la *sharia'*, no puede llevarse a cabo de manera inmediata ni mecánica. Requiere del hombre un *ijtihad*, es decir, esfuerzo por formarse un criterio. La palabra *ijtihad* significa precisamente la acción de esforzarse. Comparte raíz con la palabra *juhd* que significa "el esfuerzo tractor que se ha de hacer para sacar agua de los pozos."¹

Como nos recuerda M. Iqbal² ese *ijtihad* o esfuerzo que realiza el hombre con miras a formarse un juicio en los asuntos legales es el reflejo en el ámbito jurídico de la concepción dinámica de la existencia que impregna todo el Islam y en la que nos detendremos a continuación.

Efectivamente el *tawhid* es fundamentalmente una acción. No se trata de una doctrina en la que creer, sino un desafío que se lanza al hombre para ser realizado. Etimológicamente *tawhid* es un término que implica acción y, más concretamente la "acción de hacer que sea uno", o de "unificarse". La Unidad es conocida en la propia acción de quién se "unifica" es decir, de quién se va despojando de aquello que es relativo, de lo que posee apariencia pero que no es.

En la cosmovisión islámica, *Allah*, el Uno, El que es, no es percibido como ser sino como pura acción. La lengua árabe, lengua del Corán, nos pone sobre la pista de ello ya que una de sus

¹ J.F. García Cruz. Ob. cit., p. 36.

² Véase Muhammad Iqbal. Ob. cit., p. 142-143.

características esenciales es el carecer del verbo ser. Y no solo eso ya que el orden natural de la frase en árabe es empezar no con el sujeto sino con el verbo, es decir con la acción. Y es que ciertamente la existencia es percibida desde el Corán como el “ir haciéndose” de las cosas. Y ese “ir haciéndose” implica efectivamente una acción continua que se renueva a cada instante. Según el Corán “Allah está cada día en un asunto distinto” lo que constituye una de las máximas expresiones de esa visión dinámica que encierra el mensaje coránico. Ibn ‘Arabi lo expresará a través de su conocida teoría de la renovación de la creación a cada instante o *tajdid al-jalq*, cuyo axioma fundamental afirma que “ la auto-revelación jamás se repite.” Allah en Su infinita efusión no está sometido a ningún imperativo, por lo tanto ninguna cosa y, ningún instante es igual que otra cosa u otro instante¹.

El plano humano no es una excepción en este sentido. El Corán no deja de referirse una y otra vez a aquellos que se han abierto a la dimensión absoluta de la existencia como “aquellos que creen y que actúan”. Creer y actuar aparecen indisolublemente unidos en el Corán, puesto que el hombre se hace capaz del Uno en la medida y por medio de la acción.

El *ijtihad* es pues como decíamos el reflejo en el ámbito legal de esa concepción dinámica de la existencia. El siguiente *hadiz* o tradición profética nos ilustra sobre su origen :

“Cuando se nombró a *Muadh* como gobernador del Yemen, el profeta Mahoma le preguntó como decidiría las cuestiones que se le presentaran:

-Juzgaré según el libro de Dios

-¿Y si en el libro de Dios no hubiese nada que puede guiarte?

-En ese caso me apoyaré en los precedentes del Profeta

-¿y si esos precedentes fallaran?

-Entonces me esforzaré por formar mi propio juicio.”²

¹ Véase William C. Chittick. Ob. cit. p. 52.

² Tal y como lo recoge Muhammad Iqbal en Ob. cit., p. 143.

Y es que como señala J. Berque “el Corán está muy lejos de constituir ese zócalo inamovible que aguantaría una legislación exhaustiva y unívoca”. Berque no dejará de insistir en el amplio campo que el Corán concede a la iniciativa legal. En ese sentido se detiene a comparar el número de normas jurídicas en el Corán y en las tradiciones vecinas y señala unas 613 normas jurídicas contenidas en el Antiguo Testamento o las 2.414 del código de derecho canónico romano frente a unas doscientas recogidas en el Corán. Y no solo eso ya que “en el mundo bizantino los s. VI y VII fueron siglos de codificación y es poco probable que los árabes no percibieran numerosos ecos tanto del derecho civil como de las reglamentaciones de la Iglesia siria. En esta materia pues, la originalidad del Corán parece clara, en la medida en que suele apartarse del inventario de prescripciones, para convertirse más en una construcción propagadora de modelos. Desdeñaba en ese caso una forma de legislación extendida por aquel entonces; no podía deberse al azar. ¿Se ha reflexionado lo bastantes sobre este contraste?”¹

Sin embargo lo que se observa en el desarrollo de las ciencias jurídicas islámicas es un fenómeno de clara esclerotización, al haberse impuesto un fuerte límite a la visión esencialmente dinámica del mensaje coránico. Ello se reflejará en una marcada tendencia a repetir razonamientos y soluciones jurídicas del pasado así como en una llamativa ausencia de planteamientos relativos a nuevas cuestiones motivada en gran medida por la falta de antecedentes en el corpus jurídico de las generaciones precedentes. En ese sentido Charfi señala dos grandes vacíos del derecho islámico, como son la regulación de la propiedad de la tierra y la organización de la práctica política, cuyas consecuencias han sido inmensas en el desarrollo de las sociedades musulmanas.²

En definitiva Berque resumirá la crítica a las elaboraciones de los jurisconsultos en tres puntos clave: “la reducción del campo

¹ Abdou Filali-Ansary. *Repensar el Islam*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2004, p. 51 y 53.

² Abdou Filali-Ansary. *Op. Cit.*, p. 258.

de sus razonamientos, el carácter deductivo de su investigación y, por fin su timidez al hacer obra original. El Corán les ofrecía, sin embargo con ardiente intensidad posibilidades indefinidas de especificación entre lo absoluto y la temporalidad.”¹

En la actualidad creemos poder afirmar que las construcciones de los jurisperitos acaban reflejando una auténtica inversión de los sentidos del mensaje coránico cuya verdad fundamental recordémoslo es el *tawhid* o unidad de la existencia. Y como idea de trabajo, el *tawhid* “es igualdad, solidaridad y libertad” como nos recuerda M. Iqbal. En ese sentido el Estado, desde un punto de vista islámico representa una aspiración a realizar esos principios en una organización humana bien definida.²

SESIÓN DE TRABAJO

Inara Asensio procede a leer su comunicación y se inicia después el turno de intervenciones.

Toma en primer lugar la palabra Amando Robles para plantear dos cuestiones:

La primera: dado que en el Islam, el Corán y la *sunna* (las tradiciones y hechos del Profeta) aparecen como dos fuentes íntimamente unidas, plantea Robles si no sería necesario distinguirlas nítidamente para evitar lo que ocurrió con el Nuevo Testamento, (equivalente al Corán para un cristiano) en que, como observó Marcel Légaut, se dio una prontísima desviación o traición al mensaje de Jesús al anteponerse, quizá con la mejor intención, la doctrina y el pensar correcto a la experiencia espiritual.

Y la segunda cuestión: ¿Cuál es la relación, en el Islam, entre

¹ Abdou Filali-Ansary. Op. Cit., p. 53.

² Muhammad Iqbal. Op. Cit., p. 147.

las fuentes escritas y la espiritualidad? En contraposición a la frase de la ponencia de Bárcena según la cual la interpretación sufi comienza con la filología, Robles no daría tanta importancia a las escrituras que son quizá demasiado restrictivas y cita a Pànikkar, el cual, refiriéndose a la tradición cristiana, afirma que podrían desaparecer las escrituras y no por ello desaparecería el cristianismo. Las escrituras son buenas para las creencias y malas para la fe, dirá también Pànikkar.

I. Asensio contesta a Robles señalando que efectivamente es importante distinguir entre la experiencia del Profeta Muhammad y el Corán, texto de transmisión oral que sólo posteriormente quedó plasmado por escrito. Sin embargo y aunque han corrido ríos de tinta sobre la fidelidad de lo transmitido, no se puede dudar de la utilidad de los grandes textos de sabiduría.

Bárcena añade que, al igual que en otras tradiciones, el Islam nació con la *fitna*, esto es, con un potente conflicto civil, religioso, etc., dentro. Hay una tradición muy sangrante que a veces los estudiosos obvian y es que el Profeta Muhammad aún no había sido enterrado y ya se estaba discutiendo quién iba a ser el elegido para sucederle. Cada escuela intentó después justificar el cómo y el porqué de distintos posicionamientos.

Por otra parte, continúa Bárcena, cualquier investigador medio y serio de cualquier ámbito (desde el reformismo al islamismo más radical) sabe y acepta que el cuerpo de la *sunna* fue arreglado según los intereses de poder de algunos. Tampoco fueron ajenos a este actuar algunos místicos sufís: hay algunos dichos muy bellos y espirituales atribuidos al Profeta que han de ponerse en duda puesto que no queda clara su cadena genealógica. Dichas “invenciones” son hasta cierto punto justificables puesto que podían perseguir la cristalización de alguna idea que estuviera en el ambiente y necesitaba ser legitimada atribuyéndola al Profeta.

Bárcena explica también que el tránsito de la oralidad a la escritura fue trágico por cuanto fue percibido como una corrupción de la tradición islámica, como una traición a la persona y a la

memoria, a tal punto que los primeros grandes maestros del Corán tenían un pasador de páginas para ni tan siquiera tocar el libro. De hecho en este tránsito a la escritura se percibe claramente la huella humana: el texto fue tocado y retocado. Así, durante mucho tiempo el Islam shií no reconoció la Vulgata por considerar que todo lo referente a Alí, a quien ellos consideran el verdadero heredero espiritual de la tradición, fue borrado del texto.

Bárcena advierte asimismo del gran “*décalage*” existente entre la religiosidad normal y la investigación que se da en universidades americanas y europeas por parte de hombres nacidos en el ámbito musulmán pero radicalmente ateos, los cuales saben, por ejemplo, que el Profeta no era iletrado ni analfabeto, como dice la tradición. El Profeta era tratante de ganado y por tanto unos mínimos rudimentos de números y escritura debía tener. Estas investigaciones han podido identificar muchas veces la huella humana gracias a la filología, detectando en el texto coránico un lenguaje que no era el lenguaje árabe del VII sino posterior. La filología tiene pues importancia como estrategia porque ayuda a corregir la desviación ideológica de algunos términos: de ahí la pertinencia de que I. Asensio aluda en su texto a las etimologías de algunas palabras.

Hechas las citadas reflexiones en relación a las cuestiones planteadas por Robles, H. Bárcena, en relación a la comunicación de Inara Asensio, sugiere precisar algunos términos clave: así a *sharia'* le añadiría la idea de “camino a la fuente”; considera muy ajustada la idea de *ijtilâf* como pluralidad de opiniones; y por último clarificaría que el término *fiqh* se refiere a la idea de cómo ser musulmán en cada momento. Cuestión distinta es si en base al *fiqh* puede construirse un estado moderno, y seguramente la respuesta sería negativa: por el contrario parece más probable que en el futuro criterios del *fiqh* queden en el ámbito de lo privado.

Añade H. Bárcena otra idea importante, a saber, que el espíritu del *fiqh* es la idea de *ibâha*: la idea de que todo está permitido excepto lo que está prohibido y que por tanto el campo de lo vedado

es ínfimo en relación al de lo permitido: ése es el espíritu del derecho islámico, que ha sido totalmente tergiversado al ponerse el acento en la prohibición

Por último, en relación al concepto de *iytihâd*, Bárcena explica que, entendido como esfuerzo interpretativo, ha sido la palabra talismán del reformismo de los siglos XIX, XX y XXI, de Tariq Ramadán y de la teología islámica de la liberación. Hay que decir sin embargo que tanto esta interpretación de *iytihâd* como la palabra “reformular” han quedado totalmente obsoletas. Por ello sería interesante tener presente toda la historia semántica de la palabra *iytihâd* para abrir un significado que desde luego no es el que ahora entienden los reformistas.

Finalmente Bárcena cita un *hadîz* que dice: “puede que alguien conozca el *fiqh* (el cómo) sin tener inteligencia profunda”. Esto, trasladado a los textos, significa que hay gente que lo sabe todo del Corán y de la Sunna menos lo que realmente dice el Corán.

Marià Corbí toma la palabra y expresa que la idea de Al·lâh como acción es interesante, y que, aunque no deja de ser una imagen antropomórfica como la idea del ser, no es una noción griega. Viendo que las concepciones de acción y de ser tienen dinámicas de imagen tan distintas, Corbí pregunta por el contacto con la filosofía griega.

Inara Asensio contesta que si bien el Islam nació en la península arábiga del siglo VII y por tanto con una visión semita, con el andar del tiempo y dentro de lo que se conoce como *Kalam* o “teología islámica” tuvieron entrada diferentes categorías de la filosofía griega. Así por ejemplo, la mu‘tazili, una de las principales escuelas del *kalam*, aplicó criterios de la filosofía griega al rechazar el dogma del Corán increado. En ese mismo sentido fueron filósofos persas (aristotélicos, etc.) los que tradujeron ese Dios-acción a la idea de inteligencia agente y a otras categorías griegas como la del motor inmóvil, categorías propias de gente que piensa o escribe utilizando el verbo Ser.

Corbí pregunta si puede afirmarse que el Islam se ha “greiquizado”, a lo que H. Bárcena responde que mayoritariamente sí y recuerda que Muhammad Iqbal, pensador musulmán indio de los años 30 del S. XX afirma que sería interesante “deshelenizar” el Islam para recuperar su aliento fresco y sencillo ligado a la acción y a la concepción dinámica de la existencia.

Finalmente, Bárcena pregunta a Asensio si será posible continuar utilizando el término central *sharia'* después de los enormes desplazamientos semánticos e ideológicos y del descrédito en que ha caído dicha palabra tanto por el uso externo de los medios de comunicación como por el uso interno entre los musulmanes, muchos de los cuales asimilan *sharia'* a jurisprudencia. Asensio opina que si bien es cierto que la noción de *Sharia'* es crucial en la tradición islámica, no debería excluirse la posibilidad de una profunda reflexión sobre la cuestión planteada por Bárcena, teniendo en cuenta que la confusión que pesa sobre el término parece imposibilitar de manera irreversible su comprensión.

**NO HAY CUALIDAD HUMANA PROFUNDA SIN
DESEGOCENTRACIÓN, NI DESEGOCENTRACIÓN SIN
ACTUACIÓN INCONDICIONAL A FAVOR DE TODA
CRIATURA.**

Marià Corbí

Introducción breve

Nos proponemos presentar la posibilidad de una profunda vida espiritual, o dicho más de acuerdo con nuestra antropología real, una cualidad humana profunda, sin creencias, sin religiones ni dioses.

La exposición de esa cualidad humana profunda nos muestra su intrínseca conexión con un interés y amor incondicional por todo lo existente, y en especial por nuestros hermanos de especie, de quienes depende la sobrevivencia de las demás especies y de la vida entera del planeta.

Tanto la cualidad humana profunda, como su conexión intrínseca con el interés y amor sin condiciones, son hechos antropológicos, pero de una antropología que abarca todas nuestras dimensiones. Las religiones y espiritualidades del pasado expresaron estas dimensiones antropológicas con mitos y creencias, y desde una epistemología mítica.

Si lo hicieron con esas formas, no fue porque fueran menos sabios o de menor cualidad humana profunda, sino porque las condiciones culturales de sobrevivencia les forzaron a ello. Nosotros ya no vivimos en sus condiciones culturales y tenemos que alejarnos de sus formas de representar y vivir; pero, si no somos necios,

debemos esforzarnos por heredar su profundo y gran legado, en nuestras nuevas formas culturales de sobrevivencia.

1ª Parte: No hay cualidad humana profunda sin desegocentración

Mientras haya egocentración, hay depredación. Eso comporta una comprensión y valoración de la realidad en función de las propias necesidades, lo que implica una modelación de la realidad regida por los propios intereses.

Toda modelación es una deformación; todo conocer interesado deforma aquello que conoce. Toda modelación del conocer, que es una deformación, arrastra consigo, también, una modelación-deformación del sentir de lo real. Sentimos nuestras necesidades y satisfacciones con respecto a lo real, más que lo real mismo. Sentimos nuestros deseos, temores y propósitos sobre lo real, no lo real.

Nuestro conocer y sentir no conoce lo real, eso que hay ahí, sino lo que mi mente y mi corazón necesitan ver y sentir de lo real que hay ahí, desde la perspectiva de nuestras carencias y temores individuales y de grupo.

Nuestras necesidades imponen lo que las cosas deben decir a nuestro pensar y sentir. Esas imposiciones son unas proyecciones que lanzamos a las cosas y a las personas y que encubren su verdadera realidad como un espeso velo. Eso es la ignorancia de la que hablan los maestros del espíritu.

Nuestras imposiciones de lo que deben decirnos y lo que debemos sentir con respecto a ellas, ocultan y acallan lo que las cosas y personas dirían de ellas mismas, si calláramos nuestras imposiciones.

Por tanto lo que vemos y sentimos en las cosas no son las cosas y personas mismas, sino que nos vemos y sentimos a nosotros mismos, en relación con las cosas y personas. No las vemos en ellas mismas, sino en función de nuestros intereses, miedos, expectativas.

Lo que no tiene que ver con nuestros intereses, directa o indirectamente, tendemos a no verlo, a no apreciarlo, a no sentirlo.

Nuestro conocer y sentir está en función de nuestra depredación, de nuestra actuación interesada con todo lo que nos rodea. La necesidad que mueve toda nuestra acción es la raíz de nuestra modelación de lo real desde nuestro pensar y sentir, modelación que es una deformación y una imposición.

Nuestros sentidos perciben acotan y conforma todo lo real, son instrumentos de nuestra actitud y actividad depredadora. Vemos, percibimos, conocemos y sentimos lo que nuestra acción de depredación tiene que ver, para actuar y satisfacer las necesidades del individuo y del grupo.

En todo esto no hacemos más que cumplir con la ley general de los vivientes. En esto no somos superiores a una garrapata, una cucaracha, un ratón, un perro o un tigre. Nuestra modelación de lo real es más compleja, pero es igualmente modelación y, por tanto, deformación, encubrimiento de lo real.

Nuestra cualidad específica: la doble experiencia de lo real.

La *cualidad específicamente humana*, la que es la cualidad que nos diferencia como especie de las restantes especies animales es la doble experiencia de lo real:

-una experiencia en función de nuestras necesidades, relativa a ellas, la que hemos considerado y que nos hermana con las restantes especies animales,

-y una experiencia absoluta; experiencia de lo real que hay ahí, sin relación a nosotros mismos.

Esta segunda experiencia de lo real, no condicionada por nuestras necesidades ni por nuestra naturaleza depredadora, la llamamos absoluta porque no es relativa, no porque en sí tenga connotación religiosa alguna.

La noticia absoluta de lo real condiciona el grado de cualidad humana. Si no hubiera experiencia absoluta de lo real, no habría condición humana, nos sumergiríamos en la condición animal común a las otras especies, nos alejaríamos de nuestra condición específica. Ahora bien, esa noticia absoluta de lo real puede ser explícita o sólo implícita. Para salvar nuestra condición humana basta con que sea implícita.

Pero no hay que confundirse; esa experiencia no relativa, absoluta, de lo real es también una característica propia de nuestra condición animal.

La doble experiencia de lo real es un invento de una especie viviente para responder a los cambios del medio con más agilidad, más rápidamente, sin tener que emplear en esa respuesta millones de años, como las restantes especies. Es también un instrumento para cambiar en el medio lo que convenga, para poder sobrevivir mejor.

Si los humanos no tuviéramos doble experiencia de lo real, estaríamos clavados a una sola interpretación, a una sola lectura y valoración de lo real y, por consiguiente a una sola actuación en el medio, la que nos dictara nuestra programación genética, como les ocurre a todos los restantes animales, nuestros hermanos.

Así pues, nuestro doble acceso a lo real no denota una condición espiritual de nuestra manera de ser; es la forma de ver la realidad propia de un animal que ha creado, con su condición de hablante, una doble experiencia de lo real. Eso le permite cambiar su interpretación, valoración y actuación con respecto a lo que le rodea, cuando convenga.

¿Para qué se requiere esa doble dimensión de lo real? Para ser un depredador móvil, más eficaz. Todo depredador es más libre, en sus actuaciones, que las presas de las que se alimenta; así puede conocer sus costumbres, adaptarse a ellas y cazarlas. Nosotros somos los depredadores más móviles, los más aptos para la depredación. Somos la cumbre de la depredación. Somos los superdepredadores.

Somos los superdepredadores por antonomasia, porque somos capaces de adaptarnos a los cambios de las presas y del medio, e incluso somos capaces de adaptar el medio a nuestros propios propósitos.

La doble experiencia de la realidad es la que nos confiere esa condición de superdepredadores. Esa doble experiencia de lo real nos ha hecho dueños de todas las demás especies y de la tierra entera; nos ha convertido en los gestores del conjunto, según nuestros intereses.

Si no tuviéramos la experiencia absoluta, no relativa de lo real, confundiríamos lo que las cosas significan para nosotros, con las cosas mismas, como hacen todas las restantes especies animales.

Si las cosas se identifican con lo que les imponen que digan nuestras necesidades, estaríamos fijados a una única objetivación, interpretación, valoración; estaríamos fijados en un único modo de actuación. No seríamos los superdepredadores que somos.

Necesitamos la experiencia clara, explícita o implícita, de que las cosas no son la interpretación, valoración, objetivación que les atribuimos.

Porque sabemos claramente, como especie y como individuos, que las cosas no se identifican con lo que les proyectamos, podemos cambiar nuestra relación con ellas cuando convenga.

Así pues, la doble experiencia de lo real es lo que nos constituye en superdepredadores flexibles, móviles, no ligados a un tipo de interpretación, valoración y actuación.

Por consiguiente, la doble experiencia de la realidad, que es nuestra cualidad específica como vivientes, es una creación biológica para sobrevivir más eficazmente; no es un hallazgo espiritual, ni denota una antropología de cuerpo/espíritu como supusieron y creyeron nuestros antepasados.

Esa es la función primaria de nuestra experiencia de lo real: constituirnos en unos depredadores flexibles, móviles al máximo, capaces de responder rápidamente a los cambios del medio y capaces de cambiar el medio a nuestra conveniencia.

La doble experiencia de lo real no nos arranca de nuestra condición animal, sino que nos sitúa de pleno en esa condición, aunque con una cualidad específica peculiar: la de tener un doble acceso a lo real.

Vistas las cosas desde otra perspectiva: la experiencia absoluta de lo real (aunque más que experiencia es noticia) va acompañada, necesariamente, de un cierto grado de desegocentración, de lo contrario no podría darse ese tipo de experiencia.

Podríamos concluir que nuestra cualidad específica es tener una experiencia de lo real total y completamente egocentrada y, a la vez tener una experiencia de lo real no egocentrada. Así pues, tener una experiencia de lo real egocentrada y desegocentrada, a la vez, es nuestra cualidad específica.

Pero, según lo dicho, el que tengamos una experiencia no egocentrada de la realidad está, primariamente, al servicio de nuestra supervivencia y, por tanto, de la egocentración. Ser egocentros y desegocentros a la vez, es otra forma de presentarse la cualidad que nos permite ser los superdepredadores flexibles que somos.

Insisto, no hay, pues, nada espiritual en esa nuestra capacidad de acercarnos a las cosas y a nosotros mismos desegocentradamente, no hay nada que nos separe de nuestra condición animal, es sólo una manera eficazísima de ser depredadores.

Tener a la vez una experiencia de la realidad egocentrada y desegocentrada no es la desegocentración de la que hablan los maestros religiosos y espirituales; no es la gran desegocentración de la que hablan los maestros de la cualidad humana profunda.

Si no se diera la doble experiencia de la realidad, no habría cualidad humana. Hay más cualidad humana cuanto más explícita es la dimensión absoluta y desegocentrada de nuestra experiencia de lo real; y hay menos cualidad humana cuanto menos explícita y menos cultivada está esa dimensión de nuestro acceso a lo real.

Por consiguiente, para que haya humanidad ha de haber ese doble acceso a lo real. Cuanto más explícitamente sea cultivada la dimensión absoluta, más humanidad, más cualidad humana se da; cuanto menor sea el cultivo de esa dimensión de lo real, menos humanidad y menos cualidad humana.

Así pues, como conclusión, la doble experiencia de la realidad –como relativa y como absoluta- y el doble acceso a lo real –egocentrado y desegocentrado- están en función de la acción propia de nuestra especie, una acción que nos convierte en superdepredadores.

Estas dos dimensiones de nuestra experiencia de lo real, y la doble actitud que con respecto a ella se genera, son simultáneas y autónomas. La experiencia relativa no conduce a la absoluta, ni la absoluta a la relativa. Si hubiera continuidad entre ellas, no serían dos dimensiones, sino sólo una. Con ello perderíamos nuestra cualidad específica: la flexibilidad, la capacidad de responder al medio cómo y cuándo convenga.

Esta es la gran paradoja de nuestra especie: tener una noticia de la dimensión absoluta de lo real para ser unos depredadores más flexibles y eficaces, y que esa nuestra condición de superdepredadores nos abra las puertas a la absoluta gratuidad, a un acceso a lo Real no relativo a nuestra condición animal, y que podamos residir ahí y ya no en el ego.

La auténtica dimensión de lo real

Pero si nos paramos a considerar nuestra experiencia de lo real absoluta y desegocentrada, podemos comprender, con facilidad, que esa es la auténtica dimensión de lo real; que esa condición absoluta de lo real nos incluye a nosotros mismos; y que, por consiguiente, la dimensión relativa a nuestras necesidades y a nuestra egocentración no es lo que lo real es, “eso que hay ahí” y que nosotros

mismos somos, sino lo que necesitamos ver en “eso que hay ahí” para vivir.

Comprendemos con facilidad que la dimensión relativa no es lo que realmente es, que “lo que es” es la dimensión absoluta. Y en esto no hay nada que creer.

Esta es la indagación que hicieron los maestros del espíritu, o dicho con terminología más adecuada a nuestra antropología, esa es la indagación que hicieron los maestros de la cualidad humana profunda. Ahí se adentraron, y el resultado de su aventura y de su indagación es su enseñanza, su ofrecimiento. Esa es la esencia de la revelación que nos ofrecen.

Es revelación porque es, simultáneamente, indagación y don. Es indagación pero es don, porque la dimensión relativa no conduce nunca a la absoluta, ni la absoluta puede inmiscuirse en la relativa. La modelación que hacemos de la realidad desde nuestras necesidades no nos puede conducir, con relación de causa y efecto, a la dimensión absoluta; ni la dimensión absoluta nos puede proporcionar modelaciones adecuadas a nuestras maneras de sobrevivir.

La doble experiencia de lo real nos abre dos posibilidades:

-una espontánea, con la espontaneidad de un depredador que centra la atención de su mente, su sentir y actuación en la dimensión relativa de lo real, y que utiliza su capacidad de acceso absoluto a lo real para ser un depredador más eficaz;

-y otra, que no es espontánea sino fruto del intento, que es centrar la atención de la mente, del sentir, de la percepción y de la acción en la dimensión absoluta de lo real.

Si nos ejercitamos en la segunda posibilidad, el resultado es la progresiva “desrealización” de la dimensión relativa y la progresiva comprensión y sentir de que sólo la dimensión absoluta es real.

Con ese desplazamiento de la noticia de la mente, del sentir, y de la percepción, se produce, simultáneamente, el desplazamiento desde la egocentración a la desegocentración; se transita de ver, comprender y sentir las realidades en función de las necesidades e intereses, a verlas, comprenderlas y sentirlas en ellas

mismas, en la condición absoluta de su existencia, sin referencia ninguna a nuestras necesidades e intereses.

Prestar atención y concentrarla en la dimensión absoluta de lo real, produce una gran mutación en nuestro conocimiento y en nuestro sentir y percepción: cuando se tiene noticia clara y cierta de la dimensión absoluta de todo lo real, se sabe, concomitantemente, que la dimensión relativa de nuestro conocimiento y sentir no corresponde a lo que realmente es, sino que corresponde a lo que precisamos comprender y sentir en esta inmensidad, como los pobres vivientes insignificantes que somos.

A ese conocimiento de la dimensión absoluta, o mejor, a esa noticia, (porque no es un conocimiento propiamente dicho), y a su relación con la dimensión relativa, se le pueden dar diversas formas expresivas: Dios, frente a las criaturas; lo que es desde sí mismo, frente a lo que es desde otro; lo que es, frente a lo que sólo parece ser; lo que es, frente a su manifestación; lo que sólo es, frente a lo que son sus signos; maya, la ilusión, frente a Brahman, lo que realmente es; lo que está vacío de ser, frente a lo que está Vacío de toda posible categorización e imagen, etc.

Sin embargo, todas estas dualidades, el silenciamiento completo del ego las reduce a la no-dualidad.

La gran mutación del conocer, del sentir y de la actuación

Cuando esta noticia se presenta con suficiente claridad, se sabe que aquí, en mí, no hay nadie, sino es “lo que es”; y que, por consiguiente, mi percepción, mi conocer, mi sentir e incluso mi acción, no son mías, sino que son formas, momentos de la percepción, el conocer, el sentir y la acción de “Eso que realmente es”.

Se sabe con toda claridad que aquí, en mí, sólo está “Eso que es”, Él, si se utiliza simbología teísta.

Cuando esta noticia se asienta con firmeza, desaparece el fundamento de la egocentración, que es el supuesto de que aquí, en

mí, hay alguien; y que las facultades que aquí, en mí, se presentan, son mías.

Esa es la percepción, el conocimiento, el sentir y la acción silenciosa, porque arrancan de la desaparición del supuesto del yo como entidad existente autónoma y porque arrancan del silenciamiento de las construcciones de toda la realidad que hace el ego. El ego modela toda la realidad desde el paquete de deseos y temores que le constituye; esas modelaciones, son deformaciones de lo real, porque lo real no se adecua a nuestros deseos/temores. La modelación que hacemos de lo real no está ahí fuera, sino en nuestra mente, nuestro sentir y nuestra percepción.

El “supuesto ego”, que se da por real, crea un mundo de sujetos y objetos, a su medida y en función suya y desde sus temores y deseos, que da también por real.

El conocimiento de la vaciedad del sentimiento de ego, más el silenciamiento de las modelaciones y objetivaciones que el ego construye desde ese falso supuesto, que son las interpretaciones, valoraciones, percepciones y sentires de lo real, eso es lo que posibilita lo que llamamos *conocimiento y sentir silencioso*.

Nuestra doble experiencia de lo real nos permite escoger entre:

-residir en el ego, con su doble experiencia de lo real, pero sometiendo la experiencia de la dimensión absoluta al servicio de los intereses del ego y de su depredación, *que es residir en una irrealidad, tomada como real*;

-o residir en la dimensión absoluta de lo real y de nuestra propia dimensión absoluta, *que es residir en la roca sólida de lo que verdaderamente es*.

En este caso, el ego muestra su completa irrealidad, su condición de mero supuesto para vivir, y se transforma de supuesta entidad frente a un mundo, en mera función de nuestro cerebro al servicio de nuestro organismo, que, desde entonces funcionará espontáneo y al servicio de la vida y del esplendor de la dimensión absoluta de lo real.

El ego pasa de entidad, a función; de adversario a dócil aliado.

Esta segunda posibilidad es la que predicaban todos los maestros religiosos y espirituales de la historia de la humanidad, cada uno con formas de expresión tomadas de sus respectivas culturas.

Esta noticia, intrínseca a nuestra especie, este lugar de asentamiento del uso de todas nuestras facultades, es lo que llamaban nuestros antepasados espiritualidad, y que nosotros tendremos que llamar, para no producir equívocos antropológicos, *cualidad humana profunda*.

Así pues, no hay cualidad humana profunda sin desegocentración; desegocentración que surge de la noticia clara de que lo que realmente es, es la dimensión absoluta de lo real. La desegocentración radical surge de la noticia clara que yo y todas mis facultades somos “Eso” y sólo “Eso”.

Con el conocimiento que acompaña a la desegocentración, el ego pierde sus límites; sin límites lo abarca todo. Lo ama a todo como a sí mismo, porque es “sí mismo”.

La cualidad humana profunda

Si intentamos describir la cualidad humana profunda, que sería equivalente a intentar describir el conocimiento, la percepción, el sentir y la actuación silenciosa, sólo podríamos hacerlo en términos negativos. Lo que se sale por completo de la condición de sujetos /objetos ahí existentes, y del lenguaje construido para manejar esa dualidad, gracias a la cual podemos sobrevivir en el medio, se sale de toda posible categorización y es, por ello indescribible.

La cualidad humana profunda es la noticia clara y explícita, desde la mente, el sentir y la percepción, de la dimensión absoluta de la realidad, que es el conocimiento desde el silencio de las construcciones del deseo/temor, de sus recuerdos y expectativas.

Hay cualidad humana profunda cuando el lugar de residencia del pensar, del sentir, de la percepción y de la acción ya no es la conciencia de un ego como entidad existente real, sino la conciencia de que lo único real es “el que es”, “Eso que es”, “Eso que es no-dos”, que no es ninguna de nuestras construcciones regidas por la necesidad y el deseo/temor. Todo deseo es simultáneamente e inseparablemente un temor. Donde hay deseo hay temor y donde hay temor hay deseo.

La cualidad humana profunda es equivalente al conocimiento silencioso.

Esa cualidad humana profunda, no es nada que creer, sino una realización, un despertar, una verificación; no es ninguna práctica obligatoria, es pura libertad de mente y corazón. Sólo la necesidad somete.

No impone ningún tipo de organización, sólo exige compartir, comunicación sin reservas, (sólo el ego tiene que perder o ganar), servicio mutuo. ¿Cómo no va a generar servicio mutuo, si el conocimiento silencioso quiebra toda objetivación y, por tanto, toda dualidad y alteridad? ¿Cómo no va a generar servicio mutuo, si el conocimiento silencioso, que es la base de la cualidad humana profunda, comprende que sólo “el que es” es realmente existente?

Desde el conocimiento silencioso ya no hay sujetos y objetos, ni yo y tú, ni lo mío y lo tuyo. Todo confluye en la unidad de lo absoluto; y la unidad es amor; y un amor sin condiciones.

La cualidad humana profunda no es ninguna doctrina, ni ningún lugar fuera de esta vida, estos cielos y esta tierra.

La cualidad humana profunda es hija de la indagación libre, y camina sin descanso mediante la indagación libre. ¿Quién o qué puede amarrarla? Es una indagación libre que concluye en don; es resultado de indagación y don.

No teme a las dudas, porque las dudas no son obstáculo al conocimiento sino oportunidades de nuevos pasos en el conocimiento silencioso. La duda no es obstáculo a la certeza, sino vía a

la certeza. La duda sólo es enemiga de la creencia, no del conocimiento silencioso.

La cualidad humana profunda, porque es conocer y sentir silencioso, es desnudez. La desnudez no tiene nada que ver con el poder ¿qué haría con el poder? El poder es impotente respecto a la sabiduría, aleja de ella. Sólo la creencia tiene que ver con el poder.

La cualidad humana profunda es “reconocer” claramente la dimensión absoluta de lo real que siempre se supo.

La cualidad humana profunda es la inmediatez del conocer y sentir de todo lo que nos rodea y de nosotros mismos, porque se ha callado el egoísmo que todo lo mediatizaba. Es conocer y sentir sin la pantalla intermedia y los condicionamientos del yo. Esa inmediatez del conocimiento es unidad y es amor.

Es vivir el ser de todas las cosas no como “otros” de sí mismo y no como “otros” del absoluto.

Es el interés sin condiciones por todas las cosas y por todas las personas. Sólo el yo pone condiciones, las que le dicta sus necesidades, deseos, temores, expectativas. Silenciando el yo, nadie ni nada pone condiciones al servicio y al amor. Sin las condiciones que pone el yo, se acoge todo, tal cual viene, sin exigirle nada a cambio de nuestro reconocimiento y amor.

Cualidad humana profunda es interés y amor sin condiciones por todo. Hay que advertir que el interés y el amor son dos caras de una misma moneda.

La cualidad humana profunda es inmediatez, unidad, sencillez –sólo el ego tiene dobleces- y desnudez.

En otras épocas la religión pudo apuntar a esa absoluta sencillez y desnudez, vestida con ropajes de creencias, poder, sacralidad y exclusivismo. En nuestras condiciones culturales, la sencillez desnuda debe mostrarse vacía, silenciosa, pobre y amante.

La cualidad humana profunda es conocimiento y sentir silencioso. El conocimiento y sentir silencioso es verdadero conocer y verdadero sentir, pero lo que se conoce es nada y quien conoce es nadie. Se quebró todo sujeto y todo objeto, toda dualidad, toda

posibilidad de acotación, objetivación, representación. Nada es conocido y nadie conoce. Es noticia clara de la no dualidad (la no existencia real de sujetos/objetos) desde la no dualidad.

No es el término de ningún proceso, ¿quién iría a dónde?

Es puro don, pero don de nadie a nadie.

Es puro despertar de una ilusión, de un sueño. Es puro reconocimiento de “lo que es”.

Es certeza absoluta, pero de nada.

Es presencia absoluta, pero de nadie ni de nada, en nadie.

Es noticia clara y sentir claro de unidad. En esa perfecta unidad, que no anula la diversidad, no hay pluralidad de sustancias, no hay individuos, ni hay espacio ni tiempo; sólo unidad en la diversidad.

Ni el absoluto es “otro” de mí, ni yo soy “otro” del absoluto. Ni mis prójimos son “otros” de Él, ni Él es “otro de mis hermanos. Nada es “otro” “del que es”, ni “el que es” es “otro” de nada.

Todo es sagrado porque nada está separado. Sagrado es separación. Donde todo es uno, todo es sagrado porque nada es sagrado, nada está separado.

De lo dicho se concluye que no hay cualidad humana profunda sin noticia clara, explícita y temáticamente cultivada de la dimensión absoluta de todo lo real. Para conseguirlo hay que silenciar por completo al ego como paquete de deseos, temores, recuerdos y expectativas.

El ego y sus necesidades y deseos es el constructor del mundo, con la dualidad fundamental de sujetos y objetos, individualidad, objetivaciones, representaciones que se dan por reales. El completo silenciamiento del ego (“morir a sí mismo”, decía Jesús; “morir antes de morir”, decía Mahoma) posibilita lo que hemos llamado conocimiento silencioso.

El conocimiento silencioso permite desplazar nuestro conocer, percibir, sentir y actuar desde el ego como punto de referencia – eso es la egocentración- a la dimensión absoluta de lo real, lo que

verdaderamente es, lejos de las construcciones del yo, que da por reales.

La cualidad humana profunda resulta ser, pues, la completa desegocentración de todas nuestras facultades y actuaciones. No hay cualidad humana profunda sin una descentración del ego. Cuando mi pensar no es mi pensar, mi percepción no es mi percepción, mi sentir no es mi sentir, mi actuar no es mi actuar, sino sólo formas de “Eso absoluto” que es, como olas breves de la inmensidad del océano, hay completa desegocentración y completa cualidad humana profunda.

La actuación y la cualidad humana profunda

Pero hay que hacer una advertencia seria a quienes quieren caminar hacia esa cualidad humana profunda, que es la completa desegocentración:

El camino a la cualidad humana profunda es una seria y constante indagación con toda la mente, con todo el sentir y con toda la percepción. Esa indagación es una aproximación a la noticia, para la mente y para el sentir, de que lo que realmente es. “Eso que es” no es lo que construye y modela nuestra condición de animales necesitados para poder vivir en esta inmensidad. Lo que realmente es, no es ninguna de esas construcciones; no es pues ni sujetos, ni objetos, ni individualidades, ni dualidad ninguna.

Pero todo ese trabajo con nuestra mente y con nuestro sentir para aproximarnos al conocimiento silencioso, que es el fundamento de la cualidad humana profunda, sería un esfuerzo y un intento inútil si no trabajamos simultáneamente con nuestra actuación en esa misma dirección.

Si indago intensamente con mi mente y mi sentir, y actúo en provecho propio, convierto mi intento en la tela de Penélope, que desteje por la noche lo que había tejido durante el día.

Si busco “al que es”, a “Eso que es” con la mente y el corazón, pero cuando actúo, actúo para mí, refuerzo con mi acción lo que he intentado debilitar con mi indagación; intento escapar de la egocentración con la cabeza y el corazón mientras refuerzo con mi acción las ligaduras al yo.

Las acción desinteresada, la acción que no busca los frutos de la acción, la acción puramente a favor de los prójimos y de todo lo viviente, debe acompañar siempre a los intentos de indagación de la mente y del sentir. No buscar nada para sí en la actuación, actuar siempre a favor de otros, tiene que ser tan intenso y continuado como la indagación con la mente y el sentir, de lo contrario caminaríamos y caminaríamos sobre los mismos palmos de suelo.

Pero hay más: en la misma medida en que se da un conocimiento silencioso real y auténtico, se da la cualidad humana profunda y se da el interés y amor sin condiciones por todo lo que nos rodea. Y el amor sin condiciones no se queda quieto ante las desgracias y los males que ve.

El conocimiento silencioso es la única raíz del amor incondicional. No hay otra raíz posible; ni la creencia ni la coherencia con la creencia pueden generar ese amor.

2ª Parte: No hay desegocentración sin amor incondicional a toda criatura

Donde no hay conocimiento silencioso, que es cualidad humana profunda, hay sujeto y donde hay sujeto hay egocentración. Donde está todavía vivo y dándose por real el sujeto, existe el mundo de sus construcciones desde la necesidad y el temor, y subsiste, por tanto, la egocentración.

Donde hay egocentración no hay verdadero amor, porque el ego va siempre por delante en el amor e interés por sí mismo. Mientras subsiste el ego como entidad real, lo refiere todo a él, incluso cuando se interesa por otros, incluso cuando ama.

Desde el ego pueden hacerse esfuerzos para interesarse por los otros, pero eso no es amor. El amor no es hijo del esfuerzo. Así se ha actuado con mucha frecuencia en los círculos religiosos. Es un error grave y un engaño.

Sólo hay amor verdadero y verdadero interés por las realidades de esta tierra y por los demás humanos, cuando uno está muerto antes de morir. Los muertos no hacen referencia a sí mismos en nada. Así debemos actuar, muertos, pero vivos; actuando a favor de otros y de toda vida, sin rastro de referencia a sí mismos.

Este modo de actuar, que es interés y amor sin condiciones, es, fruto del conocimiento silencioso y de la cualidad humana profunda, y es, a la vez, camino insoslayable hacia ese conocimiento silencioso y esa cualidad humana profunda.

Quien intente servir a otros sin haber muerto a sí mismo, se engaña. Con el ego vivo, siempre intentará sacar algún provecho propio en el servicio a otros; aunque sea sólo sentido de vida, o sentirse útil, o saber que sirve para algo, o conseguir ser alguien. El ego sabe reencarnar sus intereses en formas sutiles, y se reencarnará tantas veces como sea necesario para no morir.

Si el ego permanece vivo hay siempre algún tipo de utilización de los otros, y el amor que se proclama hacia ellos es primero amor a sí mismo. Si resta algo vivo en mí de mi mismo, resta el depredador y mientras el depredador este vivo, depredará de una forma u otra. Y no hay que olvidar que el depredador es un asesino.

Sólo hay verdadero amor, que es unidad, cuando el yo ya no existe como entidad.

El camino del silenciamiento interior, que es el camino a la cualidad humana profunda, es el único camino al amor y al servicio sin condiciones, el resto es confusión y buena voluntad. La buena voluntad, como el esfuerzo, es insuficiente para el camino interior, de forma semejante a como lo es para la poesía o para la música.

Quien quiera servir verdaderamente a una comunidad, a la humanidad, que se haga sabio primero. Ese es el mejor servicio que

se puede prestar a las generaciones que nos seguirán, porque de ese servicio se siguen todos los demás servicios; y sin ese servicio, todos los otros que puedan prestarse no son lo que pretender ser, porque el ego lo deforma y lo trastoca todo.

La esencia de la oferta de las tradiciones religiosas y espirituales

La oferta de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, una oferta perenne y válida para nuestro tiempo, es la llamada a esa cualidad humana profunda que es sencillez, humildad, desnudez, reconocimiento y servicio.

De ellas hemos de heredar las orientaciones en nuestro trabajo de indagación, los procedimientos para llevarla a cabo, las advertencias sobre los posibles errores. Ellas nos hablan de esa cualidad humana profunda, que es conocer, sentir y actuar silencioso, y de cómo conseguirla.

Esa es la oferta que hemos de hacer a nuestros contemporáneos. Si les hacemos esa oferta mezclada con creencias y religiones, no podrán aceptarla, por más que la necesiten con urgencia; si les ofrecemos ese gran legado de forma laica, sin religiones, ni creencias, la aceptarán.

Este es el mayor servicio que se puede prestar a nuestras sociedades. Sin duda alguna no hay otro servicio mayor.

SESIÓN DE TRABAJO

El diálogo lo inicia Queralt Prat después del resumen que hace Corbí de su propio escrito. Prat lanza una cuestión sobre dos afirmaciones de Corbí que ella no ve empalmadas. No ve claro que si las dimensiones relativa (DR) y absoluta (DA) deben ser independientes y que sólo cuando se reside en la DA se puede aceptar todo

y desde ahí uno se capacita para proponer cambios correctos, si es así, ¿por qué voy a querer cambiar nada si lo acepto todo?

Corbí responde que desde el amor lo único que vas a querer es que la persona despierte a la dimensión absoluta, pues despertando dejará de ser un egocéntrico. Desde el aspecto espiritual hondo, para hacer cambiar las cosas, lo único importante es despertar. Y a quien tiene necesidades básicas por cubrir se le ayuda a resolver su situación pero a la vez se le ayuda a recuperar la dignidad de la persona como residente en el reconocimiento de la DA. De la misma manera actúan frente a los colectivos. Todos los maestros intentan despertar al colectivo movidos por su amor incondicional. En este camino no hay métodos que conduzcan eficaz e infaliblemente, todos ellos sólo son juegos para entretener y fijar las mentes en sus incesantes divagar. Al final sólo debe quedar el reconocimiento, y la revelación es reconocimiento.

Tomando la palabra Lozano hilvana una ristra de preguntas ¿qué significa tener los pies en las dos dimensiones? ¿Si somos a la vez egocentros y desegocentros, entonces como trabajar cuando pones los pies en los dos ámbitos? Nadie nunca reside siempre en la dimensión absoluta así que cuando quieres trabajar a la vez en los dos dimensiones ¿es con los mismos instrumentos? ¿Y no aparece aquí el riesgo de instrumentalización? El acceso a la DA de cuando te estás preocupando para que las cosas funcionen tiene que ser diferente al acceso a lo absoluto desde la dimensión desegocentros.

Otro problema: al ego hay que tratarlo con cariño, para hacer este proceso se necesita un ego bastante maduro. Pues podemos deshilarlo emocionalmente y psicológicamente.

Además para José M^a aparece el problema de si la propuesta es para elites, aquellos que pueden llegar a ser buenos «pianistas» en oposición a aquellos que nunca lo van a lograr. Para estos últimos ¿los maestros no les van a dar alfalfa como a los

borregos? ¿para estos casos no hay que reivindicar el esfuerzo y la voluntad?

A lo que Corbí argumenta que lo primero que hay que recordar es la advertencia de los maestros: «no temáis y arriesgaros». Añade que poner los dos pies en la DA es el final del recorrido, en la vida cotidiana y de camino cada pie esta en una dimensión, pero ello es por naturaleza, no por instrumentalización. Poco a poco hay que ir pasando los pies al lugar de lo absoluto y, de vez en cuando, subirse al escenario como si residieras en él pero sin residir en él. Y por cierto que se trata siempre del mismo absoluto bien en estado de ignorancia o en estado de iluminación.

Respecto a dar alfalfa a los borregos solo lo hacen los imbéciles, pues los maestros dan buen alimento a todo el mundo y en toda ocasión.

Al ego se le debe cuidar, pero lo justo. Se tiene que estar maduro pero sin exagerar pues de lo contrario solo un uno por ciento tendrían acceso. Sin egocentración el ego se despeja, hay más paz y más felicidad. No se le destruye solo se le libera de la idea de que es una entidad y con ello se le arreglan los problemas, y puede operar más correctamente.

Se tiene acceso a la DA pero sólo ocurre en el seno del esfuerzo, aunque el esfuerzo no sirve para nada, no es capaz de causar el acceso a DA. El esfuerzo no sirve que como puro intento.

Bárcena considera que es importante saberse situar ante este tema de manera clara, práctica y contundente, por lo que agradece que la aportación de Corbí se plantee desde una antropología real, integral tomando la totalidad de la persona. Le preocupa que la cualidad humana profunda se convierta en un entretenimiento o ideología. Hay que alertar sobre la astucia del ego de tergiversarlo todo, es por ello que hay que ser implacable con él pues la corrupción de lo mejor es lo peor. La ambición religiosa [querer llegar a pianista] es la peor porque el yo se crece. No llegar a ser un buen pianista no es el problema, lo importante es poder escuchar.

Considera que si bien el texto es repetitivo ello ocurre afortunadamente puesto que tampoco hay muchos temas a tratar. Le parece que las ideas cada vez las vamos puliendo más. En este sentido recalca la expresión de Corbí de que situados en la DA «el yo deja de tener entidad para ser función» y en ello Halil no ve negatividad, sino un trastoque total.

Los maestros no dan alfalfa.

Imaginar que obtendrás algo sin esfuerzo es ilusión, pero quien lo intenta con esfuerzo es un prepotente.

Corbí retoma que el ego es una función para sobrevivir, por ello no se le puede ni debe destruir, de todas maneras, continuamente se escurre para poder cumplir su función. A esa habilidad para escurrirse le llamaron en el pasado demonio. Hay que saber que ello es así, para manejarlo mejor.

Cuando el individuo deja de creerse entidad se vuelve espontáneo, cumple su función perfectamente libre de deseos y expectativas. Máxima admiración al ego y máxima mente implacable.

Todo el mundo puede escuchar música aunque no todos lleguen a tocar, pero oír es tocar. Todos podemos montarnos en los maestros y desplazarnos en su grupa.

Juan Manuel Fajardo ve claro que tomar el ego como función desmonta la entidad del ego y ello sirve para facilitar el paso de lo absoluto a lo relativo. Se pregunta: ¿cuales son los mecanismos para pasar de una dimensión a otra? ¿cómo es posible el paso de una a otra? Este tema que quedó pendiente y preocupaba también a Amando, se trató en una correspondencia entre Robles y Corbí que tuvo lugar en el mes de Julio siguiente al encuentro y que hemos incluido en este volumen como un apéndice.

A Robles este tipo de hablar parece como si se presupusiera una ontología: «el absoluto es lo que es». Induce a un dualismo: lo absoluto es lo que es, lo fenoménico no es, pero bien es verdad que la afirmación se corrige al añadir que todo se encuentra en lo

fenoménico. También le preocupa si no habrá el peligro en los intelectuales-académicos que al tratar de estas cosas sobrepongan el saber a la acción, «hacerse sabio y automáticamente aparece el amor por todo». Amando considera que esta postura es fuente de malos entendidos en el trato con aquellos que reivindican el compromiso por la opción por los pobres desde América Latina. Pone el caso de Jesús que no era un rabino, impactó por sus gestos y no por sus teorías. Su testimonio lo encontramos en su práctica. Considera que aún hace falta integrar la acción en la reflexión.

También le preocupa enfatizar el automatismo de que basta la desegocentración total para que un amor incondicional operacional surja, pues él ve otra exigencia: cuando debemos operar en proyectos es preciso lo ético, aunque nuestro amor sea incondicional no basta para que nuestros proyectos sean certeros y exitosos. Por ética no entiende una ristra de buenas intenciones, sino algo que aparece en la misma concepción de los proyectos. Serán éticos si favorecen un mejor desarrollo de lo humano. Hay que hacer ver que sin desegocentración no habrá un amor incondicional que nos llevará al compromiso, pero que ello no hace que la acción emprendida llegue a todos o sea exitosa ni tampoco se convierte en una garantía de acierto.

Corbí aclara que él usa unas expresiones vedantas con las que quizá los teístas no se sientan cómodos. En su lenguaje lo Absoluto, lo que es, no es individuo, no es entidad, propiamente «no es», como dirían los budistas. Pero todo lenguaje está lleno de trampas a la hora de hablar de lo Absoluto, para superarlas es bueno estudiar las diversas tradiciones para que sus expresiones se corrijan mutuamente.

Es consciente que el término sabio puede inducir al error de pensar que se trata de conocer, tal como se entiende normalmente. Pero un sabio lo es en el conocer, sentir y en la acción, simultáneamente retroalimentándose:

implícitos que él sospecha relacionados con creencias. A la insistencia de Corbí para que explicité eso presupuestos que ve en el grupo y que el mismo grupo no ve, Osorio se centra en el uso tan restringido que se hace de la categoría de creencia al situarla como una función en la sociedad estática que impide que hoy podamos tener acceso a las creencias. Pues para Sergio la creencia podría hoy tener una función simbólica de lo absoluto en la sociedad dinámica. Nuestro uso de la creencia situada exclusivamente en una determinada forma de vida socio-cultural llamada estática, agraria, no dinámica de manera que esa forma de comprender la creencia implica que hoy habría impedimentos para la sociedad actual en el acceso a lo real pues la nueva epistemología no permitiría un uso del conocimiento absoluto de la realidad a partir de las creencias ya que las consideramos solo parte de una forma de vida caducada. Él no está de acuerdo. La creencia podría cumplir más funciones y un nuevo paradigma podría resultar en otras funciones operativas hoy.

Osorio considera que no hay un lenguaje universal para tratar ningún tema aunque si tienen pretensión de universal, y le parece que en el grupo se pretende un uso universal del lenguaje al tratar la dimensión absoluta.

Corbí le contesta que presupuesto es algo que doy por supuesto y no se cuestiona, pero él y el grupo sí se cuestiona todo. Paradigma es una construcción teórica para operar en la realidad aunque no corresponde a la realidad porque es una modelación nuestra y mientras es útil se usa y si no se deja. Los mitos también son paradigmas, las creencias son hijas de paradigmas.

El lenguaje según donde juega tiene pretensiones universales como en el caso de la ciencia, y aquí al tratar con la DA también hacemos como si fuera universal, sabiendo que no lo es.

Presupuesto no es igual que creencia. Presupuesto se presupone algo, la creencia indica cómo es una cosa. No todo presupuesto es creencia. En una sociedad de conocimiento por su complejidad debemos operar con cantidad de presupuestos pero que no

son creencias. Las creencias tienen una estructura epistemológica lingüística que dice que «las cosas son así». Un presupuesto formula sólo «supongamos que sea así». Las creencias funcionan como vehículo hacia lo absoluto en determinadas condiciones culturales, pero no pueden ser vehículo en las nuevas condiciones culturales. Y esta afirmación que acabo de hacer surge de una constatación empírica después de un análisis de la estructura de las sociedades de conocimiento y de su funcionamiento.

Nuestras reflexiones no nos llevan a una nueva mitología puesto que una mitología es un software de sociedades estáticas que excluye el cambio. (Y esta afirmación también es fruto de análisis no de una creencia). Pero ahora no podremos funcionar con mitologías sino con proyectos. Tampoco en la nueva situación cultural las creencias podrán hacer ningún papel aunque sí los símbolos puesto hoy no van ligados a creencias. Los símbolos pueden ir unidos a las creencias o pueden ser sólo una referencia.

Hay que diferenciar creencia de supuesto acrítico. Las creencias, en el juego de lenguaje que usamos, tienen que ver con mitos y símbolos como descripción de la realidad a los que se atribuye un origen divino. Es un instrumento para bloquear cambios en sociedades estáticas. No es posible entrar creencias en el nuevo paradigma para sociedades de cambio.

El conocimiento silencioso parte de la DA, no parte del yo, según hablan las tradiciones. Pero que no haya sujeto que conoce ni objeto conocido, conduce a la no-dualidad que es residir en el no-yo, en el absoluto. Nos situamos en otro juego de lenguaje al hablar de la DA, en el que se emplean conceptos a modo de símbolos para apuntar a aquello de lo que no se puede hablar.

En el ámbito de la DA no hay S ni O, ni tiempo ni espacio, no se puede entrar a la DA operando con el lenguaje de la DR.

Robles retomando la palabra advierte que el texto de Corbí es una llamada de atención, un reto pero que debería articularse.

Pues es de la opinión que sin rescatar lo humano no hay garantía de plenitud. El amor comprometido es medio para la espiritualidad por ello es preciso el compromiso aunque reconociendo que verdaderamente solo el compromiso no es suficiente.

Añade Bárcena que retornar a lo humano puede ser que sea espiritualidad pero puede ser que no lo sea. La historia más bien muestra que no es espiritualidad. Parece en el texto que la espiritualidad es un incentivo para la lucha social, lo que resultaría ser un problema, pues la vida tiene sus leyes propias, que los sabios parece como si las conocieran. A menudo cuando uno fuerza algo en una dirección provoca lo contrario. Cuando el mundo es feroz no basta con ser bueno hay que ser lúcido. La acción debe arrancar de un silencio.

Marià puntualiza que humanizar de suyo no empalma con la dimensión absoluta. La humanización está ligada a la DR que es siempre formulable mientras que la DA no admite formulación. No hay posibilidad de tránsito de la DR a la DA. Los humanos vemos como dos dimensiones lo que solo es una. La lucha por la justicia crea el amor pero no el amor incondicional, aunque bien es verdad que la lucha por la justicia es la condición de posibilidad de la espiritualidad. Esta nueva antropología requiere una nueva sociología.

Lourdes Villagómez se pregunta desde el planteamiento del CETR ¿cómo se mira la situación en la que el sujeto «es» por lo que tiene?. Considera que hay que desenmascarar el sistema que crea una individualidad que ahoga y deshumaniza. Se muestra en desacuerdo con Halil pues piensa que es posible demostrar que hay grietas en el sistema, que hay posibilidad de cambio.

Inara Asensio se cuestiona que si lo específicamente humano es el doble acceso a la realidad y que aquel que cultiva la dimensión absoluta llega a percibir que sólo existe la no dualidad, ¿no se puede decir que la dimensión absoluta quisiera ser encontrada en la especie humana?

Está de acuerdo con la afirmación de Marià que lo mejor que puede hacer el hombre es ser sabio ya que es lo más genuinamente humano. Considera que quien adquiere este tipo de conocimiento no puede callarse.

Corbí aclara que no hay nadie que busque, pues se puede decir que lo que «es» se impone como lo que «es», no es que tenga una voluntad, pues no entra en categorías humanas. Nuestra modelación de la realidad es un velo que para lo que «es» resulta menos que una tela de araña, lo que hace posible que permite que pueda aflorar. Incluso aquel que opta por retirarse, si llega al conocimiento se verá impelido a hacer gestos hacia fuera, no le queda otra posibilidad.

Cucarull resaltaría del texto la afirmación de que sólo hay que hacerse sabio, porque desde esta sabiduría cualquier servicio será bueno. Así tanto desde la empresa como desde la TL cualquier acción será correcta si se hace desde este conocimiento de la dimensión absoluta.

Lili Castella enfatiza que la ponencia apunta a un conocimiento absoluto de la realidad que por sí solo va a disolver el ego, pero hay una cuestión: reivindicar el gozo que conlleva ese conocimiento ligado a la desegocentración. Finalmente respecto al tema recurrente de la alfalfa, piensa que uno mismo es el que decide si lo que recibe es alfalfa o buen alimento.

**ESPIRITUALIDAD Y PROYECCIÓN SOCIAL EN EL CORÁN Y
LA SUNNA.
UNA LECTURA SUFÍ**

Halil Bárcena

I

Preámbulo

Muy a menudo, el ser humano vive desgarrado por lo que, bien vistas, no son sino falsas dicotomías que -¡ahí reside el problema!- obstaculizan toda comprensión de la realidad tal cual es, al tiempo que entorpecen el desarrollo normal de un vivir creativo, armónico y expansivo. Así, acción y contemplación, interioridad y exterioridad, teoría y praxis, amor y conocimiento, universal y particular, espiritualidad y proyección social (objeto de reflexión de estas páginas), por no citar más que un puñado, constituyen otros tantos pares de opuestos, experimentados la mayoría de las veces como excluyentes, cuando, en verdad, no constituyen sino dimensiones complementarias de una misma realidad, una y única, que se estructura, despliega y expresa a través de dicha dialéctica relacional, recíproca y alternante, algo parecido a los movimientos del corazón humano que se contrae y se dilata, sístole y diástole, en un latido regular que integra los contrarios.

El poeta y sufi persa Mawlânâ Rûmî (m. 1273), a quien remitiremos a menudo a lo largo de estas páginas, escribió: *“Nuestro amor es el fruto maduro del conocimiento”*, queriendo significar con ello la falsedad de los dualismos en los que el hombre común vive

atrapado. De ahí que los sufíes afirmen que el sabio, emblema del hombre universal o *insân al-kâmil*, sea aquél en quien cielo y tierra se encuentran y reconocen mutuamente, en una *coincidentia oppositorum* que trasciende todo conflicto dual.

La dimensión relacional del ser humano, su exterioridad, la proyección social o, lo que es lo mismo, el principio de comunidad o *umma*, constituye uno de los elementos vertebradores, y por ello insustituible, de la experiencia humana fundamental del profeta Muhammad, que halla sus ecos también en las páginas del Corán, en el que se exhorta sin paliativos a la acción liberadora a favor del esclavo y la viuda, el enfermo y el huérfano (epítome éste último del desheredado), así como a obrar en pro de la vida y contra la tiranía y la injusticia. Sin embargo, no es posible captar el alcance real del mensaje social a favor de la justicia expuesto en el Corán y proclamado por el profeta Muhammad, sin antes haber comprendido cuál es la intuición espiritual fundamental del profeta del islam, puesto que aquél dimana expresamente de ésta. Y es que no hay que olvidar que el Profeta es, primero de todo, un hombre de conocimiento, un maestro espiritual del camino interior, no un activista social o un filántropo, y, menos todavía, un rey¹. En Muhammad, la intuición espiritual es la raíz; el despliegue comunitario, el fruto; algo que o bien no se entiende, o si se entiende, se suele olvidar con demasiada frecuencia, a veces, incluso, con intenciones malévolas.

Por consiguiente, comenzaré por describir los principales hitos del itinerario espiritual seguido por el profeta del islam, así como la intuición espiritual a la que éste llega (el *tawhîd* o unidad absoluta de la existencia, que más adelante veremos en detalle), a fin de entender que su sensibilidad y proyección social no son sino la consecución lógica de su desvelamiento interior. En otras palabras, que, en el profeta Muhammad, la experiencia de lo divino, el saboreo de la dimensión absoluta de la realidad, se traduce en

¹ Cfr. Ali Abd al-Râziq, *El islam y los fundamentos del poder. Estudio sobre el Califato y el gobierno en el islam*, Granada: Editorial Universidad de Granada, 2007

apertura y encuentro con el otro en el escenario del mundo. Y lo mismo vale para el Corán. Y es que la ética coránica no es anterior al *tawhîd*, sino el despliegue natural de éste, como veremos más adelante, cuando describamos la lógica interna de la propuesta espiritual que el libro sagrado de los musulmanes contiene.

El Corán y la *sunna* o tradición muhammadiana, *corpus* de apotegmas y aforismos sapienciales o *ahâdîz* (plural de *hadîz*), atribuidos al profeta Muhammad y recogidos por sus compañeros más próximos, que incluye también su biografía (*sîra*)¹, constituyen las dos principales fuentes de conocimiento en las que han bebido las distintas sensibilidades espirituales del islam, incluido el sufismo, su dimensión mística, si bien éste, en sus mejores formas, las de corte más gnóstico y sapiencial, ha llevado a cabo una lectura simbólica muy particular de dichas fuentes -no siempre bien recibida por la ortodoxia, todo sea dicho de paso-, que lo han singularizado sobremanera. Entre el Corán y la *sunna* no hay distancia alguna. Cuando, en cierta ocasión, le preguntaron a su esposa 'Aisha acerca de la personalidad del Profeta, ya muerto, ésta respondió: "*Su carácter era el Corán*". Por consiguiente, en nuestro texto transitaremos entre el Corán y la *sunna* sin solución de continuidad.

También los juristas musulmanes o *fuqahâ'* han buceado en tales fuentes escriturarias, al objeto de deducir el *fiqh* o jurisprudencia islámica, que rige la vida tanto personal como comunitaria de las y los creyentes, hasta el extremo de asfixiarla en muchos casos. Es el problema de la hipertrofia de lo jurídico, experimentada por el islam, a la muerte del Profeta. En efecto, el islam legalista de los *fuqahâ'*, que es el islam postmuhammadiano, acabará por convertirse en una rígida ortopraxia, obsesionada por el formalismo y la estricta observancia ritual. Podríamos decir que el Profeta legó un humanismo espiritual que acabó ahogado en la ciénaga de la jurisprudencia islámica.

¹ En lengua castellana, la biografía más completa es Martin Lings, *Muhammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, Madrid: Hiperión, 1989

Sea como fuere, es en ambos, el Corán y las palabras (¡también los silencios!) del propio Profeta, donde hemos de sumergirnos, y así lo haremos aquí, a fin de dar con la que es la intuición espiritual fundamental del islam primigenio, el *tawhîd* o unidad absoluta de la existencia, y las implicaciones que éste posee en ámbitos como el de la proyección social del ser humano, que nos ocupa en el presente escrito. Al mismo tiempo, nos serviremos de la poesía del ya citado Rûmî, maestro de derviches, pues no en vano se trata de un comentarista e intérprete privilegiado tanto del Corán como de la *sunna*, cuya filosofía mística desvela numerosas facetas y dimensiones nuevas de las fuentes escriturarias islámicas. Los textos de Rûmî se caracterizan por su esencialidad, su universalidad y la originalidad de su perspectiva, que aúna el rigor intelectual del hombre de conocimiento con la sensibilidad diamantina del poeta, algo fuera de lo común. Con Rûmî uno se ve sutilmente transportado de la corteza de las cosas a su núcleo esencial, en un viaje, a la vez cognoscente y amoroso, que nos conduce de la circunferencia al centro. Pero, comencemos desde el principio, por los pasos seguidos por el profeta Muhammad en su periplo espiritual.

II

Tras los pasos del profeta Muhammad

Todo en la vida espiritual del profeta Muhammad comienza en el interior de una cueva, Gâr Hirâ', excavada en lo alto de Yabal al-Nûr o Montaña de la Luz, a las afueras de La Meca, cuando se acercaba a los cuarenta años de edad y había llegado a un punto en que parecía precisar una profunda introspección y un replanteamiento radical de todo. Hirâ' es su lugar de retiro predilecto. En el interior de dicha cueva, frente a la rotunda y abrasiva desnudez de la naturaleza mecana, que tanto habría de marcar su carácter; sólo consigo mismo, apartado de las tribulaciones de sus contemporáneos y del bullicio de una ciudad como La Meca, que

era cruce de caminos y lugar de peregrinación, halla el Profeta la verdadera dimensión del silencio interior.

Con todo, no se aparta del mundo porque lo rechace. De hecho, jamás alimentará una visión negativa, penitente o sufriente, de él; más bien lo contrario. No, el Profeta se retira del mundo para tomar distancia respecto de él y entenderlo -¡y entenderse!- mejor, en un movimiento que va de la acción a la quietud y de ésta, nuevamente, a la acción en el mundo. El retiro del Profeta no es un fin en sí mismo. Es, pues, temporal y estratégico, algo que marcará el carácter comunitario del sufismo posterior. "*Jalvat dar anyumân*", o "*Retiro en sociedad*", será el modo de vida escogido por los sufíes. Vivir en el mundo sin ser del mundo, o lo que es lo mismo, vivir en el mundo sin que éste habite en nosotros. El caso es que, en Hirâ', medita el profeta Muhammad de noche sobre el sentido de su vida, su presencia en la tierra y los signos (concepto éste capital en el discurso coránico, como tendremos ocasión de ver pronto) que le han acompañado a lo largo de su existencia.

Y en Hirâ' es donde irrumpirá el Corán en su vida; un texto que la tradición islámica considera revelación de Al-lâh (que en árabe quiere decir, simplemente, Dios), y que, a buena fe que lo es, pero no tanto porque sea la palabra descendida de ningún agente divino externo, sino por ser un vislumbre de lo real que brota del fondo de la consciencia de un hombre como el resto, el Profeta, que, tal como refiere el propio texto coránico, "*no habla movido por un impulso propio*"¹, ya que, en realidad, su voluntad ya no le pertenece; ni siquiera su vida es suya. Y es que el místico no se pertenece ya a sí mismo.

El caso es que el islam que inaugura el profeta Muhammad es una tradición religiosa *librocéntrica*, marcada toda ella por el Corán y lo que podríamos denominar el *fenómeno del libro*, lo cual determinará de arriba a bajo la forma islámica de comprender el mundo y de estar en él. Y es que, a ojos islámicos, la realidad en su

¹ Corán 53, 4 [Nota del autor: la traducción de todas las citas coránicas de este texto es nuestra]

conjunto, desde el universo al propio ser humano, constituye una suerte de texto, cuyos signos el hombre posee la capacidad innata, susceptible de ser actualizada, de aprender a leer e interpretar.

Pero, ¿por qué sucedió todo en una oscura y minúscula cueva? Dicho sin embudos: porque es en la oscuridad (de la noche interior) cuando más brilla la luz del conocimiento, del mismo modo que es en la nada del desierto donde lo real se impone de forma más absoluta y total.

Examinando, cuidadosamente, la *sunna* podemos afirmar que el profeta Muhammad arranca de una primera sospecha: cuanto percibimos del mundo no es lo que realmente hay y es. Dice un conocido *hadîz*, con formato de invocación o *duâ'*, que Rûmî recoge, en varias ocasiones, en su *Fîhi mâ fîhi*: “¡Dios mío, muéstrame las cosas como son!”¹. En otras palabras, la sospecha del profeta Muhammad es que percibimos las cosas tal como somos y no tal como en sí mismas son, lo cual le conduce a presentir, por un lado, que lo que hay es más que lo aparentemente observable y cuantificable y, por otro, que lo que tomamos por real no es más que nuestra particular interpretación del mundo, construida en base a nuestras limitadas percepciones empíricas. Escribirá Rûmî, seis siglos después del Profeta, a propósito de nuestra lectura parcial e interesada de las cosas: “*Tu mundo se extiende hasta donde alcanza tu vista; el mar que ves tiene la misma proporción que tu ojo*”.

Muy posiblemente, la citada sospecha inaugural debió de conducirlo al Profeta a extraer algunas conclusiones. Primero de todo, que el ser humano como tal necesita interpretar el mundo para manejarse en él, esto es, que precisa construirse su propia imagen de las cosas, gracias, fundamentalmente, a la capacidad lingüística con que la vida le ha dotado, algo que hoy sabemos por las distintas ciencias cognitivas. En breve: el cerezo o el almendro, lo que se dice en y a través suyo, precede a la botánica. Primero es,

¹ Rûmî, *Fîhi-ma-Fîhi. El libro interior. Los secretos de Yalâl al-Dîn*, Barcelona: Paidós, pp. 30 y 78

pues, la conmoción y después la denominación. Dicho de otro modo: el ser humano necesita modelar a su imagen y desde su propio ego, elevado a la categoría de centro, todo cuanto concibe. Se trata, pues, de una interpretación, subjetiva y relativa, superpuesta a la realidad real.

Pero, lo cierto es que el ser humano posee otra posibilidad de comprensión de las cosas, distinta a la anterior, aunque también intrínseca a la propia naturaleza humana. Dicha segunda posibilidad no le pudo haber pasado desapercibida al profeta Muhammad, puesto que, como veremos, se haya insinuada en el texto coránico. Se trataría de otra forma de comprensión de la realidad, según la cual el propio ego no sería ya el centro del mundo, sino que éste hablaría por sí mismo, independientemente de las interpretaciones que se viertan acerca de él. Hablamos, pues, de una mirada desegocentrada, en la que el hombre no es sino un *shahûd*, es decir, un testigo imparcial del puro existir puro de las cosas que no juzga ni interpreta cuanto ante sí mismo se muestra, sino que simplemente mira admirado. Ese mira desde el propio silencio y deja que las cosas, -¡que ya no son cosas sino signos!- se expresen por sí mismas. Es preciso que dejemos hablar al mundo; recibirlo y no cogerlo.

Los sufíes, Mawlânâ Rûmî entre ellos, ilustran ambas formas de prehensión de la realidad mediante la expresión “el hombre de los dos ojos”, extraída del siguiente pasaje coránico: “¿Acaso no le hemos otorgado al ser humano dos ojos? (...) ¿No le hemos mostrado ante sí las dos vías?”¹. Para los sufíes, el ojo derecho, que es el ojo del corazón, es el que le permite al ser humano captar lo principal en el interior de lo manifestado, esto es, la unidad subyacente de la existencia, lo divino en todas partes, el rayo vertical, en expresión de Frithjof Schuon²; mientras que con el izquierdo es con el que ve la multiplicidad objetual y fluctuante del

¹ Corán 90, 8-10

² Frithjof Schuon, *La transfiguración del hombre*, Palma de Mallorca: J. J. de Olañeta editor, 2003, pp. 127-128

mundo fenoménico. Se trataría, en definitiva, de otra forma de enunciar el doble acceso a la realidad, relativo y absoluto, del que habla Marià Corbí en su obra¹. El problema reside en el hecho que el “ojo derecho” permanece atrofiado casi siempre. En efecto, en la mayoría de personas es sólo una posibilidad latente, sin visos de actualización. Con el ojo izquierdo, que es el que construye nuestra visión dual del mundo, podemos arreglárnoslas, en tanto que animales vivientes que somos, pero nos quedamos a medias. Es por eso por lo que el ser humano vive en un estado de merma e *incomplitud*. Y es que, como afirma Rûmî, no basta con nacer para ser un hombre integral.

Llegados a este punto, hallamos la que, a mi modo de ver, constituye la mayor originalidad del itinerario espiritual seguido por el profeta Muhammad. En efecto, el gran salto cualitativo que el Profeta da consiste en proclamar la unidad absoluta de la existencia o *tawhîd*, mediante la siguiente fórmula apofática (que afirma negando): “*Lâ ilâha il-lâ Al-lâh*”, “*No hay más dios que Dios*”, e incluso: “*Lâ ilâha il-lâ Hû*”, “*No hay más divinidad que Él*”. Evidentemente, el Profeta expresa el *tawhîd* mediante figuras mitológicas teístas, como no podía ser de otra manera. Al margen del lenguaje teísta usado, para los místicos sufíes, el sentido profundo del *tawhîd* es que nada es real, verdadero y operativo salvo lo real (esto es, Al-lâh, Hû/Él, “El que es”, que de todas esas formas lo ha dicho la tradición islámica). No existe más realidad que la realidad realmente real. Todo es relativo, excepto lo absoluto. Sólo hay una realidad, lo que significa que sólo la realidad es y que toda realidad no es sino en virtud de su participación en la realidad. A fin de cuentas, el *tawhîd* no es sino la manera islámica de decir la intuición universal de la unidad, que toda tradición religiosa y de sabiduría expresa de un modo más o menos explícito según sus propias categorías lingüísticas.

¹ Cfr. Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona: Herder, 2007, pp. 29-33

Sólo Él y nada más que Él, dirá el Profeta, es real. Por consiguiente, si sólo Él es real, todo cuanto existe no es más que Él. Leemos en el Corán: “A Al·lâh pertenecen Oriente y Occidente. Adondequiera que os giréis veréis el rostro de Al·lâh. En verdad, Al·lâh todo lo abarca, todo lo conoce”¹. Nada cabe frente a Él, puesto que sólo Él es. Afirma Rûmî: “Sólo Él posee legitimidad para decir: “Yo soy”. Nada escapa a la mirada de Al·lâh, por cuanto todo es Al·lâh: no hay nada más que su rostro. El mundo es, pues, su mirada; y los signos, sus guiños, que nos invitan a salir de nuestro ensimismamiento egoico, a fin de que nos adentremos en las profundidades abismales de lo real.

A partir de ahí, concluye el Profeta, todo es expresión múltiple (el Corán lo llama *ayâts* o signos²) de dicha unidad absoluta de la existencia o *tawhîd*. La revelación del profeta Muhammad, su experiencia espiritual de lo que llama Al·lâh, tiene que ver con la comprensión profunda del funcionamiento intrínseco de la realidad, con eso que gobierna las cosas desde su interior y las hace ser lo que son y no otra cosa. El islam de Muhammad no es algo aparte de la vida, sino la vida misma en su máxima plenitud. Su islam, que nada tiene ni de sumisión ni de sometimiento, es vivir naturalmente lo que hay³. Y lo que hay es más que lo aparentemente observable, ya lo hemos apuntado con anterioridad. Eso es lo que intuye Muhammad desde un principio y esa es la rendija a través de la que se cuele y sale de sí mismo.

Lo que hay es la trama de la vida. El mundo es un texto (que etimológicamente quiere decir tejido) de teofanías o, si se

¹ Corán 2, 115. Dicho pasaje coránico es uno de los favoritos de Mawlânâ Rûmî. En él asientan los derviches giróvagos *mevlevîes*, los continuadores de la escuela sufí del maestro persa de Konya, su danza del giro o *muqâbala*. Todo *samâ'* u oratorio *mevlevî*, que incluye diversas secuencias de danza, finaliza con la recitación salmodiada del citado pasaje coránico

² La recensión de todas las aleyas que hacen referencia a los signos excede los límites de este trabajo. Por consiguiente, doy las referencias más significativas: 13, 3-4; 16, 11-13, 65-69; 17, 12; 26, 7-8; 30, 20-28; 36, 33-41; 40, 13; 41, 37-39, 53; 42, 29, 32-33

³ Cfr. Abdenour Bidar, *L'islam sans soumission. Pour un existentialisme musulman*, París: Albin Michel, 2008

quiere, de signos teofánicos. Para el profeta Muhammad, los objetos, los seres, los hechos no son cosas sin más sino atributos y signos divinos. Este mundo es, en consecuencia, el mundo de los signos, por cuanto no contiene nada que no sea un signo, que es otra forma de decir que en todo late vida, que nada es inerte. En ese sentido, resultan sumamente elocuentes ciertos comportamientos del Profeta. Por sus biógrafos sabemos, por ejemplo, que acostumbraba a hablar con algunos elementos de la naturaleza, árboles y rocas, por ejemplo; así como con fenómenos como el viento. Al mismo tiempo, nos ha llegado que ponía nombre a algunos de sus objetos personales. Todo ello indica una profunda intimidad con la naturaleza y con las cosas, en las que presentía el aliento de la divinidad.

El conocimiento de los signos es lo que permite sentir la dimensión absoluta de la realidad e intuir la unidad de todo cuanto es y existe. La hermenéutica sufi o *ta'wîl* comienza por la filología, esto es, por la pesquisa etimológica, a fin de abrir nuevos horizontes a la inteligibilidad de la realidad. Obsérvese, al respecto, que en árabe *'âlam*, mundo, *'alâma*, signo e *'ilm*, conocimiento, comparten una misma raíz gramatical, que viene a corroborar cuanto hemos dicho acerca del mundo como espacio de mostración de los signos de Él. En cualquier caso, el *tawhîd* no es un dogma abstruso, ni un artículo de fe, sino algo, en principio, accesible a la comprensión humana. Y es que el Corán, que apela constantemente a la razón cuando alude a los signos divinos, no propone nada que uno no pueda comprobar por sí mismo. Doy, a continuación, dos de las aleyas más significativas de cuanto estamos diciendo: *“Él es quien ha extendido la tierra y colocado en ella montañas firmes, ríos y una pareja en cada fruto. Él es quien cubre el día con la noche. En verdad, hay en todo ello signos para las gentes que reflexionan”*¹. *“Y Él ha sujetado para vosotros la noche y el día, el sol y la luna. También las estrellas están sujetas por su*

¹ Corán 13, 3

orden. En verdad, hay en todo ello signos para las gentes que reflexionan”¹.

En definitiva, lo que el Corán y el profeta Muhammad preconizan es un puro simbolismo, esto es, un saber de los signos divinos, y no un saber de las esencias. Así lo define Martin Lings: “El simbolismo constituye lo más importante de la existencia, y, al mismo tiempo, es la única explicación de la existencia”².

Resiguiendo los pasos dados por el profeta Muhammad, hasta donde nos lo permiten los datos que de él disponemos y lo que alcanzamos a intuir de lo que fue su periplo espiritual, podemos afirmar que el Profeta no arranca del *tawhîd*, sino que llega a él, algo que aparece explicitado en todos aquellos pasajes coránicos referidos a los signos³. Por consiguiente, del *tawhîd* no se parte, sino que al *tawhîd* se llega. Ello quiere decir que el *tawhîd*, insisto, no es una ideología previa, no puede serlo, ni un artículo de fe, ni tampoco un dogma, sino una forma de ver el mundo (y, por ende, de comprenderlo) y de estar en él. Hoy, para nosotros, el *tawhîd* posee un doble alcance: es, por un lado, la cristalización de la intuición espiritual fundamental a la que llega Muhammad, como estamos viendo, y, al mismo tiempo, la puerta de acceso que se nos invita a franquear, a fin de que actualicemos por nosotros mismos dicha intuición muhammadiana.

Gramaticalmente, la palabra *tawhîd*, en árabe, no es un sustantivo, sino un *masdar* o nombre de acción, peculiar categoría gramatical de la lengua árabe que remite siempre a la actuación y el movimiento, lo cual implica que el *tawhîd* no sea una conceptualización cerrada, sino una acción abierta que jamás concluye, como el mundo que, afirma el texto coránico, no es estático, sino que Al-lâh lo está creando y recreando a cada instante, de donde los

¹ Corán 16, 12

² Martin Lings, *Símbolo y arquetipo. Estudio del significado de la existencia*, Palma de Mallorca: J. J. de Olañeta editor, 1999, p. 7

³ Cfr. *supra*, nota 9

sufíes pergeñaron su doctrina de la creación renovada de la existencia o *al-jalq al-yadîd* ¹. Según refiere el propio Corán: “Cada día, Él, Al-lâh, está ocupado en una obra” ². De hecho, la danza circular de los derviches *mevlevîes*, inspirada por Rûmî, constituye una suerte de escenificación de dicha realidad inacabada, que se contrae y se expande, muere y renace, a cada instante. El movimiento circular es el movimiento de la regeneración, contrariamente al de la línea recta que representa el mundo de lo corruptible. Aprovecho esto para hacer una breve cala a propósito de la naturaleza de la lengua árabe. Dos de sus rasgos más característicos son, por un lado, la ausencia del verbo ser y, por otra, la preeminencia del verbo en general, que acostumbra a encabezar toda proposición gramatical. Ello quiere decir que, para un hombre de La Meca como el profeta Muhammad, cuyo sentir y pensar estaba conformado por la naturaleza de la lengua árabe, lo importante era el devenir y no el ser. La existencia para él debió de presentársele como una completa acción, sin un sustrato o ser que la fijase. En consecuencia, pensaba a Al-lâh, y así lo experimentaba también, no tanto como un sujeto, un ser supremo, sino como una acción. Al-lâh era, para él, el “existiendo”, el “sucedíéndose” de las cosas, con lo que no podía buscarse fuera de la realidad plenaria.

Cuando el profeta Muhammad proclama el *tawhîd*, así pues, no está diciendo en qué cree, sino cómo ve, vive y experimenta el mundo, puesto que el *tawhîd* tiene que ver, justamente, con el funcionamiento interno de las cosas. El *tawhîd* no suma nada a la realidad, no se trata, pues, de una interpretación superpuesta al mundo, sino que, justamente, es la operación de radical despojamiento de todo añadido o asociado (*shirk*) a lo único que es. El *tawhîd* es desnudamiento de la mirada, hasta ver la realidad tal como en sí misma es.

¹ Corán 50, 15

² Corán 55, 29

La existencia se le presenta al profeta Muhammad como el escenario en el que la vida se expresa y multiplica en múltiples e infinitos matices. Todo es expresión de lo que el Corán denomina la *rahma* o fuerza creadora y misericordiosa de Él; *rahma* que es la materia prima, o si se quiere, la estructura interior que constituye un universo en el que todo cuanto existe, incluido el ser humano, es signo de la vida expresándose a sí misma a través de todo: “*Les mostraremos nuestros signos fuera en los horizontes y dentro de sí mismos hasta que vean claramente que es la verdad. ¿Es que no basta que tu Señor sea testigo de todo?*”¹.

Pero, no sólo cuanto vemos fuera, en la naturaleza, y en el interior del ser humano, son signos de Él. Y es que el concepto coránico de signo es mucho más vasto y polisémico de lo que pudiera pensarse a simple vista, porque también lo histórico y lo cultural, en este caso la pluralidad lingüística o las distintas razas humanas, constituyen signos de Él: “*Y entre sus signos está la creación de los cielos y de la tierra, la diversidad de vuestras lenguas y de vuestros colores [razas]. En verdad, hay en ello signos para los que saben*”².

“*Mi rahma todo lo abarca*”³, afirma Al-lâh hablando de sí mismo. Recuértese que el Corán no es sino el monólogo de Al-lâh. Por consiguiente, el mundo (*wuyûd*) es el espacio de la extroversión (*yûd*) pura, libre y gratuita de la *rahma* o misericordia de Él, entendido aquí bajo el calificativo de *Rahmân*, esto es, el dador y multiplicador de vida, ya que en el Corán Al-lâh y *Rahmân* aparecen prácticamente identificados entre sí: “*Invocad a Al-lâh o invocad al Rahmân*”⁴.

Así pues, Al-lâh, símbolo teísta con el que se apunta a la dimensión absoluta de la realidad, es pura misericordia o, lo que es lo mismo, puro amor, donación sin límites. A ojos islámicos, todo es

¹ Corán 41, 53

² Corán 30, 22

³ Corán 7, 156

⁴ Corán 17, 110

revelación de la *rahma* de Al-lâh. De tal modo que a Él no se le conoce sino a través de sus signos. Todo cuanto vemos en la naturaleza, pero también los hechos culturales e históricos, algo que resulta cuando menos sorprendente, son signos de Él. Son signos de Él y Él está en sus signos. Mejor todavía, Él es sus signos, puesto que entre sus signos y Él no hay, no puede haberla, alteridad alguna. La tradición islámica le atribuye a Mawlâna Rûmî¹, precisamente, haber sido el primero en citar el llamado *hadîz qudsî*² del “tesoro oculto”, uno de los predilectos de los exegetas sufíes, que dice así: “*Yo era un tesoro oculto que deseó darse a conocer; y por eso creé el mundo*”. Según eso el mundo es el escenario en el que se colma el deseo de extroversión de Al-lâh, que se ve a sí mismo en todo, incluido el ser humano, que no constituye sino el lugar teofánico privilegiado en el que la vida se hace consciente de sí misma. Canta Rûmî: “*A través de la eternidad la belleza descubre Su [de Al-lâh] forma exquisita. En la soledad de la nada coloca un espejo ante Su rostro y contempla Su propia belleza. Él es el conocedor y lo conocido, el observador y lo observado. Ningún ojo excepto el Suyo ha observado este universo*”.

El profundo amor del profeta Muhammad por la naturaleza nace de su experiencia contemplativa de los signos que revelan lo real. Para él, que conoce de primera mano el lenguaje ontológico de la naturaleza, ésta, su mensaje intemporal de verdad eterna y de realidad primordial, constituye un viático espiritual inigualable. Frithjof Schuon dejó escrito lo siguiente, a propósito de las lecciones que brinda la naturaleza y que no le pasaron desapercibidas al Profeta: “*La naturaleza está estrechamente vinculada con la santa pobreza y también con la infancia espiritual; es un libro abierto cuya enseñanza de verdad y belleza nunca se agota. Es en medio de sus propios artificios como el hombre se corrompe más fácilmente, son ellos los*

¹ Cfr. Cyril Glassé, *Dictionnaire encyclopedique de l’Islam*, París: Bordas, 1991, p. 34

² Existen dos tipos de *ahâdîz*: *qudsî* y *nabawî*. En el *hadîz qudsî*, Al-lâh habla en primera persona por boca del profeta Muhammad, mientras que en el *nabawî* es el propio Profeta quien expresa su opinión. Los místicos sufíes han destacado sobremanera en el comentario de la primera categoría

que le vuelven ávido e impío; cerca de la naturaleza virgen, que no conoce ni agitación ni mentira, el hombre tiene oportunidades de permanecer contemplativo como la misma naturaleza lo es”¹.

Para concluir, podríamos sintetizar el itinerario espiritual seguido por el profeta Muhammad en siete pasos, que, en cierta manera, constituyen las líneas maestras de un posible método de cultivo de la cualidad humana profunda. Son estos: 1) Parar, que en su caso consiste en retirarse a la cueva de Hirâ’ 2) Reunir lo disperso o focalización de la atención 3) Mirar las cosas sin juzgarlas, como un observador imparcial y afectivamente distanciado 4) Reflexión sobre las cosas 5) Ver lo que en realidad son las cosas 6) Reconocimiento de que todo es signo o expresión simbólica de lo real y 7) Presencia viva y recuerdo activo de que todo es signo de Él.

Sin embargo, todo ello se le antoja insuficiente e incompleto, como si le faltara algo más. Y es que otra de las singularidades del itinerario espiritual del profeta Muhammad es la importancia que concede a la acción del ser humano en el mundo, a su proyección social. La verdad, parece intuir y querer decirnos, no es y no puede ser un asunto personal, sino que se ha de proclamar y compartir, puesto que, al igual que el amor, la verdad no puede callar. Veremos, pues, en el tramo final del presente texto, las implicaciones sociales de la vivencia del *tawhîd*.

III

El *tawhîd* y la proyección social del ser humano

No es posible comprender en su justa medida la importancia capital que el profeta Muhammad (también el Corán) concede a la proyección social del ser humano, esto es, a la acción solidaria en el mundo, sin haberse adentrado antes en su andadura espiritual. De ahí que hayamos querido describir *in extenso* los pasos

¹ Frithjof Schuon, *Miradas a los mundos antiguos*, Palma de Mallorca: J. J. de Olañeta editor, 2004, p. 99

dados por el Profeta, desde la cueva de Hirâ' hasta la enunciación del *tawhîd*, su intuición espiritual fundamental. Porque, en él, insisto una vez más, lo social y comunitario dimana de forma natural de lo espiritual, como la fragancia que exhala la rosa. Y es que el corazón del espiritual se transparenta en los gestos. En ese sentido, desmentimos rotundamente que dicha dimensión social goce del peso que tiene en la propuesta espiritual del Profeta debido al entorno clánico y tribal en el que transcurrió su vida y en el que el individuo como tal carecía de entidad fuera del grupo. Sea como fuere, veamos, a continuación, la lógica expansiva del *tawhîd* o unidad absoluta de la existencia.

El *tawhîd*, comprensión unitaria de la realidad que enuncia que todo cuanto existe es uno y, por consiguiente, expresión de la unidad, posee un doble alcance que constituye, al mismo tiempo, su sentido más profundo. Por un lado, la exclusión de toda dualidad en la realidad; y, por otro, la llamada al reconocimiento de la unidad total y completa de la existencia, en la que todo es interdependiente y está íntimamente relacionado entre sí. Cualquier partícula del mundo está habitada por toda la realidad del mundo. “*Todo ser es relación*”, dejó escrito el filósofo persa Mollâ Sadra (m. 1640), tal vez el más grande pensador del islam tras Ibn Sînâ (el Avicena de los latinos). Por consiguiente, si somos seres relacionales es en la simbiosis con los otros como realizamos nuestro destino como humanos. De ahí las siguientes palabras del profeta Muhammad, recogidas por Rûmî en su *Fîhi-mâ-Fîhi*: “*La sociedad es una misericordia*”¹.

La asunción de la cosmovisión holística del *tawhîd* comporta un notable reajuste vital, del que se deriva, a su vez, una actitud mucho más consciente y responsable de la persona en sus relaciones con el entorno natural, con los demás y en todas las facetas y ámbitos de la vida. Vivir en el recuerdo o *dhikr*, que es reconocimiento y presencia de la *rahma* o fuerza creadora de la vida que se

¹ Rûmî, *Fîhi-ma-Fîhi*..., p. 94. El *hadîz* aparece citado también en el *Maznaûf*, vol. I, 3017

expresa a través de los signos de lo real, comporta un obrar amoroso y solidario en el mundo a favor de la vida, la paz y la justicia, dado que el amor y la solidaridad derivan del sentido de la unidad subyacente de toda la existencia. Amar a una criatura, solidarizarse con ella, es reconocer su vínculo con lo real y con el todo y, llegado el caso, incluso, ayudarla a no perder dicho vínculo, que está en la base de su realidad. Para el profeta Muhammad, la perfección del conocimiento se verifica con la perfección de las obras. A fin de cuentas, el *tawhîd* es, ya lo hemos dicho, una acción, no un dogma de fe y menos aún una ideología. Más aún, el *tawhîd* libera de toda ideología que suplante a lo real.

Qué duda cabe que el recorrido espiritual seguido por el profeta Muhammad y la intuición espiritual a la que llega, el *tawhîd*, plantea el reto de cómo estar en el mundo, porque si algo detesta el Profeta es el relativismo. Se le dice expresamente a él en el Corán: “*Dí: ¿acaso son iguales el ciego ignorante que quien ve? ¿Es que no reflexionáis?*”¹. Y en otro pasaje: “*No es igual obrar bien que obrar mal*”². Dos, y nada más que dos, son las formas de estar en el mundo, las cuales se resumen en los siguientes *ahâdîz*. Dice el primero: “*El mundo es maldito*”, mientras que el segundo: “*El mundo todo él es una mezquita*”. La contradicción, obsérvese, es sólo aparente. El mundo es maldito, y fuente perpetua de sufrimiento, si uno se identifica con él, pero es una mezquita, esto es, un lugar de postración y constante admiración (*hayra*), si se es capaz de entrever que todo en él es signo de una realidad única que las formas no agotan. El mundo es maldito, tal como un infierno, para quien cree ser por sí mismo, mientras que es una mezquita para quien es consciente de que todo le pertenece a Él y que tenemos las cosas, también la vida, en depósito. El Profeta es claro al respecto: “*El hombre se vuelve impío sólo cuando se cree capaz de bastarse por sí mismo*”. El mundo es maldito para quien se entrega a la adoración de su propio ego y sus

¹ Corán 6, 50

² Corán 41, 34

pasiones desatadas. Dice el Corán: “¿Acaso has visto a quien ha divinizado su pasión?”¹; pero es una mezquita para quien ha desidolatrado su ser, que también eso es el *tawhîd*. Así, quien dice “yo soy” se endiosa; pero quien dice “sólo Él es” se diviniza. Quien se vive a sí mismo como nada, lo vive a Él como todo. Por consiguiente, no hay *baqâ* sin *fanâ*, dirán los sufíes, o *théosis* sin *kénosis*, en lenguaje cristiano. En una palabra, no hay divinización total sin vaciamiento total.

Pues bien, la proyección social de quien vive y reside en la presencia de Él es siempre libre, gratuita y desinteresada, como libre, gratuita y desinteresada es la vida, cuya dinámica interna tiene que ver más con el dar que con el recibir y acaparar. Recuérdese el *hadîz* del “tesoro oculto” y su extroversión sin medida en el mundo. Por ello no cabe condenar la egolatría como si fuese un pecado, puesto que no se trata más que de un error de cálculo, ya que se piensa que recibir es más que dar; error de cálculo, eso sí, de infaustas consecuencias. Otra puntualización más: el actuar de quien reside en Él no persigue jamás fruto alguno, pero ello no implica que no sea impecable.

En repetidas ocasiones, que sería imposible recoger aquí, el Corán vincula estrechamente apertura espiritual (*îmân*) y obrar bien y el bien (*amal*): “A quienes crean y obren bien les introduciremos en jardines”². Quien reside en Él y no en el ego (como quien ha “divinizado su pasión”) vive ya, ahora y aquí, en una suerte de jardín paradisíaco. Y es que esa es la mayor recompensa de quien vive desegocentrado: haberse liberado de sí mismo. Se trata, sin embargo, de dos acciones simultáneas, que no obedecen a cálculo alguno ni a un proyecto a favor de la justicia previamente elaborado. Quiero decir con ello que la acción amorosa y desinteresada del hombre espiritual, que es el fruto maduro de la comprensión de la naturaleza real de las cosas, nada tiene que ver con lo éticamente correcto. La espiritualidad

¹ Corán 25, 43

² Corán 4, 122

comporta siempre la acción desinteresada en el mundo. En cambio, de la ética no se sigue la comprensión espiritual. Del mismo modo que el tener aleja del ser porque confunde a la persona con sus posesiones, también el hacer por el hacer en sí mismo, por muy bienintencionado que sea, lo descentra, al alejarlo de su sí mismo más profundo. Un hombre de espíritu es siempre un hombre de acción, pero un hombre de acción no implica que sea un hombre de espíritu. El *imân* desencadena el *'amal*, de la misma manera que el sol ilumina y calienta o la rosa exhala su perfume: porque sí, porque no puede ser de otra manera. Vale aquí el siguiente *hadîz* que, aunque aplicado a la experiencia estética, viene a poner las cosas en su punto justo: *"Si persigues a Dios hallarás siempre la belleza, pero si persigues la belleza no forzosamente hallarás a Dios"*.

El Corán es explícito al respecto de la acción a favor de la justicia y de los que más sufren, y como ello es indisoluble del camino de despertar interior. Doy un ejemplo entre otros muchos posibles: *"¿Y cómo sabrás qué es esta empinada cuesta [el camino interior]? Es liberar a un ser humano de la esclavitud o alimentar en tiempos de escasez, a un pariente huérfano, o a un pobre anónimo sumido en la miseria; y ser, además, de los que creen y se exhortan mutuamente a la paciencia, y se exhortan mutuamente a la misericordia. Esos son los que han alcanzado la rectitud, son los de la vía derecha; pero los que se empeñan en negar nuestros signos, esos se han hundido en el mal, y el fuego arde en ellos"*¹. Algunos han querido ver en pasajes como este el embrión de un proyecto político de liberación. Como apunta Éric Geoffroy con acierto, es indudable el carácter liberador y emancipador del *tawhîd*². Lo hemos dicho ya. Libera, primero de todo, de uno mismo y de todo aquello en lo que el hombre deposita su confianza, al margen de lo real (*shirk*), ya sea la propia religión (entendida como sistema de creencias identitario), el partido, la salud, la casta, la nación, el éxito, la filantropía o el determinismo económico.

¹ Corán 90, 12-20

² Éric Geoffroy, *L'islam sera spirituel o une sera plus*, París: Seuil, 2009, p. 122

Sin embargo, reducir el mensaje coránico a un programa de actuación política, como a veces vemos, por muy loable que pudiera parecer, en verdad, es un suicidio. Es el caso, por ejemplo, de la propuesta política del padre del islamismo radical contemporáneo, el egipcio Sayyid Qutb¹. Una tradición no puede echar arena sobre los pozos de sus intuiciones espirituales fundamentales, so pena de perecer. Al mismo tiempo, constituye una incompreensión de la propia dinámica de lo espiritual. Toda acción emancipadora a favor del hombre o del planeta, debe hallar su energía motriz y su fuente de inspiración primera y última no en el ego, sino fuente, profunda y misteriosa, de la propia interioridad, y no en el ego. Y es que cuando éste entra por medio, todo se deteriora, hasta lo más noble. Esto es lo que dice el Corán al respecto: *“Dios no cambia jamás a una sociedad si quienes la componen no cambian antes lo que hay en su interior”*².

IV

Conclusiones

El cometido principal de todo maestro del espíritu, en este caso el profeta Muhammad, es dar testimonio de lo real y abrir el espíritu humano a nuevas dimensiones de sí mismo. Ese es el gran *zakât*³, la ayuda que ellos pueden ofrecernos; y así lo entendieron rápidamente los sabios sufíes, maestros en el despertar interior, lo único que, en verdad, nos hace realmente humanos. Esa es la joya que nunca hay que olvidar. De nuevo, dice Rûmî: *“Hay una cosa en este mundo que no hay que olvidar nunca. Si olvidaras todo lo demás y no olvidaras esto, no habría motivo para preocuparse; en cambio, si uno recordara e hiciera todo sin olvidar nada excepto esto, entonces no habría hecho nada en absoluto. Es igual que si un rey te hubiera enviado a un país*

¹ Cfr. Sayyid Qutb, *Justicia social en el islam*, Córdoba: Almuzara, 2007

² Corán 13, 11

³ *Zakât* o solidaridad económica constituye el tercer pilar del islam, consistente en dar anualmente una parte de los propios bienes en beneficio de los desfavorecidos de la comunidad

a cumplir una determinada misión. Tú vas y realizas cientos de otras tareas; pero si no realizas aquella tarea específica que te encargó, es como si no hubieras hecho nada en absoluto. De un modo similar, el hombre ha venido a este mundo para realizar una tarea específica, y ese es su propósito; si no la realiza, no habrá hecho nada en absoluto”.

El amor no puede callar, por eso los maestros hablan, aunque a veces clamen en el desierto. El amor no puede callar, pero a nadie se le puede obligar ni a ver ni a enamorarse. Se puede imponer una creencia, pero no el amor ni la verdad. *“En el camino no cabe la coacción”*, afirma el Corán¹; lo cual no tiene que ver sólo con cuestiones externas de orden policial o de otro tipo. Prosigue el Corán, dirigiéndose ahora expresamente al Profeta: *“Y di: “La verdad viene de vuestro Señor. ¡Que crea quien quiera, y quien no quiera que no crea!”* ². Por eso, debe entenderse la impasibilidad que a veces muestran los maestros de todas las tradiciones religiosas y de sabiduría universales. Ni un solo atisbo de proselitismo vemos en ellos. Son, si se me permite la expresión, como botellas arrojadas al mar; botellas con un hermoso mensaje, ante el cual pasa el hombre indiferente. Para los sufíes, lo real está velado a los ojos del hombre común... ¡por su extrema proximidad! Por eso, leemos de boca de Krishna, en la Bhagavad Gita hindú: *“El sabio no se aflige ni por los vivos ni por los muertos”* (2, 11), y Jesús remata: *“Deja a los muertos sepultar a sus muertos”*.

Sería estúpido pensar, como sucede a veces, que los maestros hagan brindis al sol. En absoluto, pues todos ellos son hombre de un pragmatismo extremo, porque conocen bien la naturaleza humana. Alguien tan espiritual como Rûmî gustaba recordar a menudo el siguiente *hadîz* profético: *“Ora, sí, pero primero ata tu camello”*. Hemos de huir absolutamente de toda espiritualidad ultramundana y abstracta, desencarnada y autocomplaciente, que no mire cara a cara al mundo que tiene delante, a la manera de

¹ Corán 2, 255

² Corán 18, 29

ciertas propuestas sufíes *new age*. Los sufíes del pasado decían que estar con Dios es estar con los hombres. No obstante, conviene no olvidar que los maestros del espíritu nos hablan del más aquí y no del más allá, y que eso de lo que hablan es lo más real que existe. Concluyo estas páginas convocando de nuevo al maestro persa de Konya: *“El mundo fenoménico está fundado sobre lo imaginario y tú, tú a eso le llamas el mundo de la realidad, sólo porque es visible y tangible. En cambio, calificas de imaginarias las realidades espirituales a las cuales el mundo de aquí está subordinado. Pero, es justo lo contrario. Este mundo, tu mundo, es irreal e imaginario, y el de las realidades espirituales es lo único real y lo que reduce a nada todos tus mundos”*.

SESIÓN DE TRABAJO

Halil Bárcena empieza por destacar dos aspectos de su ponencia: su génesis y sus destinatarios.

Su ponencia es, en buena parte, fruto de la lectura laica del Corán llevada a cabo en el seminario que, conjuntamente con Marià Corbí, ha impartido a lo largo de este último curso en el CETR. Esta lectura laica se ha efectuado en base a una nueva hermenéutica que, asumiendo desde una perspectiva no creyente el poso sapiencial de la tradición exegética islámica, ha hecho aparecer el texto coránico bajo una nueva luz, a buen seguro mucho más asumible por nuestros contemporáneos, personas en su mayoría ya más allá de las formas religiosas.

Dicha lectura laica ha supuesto, al mismo tiempo, poner especial énfasis en algunos aspectos no suficientemente ponderados hoy y rescatar del olvido, incluso, episodios de una enorme trascendencia, como, por ejemplo, el *hadîz* o aforismo sapiencial del profeta Muhammad del que parte toda la reflexión coránica de Halil Bárcena, y que dice así: *“Mi Dios, hazme ver las cosas tal como son”*.

En cuanto a sus destinatarios, son, por supuesto y en primer lugar, los asistentes al Encuentro, pero, qué duda cabe, que también se ha escrito pensando en los islamólogos -al fin y al cabo es el ámbito del propio autor- y en los propios creyentes musulmanes. De ahí que el texto pretenda mantener un cierto rigor a la hora de citar y exponer sus argumentos.

A continuación, Bárcena realiza unas breves reflexiones sobre el alcance del término "islam", del que distingue tres usos: el primero, se ciñe exclusivamente a la experiencia humana y espiritual que vivió un personaje de la Arabia del siglo VII llamado Muhammad; el segundo, se refiere al islam de los jurisconsultos y teólogos, puro constructo humano basado en la experiencia muhammadiana, pero posterior a ella y en modo alguno identificable a ella; y el tercero, el islam de los místicos, artistas, filósofos, científicos y poetas, quienes, tomando también como referencia la experiencia del Profeta, la interpretan y reinterpretan de mil y una formas, pero siempre por senderos hermenéuticos distintos a los de los jurisconsultos. El autor recalca que, en sentido estricto, sólo podemos llamar islam al primer uso, esto es, a la singular experiencia vivida por el profeta Muhammad.

Vaya, pues, por delante, nos dice Bárcena, que su ponencia se centra en dicha experiencia del profeta Muhammad, cuya trayectoria espiritual puede resumirse en cuatro instantes, a saber: conversión, indagación, iluminación y predicación, que han de ser tenidos en cuenta en toda su profundidad a fin de comprender cuál es la intuición espiritual fundamental de Muhammad; y cuál, su alcance.

El primer instante, el de la conversión, la tradición islámica lo sitúa en el interior de la cueva de Hirá', en las cercanías de la ciudad de La Meca. Ahí acontece una primera visión o intuición espiritual que provoca un vuelco total en el ser, el estar y el hacer del Profeta Muhammad en el mundo. Expresado en términos mitológicos, la tradición islámica dirá que en una noche del mes de Ramadán irrumpe todo el Corán en el corazón del Profeta.

Simbólicamente, sin embargo, significa que esta primera intuición lo cambiará todo, ya nada podrá ser igual para él.

La indagación, el segundo instante, sigue a la conversión. Es un período de reflexión, de investigación si se quiere, en el que el Profeta trata de entender qué le ocurrió en la cueva de Hirâ'. Es el periodo en el que persigue comprender lo que se ha intuido, que no es una idea, sino un auténtico desvelamiento del mundo y de sus realidades. Lo que entendió el Profeta es que no hay más realidad que la realidad realmente real, que él llama Alá, Dios en árabe, Él en el lenguaje de los sufíes. Todo cuanto se despliega en el mundo no son, pues, sino signos divinos. Y quien ve sus signos le ve a Él, por cuanto no hay dualidad entre los signos y el único que es.

Todo ello conduce al tercer instante, la iluminación, que es, en términos clásicos, la unión mística en la que todo rastro de dualidad desaparece. La iluminación en el sufismo se explicita en el relato simbólico del viaje nocturno a los cielos o *mirâj*, en el que el Profeta se halla cara a cara con Dios. La iluminación puede traducirse también como una experiencia de amor profundo. Así, Mawlânâ Rûmî, que seguramente siguió un itinerario espiritual muy similar, dirá: "*Nuestro amor es el fruto maduro del conocimiento*". La iluminación, pues, del Profeta desemboca en el amor incondicional por todo cuanto existe.

La predicación, por último, no es sino el acto de compartir con sus contemporáneos lo que el profeta Muhammad comprendió. Dicho instante arranca de una necesidad imperiosa: proclamar lo visto, y es que el amor, que es solidaridad con todos y todo, no se puede callar.

Destaca a continuación Bárcena otro aspecto de su ponencia, a saber, que no se entiende el énfasis puesto en el Corán en la dimensión de lo social y comunitaria si no es a la luz de la trayectoria y de la intuición fundamental que tuvo el Profeta.

Y es que el gran *zakât*, la solidaridad económica comunitaria que algunos traducen por limosna, que un maestro puede ofrecer a las gentes es mostrarnos lo real. Comprender lo realmente

real es lo único que nos hace verdaderamente humanos. Dice en este sentido mismo Rûmî: *“No basta con nacer para que te puedas considerar un ser humano”*.

Destaca Bárcena también que los verdaderos maestros no se pierden en falsas dicotomías (teoría/praxis, por ejemplo), sino que nos hablan de lo real, de lo única y verdaderamente real *-al-haqq-*, pero al mismo tiempo son personas de un pragmatismo absoluto, entre otras cosas porque conocen a la perfección la naturaleza real del ser humano. Así, se entienden las palabras del Profeta cuando decía: *“Ora, sí, pero antes ata tu camello”*. Y es que todo trabajo interior ha de partir de lo que hay, de la naturaleza tal como es. En ese sentido, un maestro será siempre un hombre bueno, pero jamás un bonachón.

Finalmente, Halil Bárcena expresa que si bien, tal como ya se ha apuntado, el amor no puede callar, a nadie se le puede obligar a ver o a enamorarse. Es, en este sentido, como hay que entender ciertas afirmaciones aparentemente chocantes que se leen en los grandes textos espirituales, como esta del Bagavad Gita hindú: *“Un sabio no se aflige ni por los vivos ni por los muertos”*; o estas palabras de Jesús: *“Dejad que los muertos entierren a sus muertos”*, y que, en términos coránicos, se expresaría mediante la aleya que afirma que *“en el camino religioso jamás puede haber coacción”* (2, 256).

Concluye su intervención Halil Bárcena con algo tan genuinamente sufi como un cuento sapiencial. Dos peces, uno grande y otro pequeño, se encuentran en medio del océano. El pez pequeño se acerca al grande y le pregunta: *“¿Dónde está el océano?”*, a lo que el pez grande contestó: *“Pues, aquí, esto que ves es el océano”*. El pequeño repuso de forma un tanto displicente: *“¡Sí, hombre, pero si aquí no hay nada más que agua!”*, tras lo cual marchó a seguir buscando el océano. El problema no es que no veamos los signos de Él por su lejanía, sino por su extrema proximidad.

*

Toma la palabra Marià Corbí para pedir a Halil Bárcena que hable un poco más sobre los signos en el Corán. Explica Bárcena que la palabra signo se designa en el Corán mediante una doble terminología. Por un lado, la palabra *ayat*, que quiere decir signo, pero también aleya coránica; y el término *'âlam*, que contiene una rica polisemia, dado que su raíz gramatical contiene tres acepciones: signo, mundo y conocimiento. Por consiguiente, la idea que subyace en dicha segunda palabra es que todo cuanto percibimos (ya sea la naturaleza y sus fenómenos, pero también la diversidad de lenguas y culturas, los acontecimientos históricos, etc.) es signo de Él. El mundo, pues, es el mundo de los signos. Y es mediante sus signos como lo conocemos a Él. En la realidad nada es, todo significa.

Dice un aforismo del Profeta Muhammad en el que Dios, como recurso literario, habla en primera persona: *“Yo era un tesoro oculto que ha estimado darse a conocer; por eso he creado al mundo”*. Pues bien, Eso, Dios, Él dándose a conocer, por amor, común acto gratuito de misericordia, es vida multiplicándose, diciéndose por doquier. Y en dicho contexto en el que, tradicionalmente, el *fiqh* (mal traducido como jurisprudencia) establecía formas de acompañar a salir del propio ensimismamiento del individuo, a fin de contemplar Eso que ahí hay, el tesoro que decidió darse a conocer.

Retomando, el gusto sufí por los cuentos, Bárcena vuelve a ilustrar su explicación con una historia que ayude a comprender la idea coránica de signo. Un maestro le pregunta a su discípulo: *“¿Qué ves ahí?”*, señalando hacia un almendro. El discípulo mira y rápidamente contesta: *“Un almendro”*. Insiste el maestro de nuevo: *“¿Estás seguro?”*. *“Sí”*, contesta el discípulo con seguridad. Finalmente, el maestro le dice: *“Pues bien. Cuando veas el almendro y veas que es un signo de Él, entonces habrás visto realmente el almendro”*.

Y es, justamente, de la idea de signo, y de la comprensión de que todo es expresión sígnica múltiple de la unicidad, que no hay nada que no sea signo de Él, es de dónde brota la preocupación social y comunitaria. Sin dicha comprensión, todo queda en un mero buenismo voluntarista.

Toma seguidamente la palabra Amando Robles y expresa que la idea expuesta en la ponencia de Bárcena, según la cual no es posible comprender la dimensión social o comunitaria del islam si no se ha comprendido previamente cuál es su intuición espiritual fundamental, dicha idea, dice, debería ser completada, de otro modo, prosigue Robles, podría caerse en la idea de que del cultivo de la dimensión absoluta de la realidad se deduce el cultivo de la dimensión relativa, cuando por el contrario cada dimensión es autónomo y ha de poder explicarse por sí misma. Y es que lo funcional lleva consigo una serie de exigencias que la espiritualidad no puede cubrir. Sólo asumiendo la exigencia epistemológica de que cada dimensión ha de explicarse por sí misma podrá determinarse posteriormente cómo y qué aporta la espiritualidad a la dimensión funcional. Desarrollar esta cuestión facilitaría el diálogo con otras teologías, como la teología de la liberación, al ponerse de manifiesto el enorme compromiso social que comporta el cultivo de la dimensión absoluta.

Corbí conviene con Robles en que del Corán y de la *sunna* muhammadiana no puede deducirse un proyecto social garantizado por Dios. En cambio, con los signos basta. Pero, sigue Corbí, ¿cómo la idea de signo contribuye a la construcción de la vida social europea, que es en una sociedad de conocimiento? Corbí opina que el cómo es informulable porque la dimensión absoluta es informulable: y de lo informulable a lo formulable, no hay paso posible que se pueda formular. Dado que esta cuestión suscitada por Amando Robles sobre la relación entre la dimensión absoluta y la relativa se revela importante, el grupo decide dedicarle un espacio a parte. Las

conclusiones a las que se llegaron quedan reflejadas en el apéndice del presente libro.

Finalmente, preguntado por Sergio Osorio sobre la relación entre espiritualidad y pragmatismo, Bárcena responde que al referirse al pragmatismo en su texto quería denunciar una antropología que nos ha seccionado por la mitad y que considera que la espiritualidad es un tema para diletantes, personas apartadas del mundo. Bárcena, por el contrario, pone el énfasis en que cuando se habla de un maestro del espíritu, nos estamos refiriendo a un maestro de vida que habla no del más allá, sino del más aquí, de cosas que se pueden ver y comprobar. Es intrínseco al camino interior de los maestros sufíes partir de la condición real de la naturaleza humana. Ello ayudará a entender mejor y, por lo tanto, a saber gestionar temas tan problemáticos como el de la violencia. La posición del maestro siempre es realista. Dado que somos como somos, pura ignorancia, y mientras así sigamos, la violencia no cesará, lo más lúcido y realista será saber cómo gestionarla, al tiempo que se trabaja por hacer ver las cosas tal como son, esto es, en el camino de la espiritualidad. Ello no quita, es cierto, que algunas cuestiones muy delicadas necesitan una aproximación cuidadosa, y quizás no apta para todo el mundo, como es el caso del *yihâd*, la mal llamada guerra santa por los medios de comunicación. Sólo conociendo muy bien el contexto del Profeta Muhammad en el que dicho concepto aparece, sólo sabiendo sus decisiones y también, por qué no, sus errores, podría hacerse una valoración ponderada del tema. Lo que resulta indudable es que el *yihâd* sin trabajo interior -¿acaso una de sus etimologías no es esa, justamente, el esfuerzo en el trabajo interior?- puede convertirse en una bomba de relojería... ¡y nunca mejor dicho, desgraciadamente! Acaba así la presentación de la ponencia de Halil Bárcena.

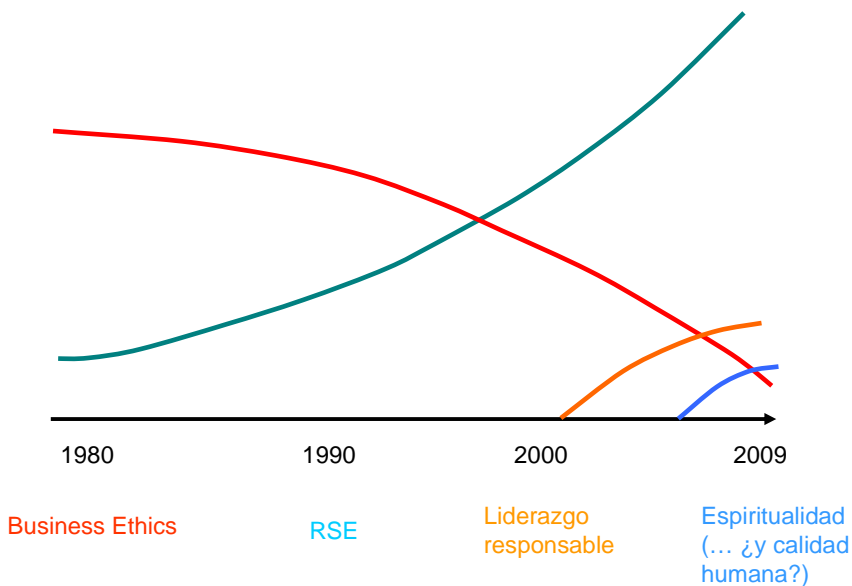
**NOTAS PREVIAS PARA UNA INTRODUCCIÓN
PRELIMINAR A UNA CUESTIÓN INCIPIENTE: LA
POSTULACIÓN DE LA ESPIRITUALIDAD EN LAS EMPRESAS**

Josep Maria Lozano

0. Preámbulo.

Estas líneas son unos apuntes realizados a vuelapluma, sin realizar prácticamente ninguna consulta a materiales previos o a bibliografía. No por falta de rigor en su intencionalidad ni por falta de respeto para los lectores. Podría pensarse que es debido a la falta de mayor capacidad personal y de mayor disponibilidad de tiempo por parte de su autor, y eso es sin duda cierto (lo primero más que lo segundo, que ya es decir). Pero, la razón última del tono y el estilo del texto es que la invitación que se me ha hecho (tal y como la entiendo) exige plantear los rasgos desnudos de un tema, tal y como a mí se me plantea y con el bagaje que tengo a mi alcance. Un tema emergente, cuyos brotes pueden adivinarse por doquier, pero que todavía no ha sido mínimamente formulado y expresado como tal: la postulación de la espiritualidad en las empresas. Me ha parecido que la manera más idónea de abordarlo es ensayar una aproximación a un recorrido que desemboca en el tema en cuestión, ensayo que es a la vez una clave de lectura personal y una toma de posición para trabajos futuros.

Propongo pues realizar un recorrido aparentemente histórico, ciertamente simplificador (y a menudo injusto) cuyas etapas, desde una cierta sociología recreativa y –para qué negarlo- como caricatura de una trayectoria personal, se podrían representar así:



1. La ética empresarial.

El arranque del discurso sobre los valores humanos (si se me permite la expresión) en la empresa se cobijaba en la década de los ochenta (y antes, claro está, pero en algún punto hay que cortar) bajo el amplio paraguas de la ética empresarial (a partir de ahora BE, de *Business Ethics*). Esta fue una aproximación dominante, que

puede verificarse simplemente atendiendo a los títulos de los journals y las asociaciones o redes académicas que se fundaron en aquellos años: *ética* era el término recurrente. El lector habrá notado que la frase anterior está escrita en pasado, porque hoy podemos afirmar que la apoteosis de la preocupación por la ética empresarial fue a la vez, paradójicamente, el origen de su declive.

¿Qué razones explican este declive? Muchas y diversas. Pero antes de apuntarlas no olvidemos que en la pregunta por la ética empresarial latía la preocupación por el sentido, la justificación y la legitimación axiológicos de las prácticas empresariales. Y también la voluntad de disponer de una instancia crítica desde la que cuestionar los excesos destructivos que, en lo social, lo cultural y lo personal, generaba una orientación al beneficio como exclusivo criterio de orientación para la acción, o el mercado como única referencia colectiva reguladora. Pero la BE tuvo un éxito más que discreto, y siempre transitó con la dignidad del aristócrata aruinado, entre comentarios sobre su altísima importancia y necesidad, y lamentaciones sobre su papel entre marginal en lo propositivo y supuestamente corrector en lo excesivo.

Sin embargo, podríamos señalar desordenadamente unos cuantos rasgos que aclaran mínimamente la progresiva impotencia del discurso ético en un contexto empresarial que estaba iniciando (sin saberlo) el inicio de su galope desbocado hacia la globalización y la sociedad del conocimiento (por utilizar dos términos que nos facilitan la comodidad, cuando los usamos, de creer que todos estamos hablando de lo mismo).

- La ética parte de una matriz individual (o que se refiere a comportamientos personales) y no le resulta fácil abordar lo que podríamos denominar el sujeto-organización. Dicho en otras palabras, el discurso ético está entrenado para pensar a la persona o a la sociedad, pero no a la organización.

- La BE responde inevitablemente un enfoque normativo-deductivo. De hecho, se habla sintomáticamente de éticas “aplicadas”, cuyo supuesto es la preexistencia de un discurso axiológico (sea sustantivo, sea metodológico) previo a la realidad a la que quiere aplicarse, y que debería someterse a él.
- Lo anterior nos lleva a una apreciación de lo ético como algo tremendamente “abstracto”. En este calificativo pueden converger posturas muy variadas, que pueden ir desde el rechazo por parte de un cierto pragmatismo empresarial de todo lo que no esté a la altura de su vuelo gallináceo, hasta la deliberada confusión entre oscuridad y profundidad por parte de algunos mandarines de la ética. Pero más allá de perfiles de esta calaña, nos encontramos habitualmente con un discurso ético que, como tal, pretende sostenerse sobre sí mismo, y para el que el contexto (con toda su ambigüedad) parece no ser más que un mal necesario para poder expandirse. Con lo que la E y la B de la BE más parecen dos pisos superpuestos y claramente diferenciados, con lo que la BE se pasa la vida yendo arriba y abajo, sin recalar en ninguna parte. Y así se expandió la sensación, que se repetía hasta la saciedad, que la BE era muy importante, pero que cuando hablaba de ética no hablaba de empresa, y cuando hablaba de empresa no hablaba de ética.
- Esta tensión entre hablar de la acción pero no pensar desde la acción (o, lo que es lo mismo: pensar normativamente sobre la empresa desde instancias exteriores a la empresa) reforzó la sensación de que la BE hablaba en último término de cuestiones muy importantes, pero que a la postre resultaba –para quién estaba inmerso en la acción- muy difícil saber de qué hablaba.
- Finalmente, a menudo la BE no encontraba el equilibrio que postulaba entre la clásica (y a menudo confusa en la práctica, para qué negarlo) distinción entre ética y moral, y en muchas ocasiones se confundía con o se vinculaba a doctrinas morales que tenían su propio discurso sobre la empresa. Lo que ya resultaba complicado en sí mismo, se agravaba ante la conciencia

del nuevo pluralismo emergente tanto interno a la empresa (que puede agrupar a personas que viven su propia vida desde opciones morales diversas) como externo (cuando las empresas se encuentran con el reto de que deben actuar bajo criterios axiológicos y operativos comunes en contextos culturales muy heterogéneos entre sí).

2. Responsabilidad Social de la Empresa (RSE).

Por eso, el observador no tiene más remedio que constatar, en coherencia con su enfoque de sociología recreativa, que al declinar de la BE le corresponde la presencia ascendente de la RSE. Como si en la cultura empresarial y en los discursos axiológicos también funcionara un sistema de vasos comunicantes en los que, a medida que se hablaba menos de BE, se hablaba cada vez más de RSE.

El enfoque RSE resulta mucho más cercano a la lógica managerial. Su punto de partida parece a primera vista mucho más concreto y objetivable: se trata, en definitiva, de atender al impacto y/o a las consecuencias sociales y ambientales de las actuaciones empresariales, pregunta insoslayable, puesto que si algo hacen las empresas es actuar, y si algo tienen las acciones es consecuencias. El punto de partida es tan incontrovertible, que las discusiones se han situado en el alcance y la legitimidad de las exigencias de responsabilidad, pero no el hecho de la responsabilidad como tal.

Otro aspecto constitutivo de la RSE es que quienes la ponen en el frontispicio del debate empresarial son una diversidad variopinta de grupos, movimientos y organizaciones que, a menudo, reclaman responsabilidad de las empresas como consecuencia de la constatación de sus malas prácticas. Lo que genera un enfoque más reactivo y orientado a la gestión de riesgos por parte de las empresas –y que se ha planteado más en términos de gestión de la reputación que no de gestión de la RSE- y ha ocultado un aspecto importante para entender la

atención de las empresas a la RSE: su exigencia responde también a la lógica de la oferta-demanda (para la que las empresas parecen constitutivamente preparadas), con la única peculiaridad de que el debate se centra en dilucidar quién tiene derecho/poder/influencia para exigir qué a las empresas.

Por suerte o por desgracia, me he ocupado ampliamente de la RSE en los últimos años; a mis papeles me remito, pues, si trata de aclarar cuestiones sobre el tema. Para el hilo conductor que nos ocupa es necesario resaltar al menos tres cosas. En primer lugar, que la RSE ha lidiado mal con la cuestión de los valores, y siempre ha parecido partir del supuesto que la responsabilidad era algo evidente por si misma, sin atender excesivamente a los marcos axiológicos y a los condicionantes sociológicos que son los que permiten, al fin y al cabo, calificar a una actuación como ejercicio de (i)responsabilidad. En segundo lugar, la RSE sólo se ha preocupado tangencialmente por lo que podríamos denominar la calidad (aunque nunca ha utilizado esta palabra) de la propia responsabilidad. Esto le ha generado a menudo problemas de credibilidad y, en algunos ámbitos, un justificado escepticismo, en la medida que se ha aceptado acríticamente que las prácticas RSE pueden llevarse a cabo por muy diversas razones y motivos, que pueden ir desde el craso oportunismo hasta la convicción; (y de ahí que se haya hecho cada vez más necesario proponer una especie de grados evolutivos de la RSE, en los que el último de ellos a menudo funciona más bien como idea reguladora, en mi caso lo denomino “empresa ciudadana”). En tercer lugar, la RSE ha estado sometida a un conflicto inabarcable de interpretaciones entre otras razones porque arrastra una imprecisión terminológica debido a la diversidad de usos que acoge la palabra “social” como referente axiológico, diversidad que en más de una ocasión es, lisa y llanamente, incompatibilidad.

De todas formas, conviene no olvidar la (aparente) transparencia managerial de la RSE, probablemente debido al hecho que, en su sustancia, no parte de valores (¡sic y resic!) sino de relaciones. O, dicho

en otras palabras, el punto de apoyo de su planteamiento no es (no pretende ser) axiológico sino relacional. Este enfoque mucho más operativo (no se pregunta que es una empresa sino que da por supuesto que las empresas son lo que hacen) permite hacer un largo recorrido sin tener que encallarse en cuestiones axiológicas, puesto que la agenda de las prácticas RSE puede alargarse –parece- hasta el infinito. Visto desde otra perspectiva, podríamos decir que aquí se ha dado una cierta oportunidad perdida, porque, por una parte la idea de responsabilidad hubiera podido ser una excelente puerta de entrada para introducir en la cultura empresarial el paso de una comprensión de los valores como contenido normativo a una comprensión de los valores como matriz para la indagación axiológica y práctica (...y aunque de hecho en algunos casos se ha producido este proceso, sin mucha conciencia del mismo, la verdad). Y es también una oportunidad perdida porque, salvo excepciones, a través de la responsabilidad no se ha dado por lo general una conexión con referencias a la justicia y la equidad, sino que más bien se suele reintegrar a la RSE en el paradigma tradicional de la visión de los negocios, aunque aparentemente –algo es algo!- desde una perspectiva más amplia, inclusiva y atendiendo a más parámetros.

De hecho, creo que esto está llegando a su límite. Por una parte, barrunto que la expansión de la gestión de la RSE seguirá su camino, tanto desde el punto de vista mediático como empresarial. Pero, por otra parte, cada vez será más evidente que, como ya anticipó *The Economist*, tras la RSE se esconde una batalla de las ideas. Lo curioso –es mi pronóstico- será que ambos procesos seguirán su propio ritmo por separado, por inconsistente que parezca. Pero tarde o temprano se pondrá de manifiesto que la diversidad de aproximaciones requiere la construcción de un marco de referencia que permita, si no dirimir, al menos razonar sobre ellas. Entre otras razones porque la RSE no es un discurso autosuficiente, que se pueda sostener sobre si mismo. Si lo ha parecido hasta el momento es porque, paradójicamente, ha generado muchos cambios, pero pocas transformaciones. La RSE lleva como

marca de fábrica un déficit de clarificación axiológica (quizá se ésta una de las razones de su éxito, por cierto), y su gran aportación (poner el foco en la realidad organizativa tomada en sí misma, y no de manera subordinada a un discurso ideológico o a la moral personal) algún día deberá conectarse con su mayor limitación (la ausencia de un modelo antropológico y de un modelo de sociedad sobre los que apoyarse y articularse).

Que la cuestión de los valores y de la calidad humana es un tema latente en la RSE lo ponen de relieve dos preocupaciones de su agenda que, a poco que se piense en ellas, parecen una obviedad. La primera remite al tópico de la cultura de empresa y a la preocupación por conseguir un clima organizativo que haga de las actitudes responsables una manera cotidiana de proceder y no un conjunto de declaraciones, políticas y prácticas. La segunda remite, lisa y llanamente, a la pregunta de si son posibles empresas responsables sin personas que lo sean. Estas dos preocupaciones, por seguir con la terminología freudiana, están ahí, latentes, pero no han llegado a convertirse en contenido manifiesto, especialmente la segunda (por cierto: con esta alusión a Freud no quiero insinuar que la RSE sea meramente un sueño...).

Se dan sin duda excepciones, y éstas pueden quedar condensadas en la conclusión de un seminario sobre RSE que llevó a cabo uno de los centros de referencia en el impulso de estas temáticas (Aspen Institute), cuando afirmó que “los líderes de mañana deberán conocer tan bien a su trabajo como a sí mismos”. Esta afirmación resulta tan sintomática, que nos permite dar un paso adelante en nuestro recorrido, y tomar nota de un hecho muy relevante: la aproximación a la pregunta por la calidad humana no se ha llevado a cabo en el contexto empresarial siguiendo la estela de la BE o de la RSE, sino a través de la pregunta por el liderazgo.

3. Primer interludio: organizaciones (y sociedad) del conocimiento, el eslabón perdido.

Antes de entrar en la temática del liderazgo es necesario hacer un brevísimo interludio para preguntarnos por qué una de las aproximaciones que, sobre el papel, más ha insistido en las conexiones entre calidad humana y prácticas organizativas no parece haber despertado la complicidad o el eco suficiente en esta dirección. Obviamente se podría conjeturar que aquí todo es cuestión de tiempo, pero si esta fuera la respuesta, podríamos pasar sin dilación al siguiente punto, puesto que sólo se trataría de esperar, en función del don de la paciencia que cada cual hubiera recibido.

El análisis parece impecable: las sociedades postindustriales, sin la referencia englobante e indiscutible de ideologías y religiones, y sometidas a retos y amenazas colosales (producto no de las fuerzas de la naturaleza, sino de la misma actuación de los humanos) necesitan para su misma supervivencia desarrollar la capacidad de trabajar con valores y de construir proyectos que no estén alimentados y alineados únicamente por objetivos. A falta de referencias universalmente aceptadas y de guías para la acción aceptadas como un a priori inmune a los retos que el propio desarrollo de la acción genera, la pregunta por el *desde dónde* pasa a ser primordial, un desde dónde que se refiere a la vez a personas, procesos y organizaciones y, si es necesario añadirlo, a la calidad de los tres.

Pero esta aproximación que parece caer por su propio peso, no ha gozado de mucho éxito como palanca de cambio en los contextos organizativos. Como máximo, ha funcionado como clave de interpretación reflexiva de cambios que se han llevado a cabo, en primera instancia, al margen de este enfoque. Y es curioso porque algunas preguntas que están en el frontispicio de algunos retos empresariales actuales se diría que conectan directamente con esta aproximación. Pensemos, por ejemplo, en la necesidad de crear cohesión y compromiso en organizaciones complejas, donde convergen personas con formación, contextos cultu-

rales y marcos valorativos muy diferentes entre sí. O en la necesidad, reiterada hasta convertirse en tópico, de formular declaraciones que, bajo distintas formas retóricas (valores de empresa, visión, misión), intentan catalizar la involucración personal de los miembros de la organización en un supuesto proyecto colectivo... y la habitual sensación de frustración y escepticismo que estas declaraciones generan. O en propuestas que plantean si es posible la gestión del conocimiento sin trabajar las capacidades de conocimiento y de autoconocimiento de las personas involucradas.

Podemos aventurar que la palanca organización/sociedad del conocimiento no acaba de ejercer una fuerza suficiente para levantar la cuestión de la calidad porque padece algunos males bien conocidos para quien ha transitado por la BE:

- **Abstracción:** se justifica por y en un discurso conceptualmente abstracto, en el que a menudo la realidad organizativa se concibe sólo como una pista de aterrizaje que confirma (tanto si encaja en él como si lo rechaza) al discurso preexistente, pero nunca lo puede desmentir, porque el discurso es analíticamente autosuficiente.
- **Exterioridad:** es un enfoque que va de la sociología y/o la antropología a la organización, sin partir nunca de ella en su propia realidad
- **Especialidad:** es difícil evitar la sensación que, en la práctica, se trata de planteamientos útiles únicamente para un tipo muy concreto de organizaciones y proyectos (vinculados a la innovación y la creación de conocimiento) pero no generalizables.
- **Deducción:** las propuestas recuerdan al esquema de las éticas aplicadas, en la medida que formulación y aplicación se plantean a menudo como procesos separados y asimétricos (la primera puede plantear exigencias a la segunda, pero no al revés).

A todo lo anterior cabe añadir tres matizaciones complementarias (de hecho muchísimas más, pero hay que respetar la simbología de los números). En primer lugar, en el contexto empre-

sarial actual se habla más de calidad humana negativamente que positivamente; es decir, se constata más su ausencia que su desarrollo. En segundo lugar: quienes sufren con más intensidad y más explícitamente la crisis derivada de las nuevas condiciones axiológicas no son las organizaciones de la sociedad del conocimiento, sino las organizaciones que, por su propia razón de ser, son intensivas en valores: ONG y –en menor grado- administraciones públicas (y a ambas se atiende muy poco desde esta perspectiva). Y, en tercer lugar, donde se han planteado cuestiones relacionadas (no sé si periféricamente o nuclearmente) con la calidad humana es en las escuelas de negocios; es decir, mas en la formación para la empresa que en la gestión de las empresas.

4. La progresiva omnipresencia del liderazgo como nueva poción mágica.

La puerta de entrada de la espiritualidad en el management (que es la cuestión que se supone que estoy planteando, aunque hasta ahora no lo parezca) ha seguido tres grandes vías. En primer lugar, la de quienes –minoritariamente- se han preocupado por el tema y su estatuto en el ámbito de la gestión (lo que ha dado lugar en los últimos años, por ejemplo, a la creación de una división específica en la Academy of Management), con derivadas temáticas que tratan de la espiritualidad en el trabajo. En segundo lugar, tras la eclosión en los últimos años del liderazgo como solución cada vez más imprescindible para resolver todo tipo de problemas (que ha llegado incluso a papanatismos del tipo “liderarse a si mismo”), las preguntas sobre el liderazgo han ampliado cada vez más su espectro, y han incorporado el interrogante sobre la calidad del liderazgo, y ahí ha encontrado una vía de entrada la espiritualidad. Y, en tercer lugar, la reciente e imparable diseminación de lo que se etiqueta como *coaching* -verdadero trasunto postmoderno de lo que antes denominábamos director espiritual-, y que utiliza todo tipo de técnicas silenciadoras y meditativas para el ejercicio de su actividad:

cinco años atrás, de alguien del que se dijera que necesitaba *coaching* sospecharíamos que sufría una enfermedad grave, y hoy pronto quien no lo utilice parecerá un don nadie.

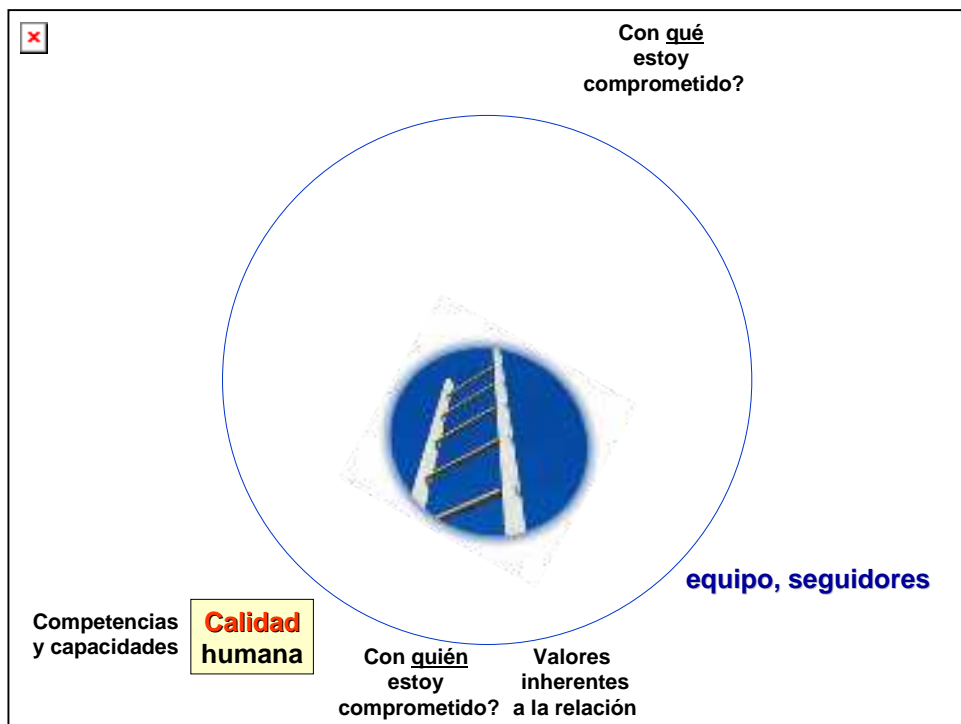
Todo lo que se refiere al liderazgo tiene fronteras borrosas, y una gran diversidad de aproximaciones. Pero, curiosamente, uno de los rasgos que caracterizan la evolución de su comprensión, dentro de la diversidad, podríamos decir hoy que es una cierta aproximación a la pregunta por la calidad (¿humana?) del liderazgo. En los orígenes, el estudio del liderazgo era prácticamente el estudio del líder. Estudio que habitualmente se lleva a cabo con un tipo de circularidad metodológica que posteriormente ha predominado mucho en las escuelas de negocios (que consiste, en síntesis, en observar qué maneras de proceder han tenido éxito –otra palabra cuyo contenido se de por supuesto y nunca se cuestiona-, analizar y desmenuzar estas maneras de proceder y, finalmente retornarlas, pero ya convertidas en normativas: supuesto que esto ha tenido éxito, esto es lo que hay que hacer para tener éxito). Se empezó, pues analizando a los grandes personajes, atendiendo a los rasgos que les conferían grandeza y, posteriormente a su personalidad. No simplemente en si mismos, sino por la influencia que tenían en el grupo de seguidores. Posteriormente se atendió también al tipo de influencia que tenía sobre el grupo, y hacia dónde lo dirigía: aquí se incorpora la pregunta sobre cómo el líder aglutina a un grupo y lo dirige hacia un objetivo compartido. Más adelante el punto de atención deja de ser el saber qué tipo de persona puede ser el líder, y se atiende también a cómo actúa. Y en este *cómo* se constata que es una combinación (en proporciones diversas) de atender a las personas y atender a las tareas. En una siguiente fase se incorporó la atención al contexto: ser líder no es algo quasi-sacramental (no imprime carácter) sino que se entiende en las circunstancias, que son las que facilitan o no la emergencia de determinados liderazgos. A medida que avanzamos hacia una mayor complejidad (hacia la sociedad post-industrial) el liderazgo se revela como algo cada vez más complejo, en la medida que las personas también empiezan a vivir identidades y pertenencias

múltiples. De ahí que el liderazgo pasara a verse como creador de cultura, orientación y sentido (es decir, pasara a remitir a valores), y no simplemente pautas de conducta y líneas de actuación. Y, acto seguido, surge la pregunta por calidad ética del conjunto: ¿qué es lo que califica al cambio que se propone?; ¿y a la visión que moviliza?; ¿qué legitimidad tiene la relación que se establece con los diversos *stakeholders*?

En este proceso cabe destacar tres aproximaciones en las que resuena el eco de lo que nos ocupa. En primer lugar, la distinción entre liderazgo transaccional y transformacional. El transaccional se da cuando los líderes movilizan mediante la lógica del intercambio. El transformacional cuando el liderazgo promueve una orientación que va más allá del propio interés, y eleva el nivel de conciencia y de propósito en relación al objetivo compartido (algo que a menudo se presenta como vinculado al desarrollo de la inteligencia emocional). Parece intuitivamente obvio que las capacidades, pero también la calidad, requeridas en ambos casos son sustancialmente diferentes. En segundo lugar, la concepción del liderazgo servidor. Ésta es una concepción que pone el acento, no en el liderazgo, sino en el servicio. Se supone que el líder es prioritariamente un servidor (e, incluso, que es líder porque previamente ha sido servidor), un servidor que pone el acento en aquello que es capaz de despertar en sus seguidores para ponerlos en camino, un camino en el que no le siguen propiamente a él sino en la medida que responden a la dimensión más noble de sí mismos, que el líder despierta y moviliza. El líder servidor, por tanto, lo es en la medida que en él resuenan una lucidez, serenidad y ecuanimidad y una actitud de responder a los retos del entorno y del grupo desde el deseo de hacer cosas grandes. Finalmente, el liderazgo responsable emerge ante el progresivo reconocimiento de que, para aproximarnos al liderazgo debemos ir más allá de su descripción, para centrar el enfoque en su calificación, también desde una clave de lectura ética. El liderazgo responsable parte del supuesto consecuencialista de que no cualquier tipo de liderazgo es deseable, pero lo importante es que para describir este tipo de liderazgo apela a parámetros eminentemente cualitativos,

en el marco de un enfoque relacional: el líder debe cuidar de los valores compartidos, de las comunidades en las que actúa, servir a los demás y ofrecer inspiración y perspectiva sobre el futuro deseado; para ello debe devenir arquitecto de estructuras y procesos, agente de cambio transformador, dar apoyo a sus seguidores y crear sentido y significado. Con independencia de si es posible concentrar en una persona este ramillete de virtudes, sorprende que un perfil tan orientado a lo cualitativo no pregunte en qué consiste la calidad última del sujeto sobre la que pueden sostenerse todas estas cualidades.

Por mi parte, junto a À. Castiñeira y R. Ribera hemos añadido más confusión a este debate insistiendo en dos puntos. En primer lugar, que no hay que confundir liderazgo con líder. Es decir que el liderazgo no es una posición que ocupa una persona, sino un proceso en el que hay que tener en cuenta de manera inseparable, a la persona del líder, a los seguidores, a la causa que los aglutina y a los medios que utilizan: pensar el liderazgo es pensar estos cuatro elementos y sus interrelaciones. En segundo lugar, la pregunta relevante no es la pregunta por el liderazgo, sino la pregunta por el *buen* liderazgo, porque en caso contrario no es posible resolver lo que denominamos la paradoja Hitler-Ghandi, que consiste en que la mayoría de definiciones del liderazgo aplican por igual ambos personajes y no permiten distinguir entre ellos, algo que no repugna a dichas definiciones, pero sí al sentido común. Y ello nos lleva a preguntarnos por la calidad humana del liderazgo: la de los líderes, la de la relación con sus seguidores, la de la causa, y la de los medios que utilizan.



Este recorrido por el liderazgo ha desembocado en una pregunta por el liderazgo de características cada vez más Cualitativas, lo que ha introducido la pregunta por la espiritualidad. Pero antes de entrar en ella es importante no olvidar que –no por casualidad, en mi opinión- esta introducción de la pregunta por la espiritualidad ha ido en paralelo con la explosión reciente del *coaching* y el uso que en él se hace de métodos, prácticas y terminologías provenientes de diversas tradiciones espirituales (meditación, silenciamiento, conciencia lúcida, distanciamiento., etc.).

Para enseñar mis cartas, he de decir que mi comprensión del *coaching* a día de hoy es distanciada y distante. Y debo confesar

que cuando oigo o leo su retórica “espiritual” me viene a menudo a la memoria la frase de aquel diputado de la difunta UCD, cuando dijo “cuerpo a tierra que vienen los nuestros”. Tal y como yo le veo, el *coaching* detecta un problema grave y creciente, e identifica una necesidad. La vida empresarial y la función directiva hoy está sometida a unos niveles de presión, exigencia e incertidumbre que resultan difíciles de soportar y de integrar. La complejidad de las relaciones y las tecnologías es también creciente. La obsolescencia de los enfoques tradicionales del management basados en el binomio jerarquía-control se pone de manifiesto día tras día, y gestionar equipos no requiere solamente determinadas habilidades, sino alcanzar una determinada manera de proceder, que siempre es el reflejo de una manera de ser. Los puntos de anclaje vital son móviles, pierden solidez, no son necesariamente compartidos con quienes se comparte la actividad profesional, y los discursos institucionalizados (morales, ideológicos o religiosos) difícilmente pueden ejercer esta función. Todo ello desemboca en la necesidad que tienen las personas de apoyo y referencias para no perderse a sí mismas y echar a perder a las demás en el ejercicio de sus responsabilidades. Quien requiere apoyo es la persona, no el directivo... pero por razones de trabajo, no meramente personales. Volvamos al Aspen Institute: “el directivo del futuro deberá conocer su trabajo tan bien como a si mismo”. ¿Sólo el del futuro?

El *coaching* se sitúa en esta encrucijada, convierte en una cuestión estrictamente profesional y de apoyo al ejercicio de la función directiva a prácticas, metodologías, enfoques y maneras de proceder que hasta hace pocos años se consideraban algo propio de la vida privada y no profesional o empresarial. Por decirlo con una simplificación burda: al psicólogo o al director espiritual lo buscabas por tu cuenta, el *coaching* lo paga la empresa.

El *coaching* conecta, pues, con el deseo de una mayor profundidad y un mejor autoconocimiento... como algo vinculado a y

exigido por las necesidades actuales de la gestión. Para ello, en sus mejores versiones, ofrece ayuda y acompañamiento –normalmente personalizado, cara a cara- para el desarrollo de procesos personales de cambio, que incluyen la necesidad de adquirir una mayor conciencia de lo que cada cual busca en la vida y de los objetivos que se propone; y para ello da apoyo y recursos pero, si es necesario, también interpela personalmente. En este proceso de desarrollo no se trabaja sólo sobre comportamientos y reacciones, sino también, si es necesario, sobre asunciones, patrones de conducta y compromisos que afectan al sentido de la propia vida. Pero se trata de dar apoyo para vivir un proceso con mayor conciencia y lucidez, y no de llevar a nadie a ningún sitio preconcebido por el *coach*. El supuesto es, en el límite, una declaración de confianza en la persona y sus propios recursos para que pueda alcanzar la plenitud y el equilibrio vital en el trabajo, para que no quede atrapado en sus circunstancias, alcance una mayor concentración y no quede atrapado por los vaivenes de la vida profesional... Y para ello, entre otros recursos, muy a menudo el *coaching* incorpora instrumentos (¿instrumentos?) provenientes de las tradiciones espirituales: retiros, espacios de silencio... o directamente prácticas de yoga o meditación.

Así pues, la puerta de entrada de *la espiritualidad* en la vida empresarial, desde mi punto de vista, no ha sido tanto una reflexión estratégica sobre la empresa ni un análisis sobre los cambios sociales y axiológicos, sino la necesidad de dar respuesta a retos prácticos que se generaban en el desarrollo del liderazgo. (Lo que no niega que esta necesidad sea una consecuencia de lo anterior; lo que digo es que el punto de apoyo parece ser preferentemente éste y no los otros).

5. Segundo interludio: al final, ¿con que tipo de persona nos encontramos?

Está pendiente una reflexión que aclare porque en los últimos años los únicos valores éticos que han adquirido relevancia

pública son valores de carácter relacional (diálogo y responsabilidad). Repito que me refiero a valores éticos que remiten a lo público, y paso por alto los preponderantes en el ámbito de lo privado-personal, cuyo análisis nos llevaría probablemente a concluir que son contradictorios con los dos anteriores. Sería necesario, por ejemplo, explorar a fondo qué significa que se trate de valores procedimentales, y no sustantivos, y que su punto de partida sea propiamente el hacer humano (qué hacemos con nuestras palabras, y qué hacemos con nuestros actos). Deberíamos analizar a fondo lo que podríamos denominar las condiciones socio-culturales que hacen posible hoy el éxito de estos dos valores relacionales en el ámbito público. No es éste el lugar y el momento de hacerlo, sino de mostrar la conexión de esta cuestión con el tema que nos ocupa.

Muchas de las reflexiones que en los últimos años han intentado dar cuenta de la atmósfera en la que vivimos en lo que se refiere a los valores han coincidido en señalar que la característica principal es la de no compartir un marco de referencia valorativo común. Coinciden en ello, desde supuestos muy diferentes, por poner algunos ejemplos, los discursos sobre la postmodernidad (Lyotard, Vattimo), la modernidad líquida (Bauman), el comunitarismo (Taylor), la virtud (MacIntyre), la anarquía de los valores (Valadier), la épica de la subjectividad (Gomá) o el crepúsculo del deber (Lipovetsky). Por otra parte, los análisis sobre los procesos de globalización no han dejado de señalar las amenazas que ésta comporta, bajo la forma de denominaciones como la sociedad del riesgo (Beck), un mundo desbocado (Giddens), la corrosión del carácter (Sennet), la pregunta sobre de si podremos vivir juntos (Touraine) o sobre si podremos hacer del mundo un lugar para todos (Barber). Hasta el punto de que podemos afirmar que cuando Jonas habló de una heurística del miedo no hizo nada más que anticipar lo que ha devenido un rasgo constitutivo de la mentalidad de nuestro tiempo.

Esta conjunción de falta de referencias valorativas compartidas, por una parte, con el sentimiento de que la humanidad ha generado –simultáneamente– un potencial colosal de oportunidades y amenazas es lo que ha permitido, en mi opinión que emergiera con fuerza (casi como una evidencia) la pregunta y la preocupación por las consecuencias de las acciones humanas. Quizá no tenemos valores compartidos, y la mirada al futuro despierta en nosotros temor y expectativas con la misma intensidad. Pero incluso viviendo en el pluralismo axiológico, lo que nadie puede negar es que todo lo que hacemos tiene consecuencias. Consiguientemente, por simplificador que parezca, cualquier intento de comprender la acción humana arranca del hecho incontrovertible de que no hay acción sin consecuencias. Y, por tanto, la pregunta por las consecuencias de la acción humana deviene uno de los pocos terrenos comunes sobre el que construir el discurso ético cuando no disponemos de un acuerdo de partida sobre los valores: las consecuencias pasan a ser el *factum* incontrovertible de la acción humana. La pregunta por las consecuencias parece que genera fácilmente un discurso ético en clave de diálogo y responsabilidad.

No cabe la menor duda de que éste es un terreno minado. Pero, minas incluídas, la pregunta por las consecuencias es una pregunta que parece inmediata, y se diría que se aguanta por sí misma cuando se trata de hacer una aproximación a la acción humana. Aunque no está tan claro que la respuesta se pueda aguantar simplemente sobre la mera constatación del hecho de que las consecuencias ocurren. Sin embargo, insisto en que conviene no despreciar la fuerza que la pregunta por las consecuencias tiene para interpelar directamente a la conciencia moral. Porque responde a la inmediatez de la acción. Podríamos afirmar, al estilo de Goethe, también hoy que en el principio era la acción (y no los valores, la moral o la religión).

Este foco en la acción explica probablemente el éxito *managerial* de la RSE. Porque, inmersos en la acción y en la toma de decisiones, sus protagonistas se ven a priori más capaces de *atender* a las consecuencias de sus acciones que de *entender* los valores que las rigen. Y más en nuestro contexto de politeísmo de valores, en el que los valores parecen poco operativos y poco clarificadores como criterios para la acción, en la medida que aparecen como controvertidos socialmente, condicionados culturalmente y sobrecargados de abstracción. No es casual que el tratamiento de uno de los referentes conceptuales de la RSE (los *stakeholders*) casi se agote en la pregunta sobre quien y cómo es afectado por las actuaciones empresariales (o sobre cómo las pueden afectar) y, sobre todo, que el enfoque pragmático de las relaciones con los *stakeholders* casi se confunda con esta pregunta. Por eso la RSE parece tan cercana al management... y quizá por eso tan a menudo se subordina a las necesidades y a los objetivos del management. Pero, en la otra cara de la moneda, tampoco es casual que la BE se considere un apartado de la ética *aplicada*: es prisionera de una denominación que parece sugerir que lo prioritario es aclarar discursivamente los valores y principios, desde el supuesto de que, una vez conseguido, su *aplicación* cae por su propio peso. Vistas así las cosas, no es de extrañar que, en el contexto social, cultural (y empresarial) que he descrito la BE acabe resultando un poco pesada... y casi extemporánea. ¿Pero se solucionan los problemas insistiendo una y otra vez en que la RSE (y la gestión) deben fundamentarse en principios éticos y remitirse a ellos?

Sin embargo, que algo no funciona en la pretensión de un discurso sobre la RSE que sea autosuficiente y que quiera sostenerse sobre sí mismo lo vemos, por contraste, en lo que ha ocurrido en los últimos años en el análisis del liderazgo. Sintomáticamente, la pregunta por el liderazgo es también una pregunta que remite necesariamente a la acción: si no hay acción, no hay liderazgo. Ahora bien, también remite intrínsecamente a los valores: no hay

liderazgo sin proyecto, finalidad ni visión; hasta el punto que resulta entre paradójico, patético y sintomático, la insistencia por parte de algunos autores en querer poner tierra por medio afirmando a la vez que los valores son un elemento constitutivo del liderazgo, pero que lo que ellos plantean en sus análisis no entra bajo ningún concepto en el territorio de la ética. Territorio en el que sí que entra, a través de una visión más poliédrica del liderazgo, lo que hoy se denomina el *liderazgo responsable*, expresión en la que las dos palabras pretenden tener el mismo peso y densidad. En cualquier caso, con ética o sin ella, ya hemos visto que la reflexión sobre el liderazgo no se reduce únicamente a la reflexión sobre el líder, y ha desembocado en la reflexión sobre el *buen* liderazgo. Es decir, sobre todo el proceso de relaciones que el liderazgo comporta y sobre los valores y la calidad humana que lo configuran.

Creo que desarrollar a fondo una correcta comprensión del buen liderazgo y del liderazgo responsable es un reto y una necesidad, pero que conseguirlo no es suficiente. Porque el acento en el liderazgo, pese a su importancia, no agota todas las dimensiones ni todas las situaciones en las que se produce la articulación (herencia y conquista de la BE) entre lo personal y lo organizativo. Sería necesario incorporar y añadir también una consideración sobre lo que significa ser un ejemplo o ser un referente, como se está apuntando últimamente. ¿Por qué? Porque de manera similar al discurso sobre la responsabilidad, pensar la ejemplaridad o la referencialidad comporta tener también como punto de partida la acción humana, pero desde otra perspectiva. Así como al hablar de la responsabilidad hemos hablado del *factum* de las consecuencias, al hablar de los ejemplos y de los referentes el punto de partida es el *factum* de las influencias. En otras palabras: no todos podemos ser líderes, pero todos podemos ser responsables y referentes.

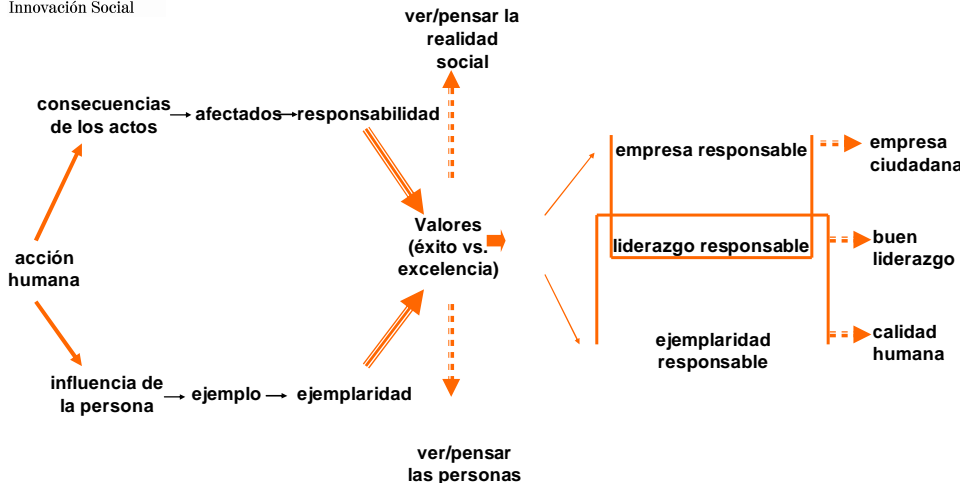
Todos vivimos nuestras vidas entrelazados por una red de influencias mutuas, de la que no podemos escapar. Nuestra identi-

dad personal es el resultado de procesos de identificación o rechazo (más o menos conscientes) con atributos parciales o globales de las personas con las que interactuamos y que nos influyen. A través de nuestra manera de hacer construimos nuestra manera de ser, ciertamente, pero nos vamos modelando a nosotros mismos a partir de la relación con la manera de hacer y de ser de las otras personas con quienes interactuamos. Todos somos, de hecho, continuamente ejemplo y referencia los unos para con los otros. Si esto es así, entonces la pregunta por la responsabilidad se complementa con y se transforma en la interpelación para ser un *buen* ejemplo (o un *buen* referente). Porque todo lo que hacemos no solo tiene consecuencias desde el punto de vista de los *efectos*, sino también desde el punto de vista de los *afectos*. Nuestra acción genera –continuamente y simultáneamente– consecuencias fácticas e interpretaciones experienciales. Nuestra acción siempre genera efectos y afectos –estén o no bajo nuestro control y dependan o no de nuestra voluntad consciente–, y no podemos pensar la acción humana sin pensarlos a ambos. Y, por consiguiente, no podemos pensar la responsabilidad sin pensar en los efectos y los efectos que generamos.

Dicho en un lenguaje que quizá se puede considerar caduco, no hay que olvidar nunca que la fuerza atractiva del ejemplo o del referente consiste en que en ellos se materializa la realización de un *universal concreto*, cuya referencia, de principio a fin, es la acción. No es la concreción de unos valores abstractos, sino el testimonio de la experiencia visible de una especie de prototipo humano, la visualización integrada de *ser*, *poder ser* y *deber ser*, que toma la forma de lo que se puede calificar, según cada caso, de un *buen* (o un *ejemplo* de)... directivo, profesional, investigador, profesor, etc.; y también de una *buena* (o un *ejemplo* de) empresa, organización, asociación, ONG, etc. Los ejemplos y los referentes no lo son por la perfección que muestran sino por la inspiración que transmiten, y lo que generan no es el deseo de copiarlos, sino de transformación en sintonía con su inspiración. (Por cierto: llama

mucho la atención que ni la BE ni la RSE hayan desarrollado una comprensión o una reflexión sobre la ejemplaridad, especialmente si tenemos en cuenta la importancia que tienen los supuestos casos prácticos en la formación que se imparte en las escuelas de negocios).

Nuestra época, como Fausto, sólo es capaz de aceptar como una asunción compartida que en el principio era –y es– la acción. La novedad que ha hecho eclosión en los últimos años es que la acción no requiere preguntarse únicamente sobre *qué hacemos* con nuestras palabras y con nuestros actos, sino también (y cada vez más) *quién* es el que habla y el que actúa y, por consiguiente, plantear que la calidad de su acción tiene una cierta correlación con su calidad personal. Con lo que la construcción de dicha calidad humana deja de ser un asunto que se deja al azar o la casualidad de cada biografía personal, y pasa a ser un asunto vinculado a la vida pública y al desarrollo organizativo (con toda la ambigüedad que esto supone). Y es un asunto al que se llega no a través de la especulación, sino a través de la acción. Y es un asunto al que no se accede a través de la filosofía, la moral o la religión, sino a través de un conglomerado (a veces muy variopinto e incluso fronterizo con lo extravagante o solapado con lo esotérico) de psicología, biología, ciencias y análisis social y empresarial. Y es ahí donde aparece la conexión con la *espiritualidad*, sea lo que sea lo que cada cual quiera decir con el uso de esta palabra.



6. Pero, ¿podemos sacar algo en claro?

Pues, hasta dónde se me alcanza no mucho, la verdad. Es un terreno en el que no disponemos de una mapa claramente establecido. La cartografía del tema *postulación de la espiritualidad en las empresas* se asemeja a aquellos mapas de los primeros geógrafos: no tenemos cerrado el perfil del territorio a explorar y, por supuesto, no nos hemos adentrado en su interior, aunque algo se ha hecho al respecto en alguno de sus puntos. Podemos, pues, indicar algunas preguntas. Para no dispersarnos más de la cuenta, tomaré como referencia el documento que ha servido para la convocatoria de este encuentro.

6.1 Para empezar, hay que decir que en la práctica empresarial y, con ciertos matices, en la reflexión sobre la empresa es prácticamente imposible encontrar explícitamente referencias a *los planteamientos* que nos convocan, y menos en clave empresarial. Lo que, a su vez, genera dos preguntas muy distintas entre sí: a) por qué ocurre eso; y b) si deberíamos esperar encontrarlas. Es decir: ¿el error está en la pregunta o en la respuesta?

En cambio, *los términos* de la convocatoria están ganando espacio lentamente, pero constantemente, tanto espiritualidad como calidad (humana). En los últimos meses he hecho un ejercicio de sociología recreativa, que tiene el valor que tiene, pero que algo significa. Yo tengo una "alerta" Google sobre "calidad humana", lo que significa que cada día me llegan entre dos y ocho enlaces a noticias donde se utiliza la expresión "calidad humana". Pues bien, una mirada superficial a estos textos me permite apuntar que el uso ordinario de "calidad humana" tiene cinco características:

- Siempre se refiere a personas concretas (y, en algunos casos) a grupos de personas concretas; nunca a definiciones y conceptos: es algo sólo identificable en lo concreto personal.
- No es un atributo de un tipo de personas o actividades: cualquiera puede merecerlo, porque no depende de su actividad o profesión.
 - Cuando se utiliza es para expresar el máximo calificativo que se puede aplicar a dicha persona (o grupo): parece que tener una gran calidad humana es lo máximo que se puede decir de una persona en positivo.
 - Qué sea la calidad humana no es necesario aclararlo, es un término evidente por sí mismo, en el sentido que parece que tanto el emisor como el receptor saben perfectamente de qué hablan, aunque nunca lo dicen.
 - Y, quizás lo más sorprendente, es indefinido: afirmar la calidad humana de alguien parece que libera de dibujar su

perfil, casi siempre nos quedamos con las ganas de conocer los rasgos personales de quien se afirma dicha calidad (y cuando se proponen algunos rasgos, siempre son consecuencia de la calidad humana, nunca constitutivos de la misma).

Esta peculiaridad del uso ordinario de *calidad humana* (máxima intensidad y máxima indefinición) nos permite conectar con lo que se refiere a la empresa. Y, ¿por qué se dice que es necesaria la espiritualidad o la calidad humana en la empresa? Básicamente por tres vías de aproximación:

- Porque lo que se valora no es la espiritualidad como tal, sino los –digámoslo así– frutos asociados a ella: ecuanimidad, sentido, propósito, no dependencia de los vaivenes cotidianos y todos los etc. que podamos añadir, y habituales en la literatura sobre espiritualidad. Lo que plantea la pregunta si lo que se diagnostica como necesario y deseable son estos frutos, y no el camino o el proceso que conduce a ellos.
- Porque se reconoce que el anhelo de espiritualidad y de vivir con calidad humana es un anhelo constitutivamente humano, que las empresas no pueden ignorar porque, caso de hacerlo, pueden tener problemas (o pueden generar problemas a quienes se relacionan con ellas)... es humano pues, pero no propiamente organizativo, y, si lo es, lo es en tanto que rebote organizativo de algo constitutivamente humano. Lo que plantea la pregunta de si estamos tratando fundamentalmente de una cuestión personal, pero solo indirectamente organizativa (a diferencia, por ejemplo, de cuando hablamos del conocimiento y de su gestión, que puede abordarse con la misma intensidad managerial desde un punto de vista personal y organizativo).
- Porque se plantea la cuestión de cómo pueden interferir o potenciar las tradiciones religiosas a los resultados empresariales. Aquí se superponen diversos registros: la religión –

simplemente- como un componente más de lo que hoy se llama gestión de la diversidad; la relectura pragmática de textos y sistemas de organización religiosos para deducir reglas para la gestión; la pretensión de que alguna tradición religiosa supla la falta de alma de la vida empresarial; la apelación a alguna tradición religiosa para que aporte los principios y criterios que deben regir la gestión empresarial. Son aproximaciones diferentes entre sí, pero que tienen en común que abordan la cuestión a partir de la consideración de la religión como algo sustantivo y, como máximo, de la espiritualidad como un derivado de ella.

- Cabe añadir que no hay que ignorar todas estas aproximaciones, pero también hay que resaltar que el enfoque dominante cuando el tema que se trata es específicamente el de la *espiritualidad* en la empresa se parte casi siempre del supuesto de que no hay que confundirla ni asimilarla a la religión.

En resumen, aquí la cuestión de fondo a debatir me parece que no es tanto dilucidar si la espiritualidad y la calidad humana aportan algo positivo a la empresa, sino si la empresa es lugar adecuado para cultivar eso que aportan (y, caso que la respuesta sea afirmativa, en qué sentido es adecuado).

6.2 Por otra parte, ¿puede el discurso sobre la calidad humana y la espiritualidad pretender que es significativo por sí mismo en la empresa? ¿o debe vincularse a determinadas prácticas o temas empresariales? O, dicho con otras palabras, cuando, en el contexto organizativo, se oye hablar de *espiritualidad* o de *calidad humana*, ¿qué es lo que se puede visualizar? ¿a qué situaciones o prácticas se asocia? Cuando hablamos de espiritualidad y de calidad humana, ¿de qué estamos hablando, desde el punto de vista organizativo, y cómo lo podemos visualizar? Me atrevería a añadir que la recepción “espontánea” en el contexto organizativo no sería

la misma para las dos palabras, que en la convocatoria de nuestro encuentro se utilizan prácticamente como equivalentes: parecería que *calidad humana* se refiere a algo más general y englobante (y menos sobrecargado específicamente) que *espiritualidad*... y, sinceramente, no creo que la clarificación venga del añadido de adjetivos (del tipo “profundo”, “radical” o semejantes, más allá de la función retórica que puedan tener).

Así pues, si queremos postular la espiritualidad en las organizaciones, ¿sobre qué parámetros deberíamos trabajar? O, por utilizar deliberadamente y provocativamente un término que no asumo como propio: ¿cuáles son las *mediaciones organizativas* del discurso sobre la calidad humana y la espiritualidad? Tomemos un ejemplo burdo y prosaico (pero, al final, la gran mayoría de las cosas en las empresas son burdas y prosaicas): en muchas ocasiones se vincula *lo espiritual* a la reducción de la tensión y el estrés (y esto, por cierto, parece verificado). Ahora bien: ¿se trata de sobrellevar mejor el estrés sin modificar las condiciones organizativas que lo hacen posible?; ¿se trata de promover un tipo de transformación personal en la confianza de que, si se hace a fondo y se generaliza, esto comportará cambios organizativos?; ¿se trata de trabajar con personas claves de la organización porque cualquier cambio en ellas implica cambios organizativos? O, en otro registro, cuando se asocia la *espiritualidad* a la capacidad de dinamizar procesos de cambio en contextos de pluralismo axiológico e incertidumbre, en la medida que la espiritualidad permite generar sentido, propósito, unidad y profundidad al trabajo (y, por cierto, se verifica en determinados casos que esto es realmente así): ¿qué es lo que se busca primariamente? (o ¿qué está al servicio de qué?).

En resumen, aquí la cuestión de fondo a debatir es que la empresa (en el mercado) se mueve por la lógica del interés. No se reduce a la lógica del interés, pero por lo general no actúa al margen de la lógica del interés. Pero aquí hablamos de que “no puede darse

un verdadero camino espiritual sin esa acción desinteresada a favor de toda criatura". Claro que podemos remitirnos a tradiciones que hablan de entregarse a la acción, sin apego a los resultados de la acción, pero no podemos olvidar que en ninguna de las aproximaciones a las que me he referido anteriormente (BE, RSE y liderazgo responsable) se ha abandonado la lógica del interés: de lo que se habla es de que no todos los intereses deben pesar igual, de intereses legítimos, de intereses universalizables, o de equilibrar los intereses de la empresa en relación con... los diversos grupos de interés (*stakeholders*), precisamente. ¿Postular la espiritualidad en la empresa es postular para la empresa "una acción gratuita sin condiciones"? ¿No es el egocentrismo, en la medida que la empresa es una forma institucional que canaliza la lucha por la supervivencia, un componente imprescindible de la dinámica empresarial? Caso de que sea así, ¿qué tipo de espiritualidad le corresponde?

6.3 Con esto paso a la tercera cuestión. Si no lo he entendido mal (cosa bastante habitual por mi parte), Corbí ha propuesto la diferenciación entre un silenciamiento con fines pragmáticos y uno para adentrarse en la experiencia absoluta de la realidad. En ambos casos se pueden utilizar los procedimientos heredados de las tradiciones religiosas. A lo que añade que la frontera entre ambos es difusa. Si los denominamos, respectivamente, s1 y s2, nos podemos encontrar con la necesidad de dilucidar lo siguiente:

- s1 y s2 son –en el límite, aunque no en la frontera– sustancialmente diferentes... especialmente para quien se ha adentrado en s2. Lo que le puede generar un fuerte rechazo de las situaciones difusas o directamente de s1, por manipuladoras y/o trivializadoras de lo que nunca puede manipularse o trivializarse: por respeto a s2 hay que renunciar a toda pretensión de *espiritualidad en la empresa*.
- las dinámicas empresariales no lo convierten todo en oro (¡qué más quisieran!), pero sí que lo convierten todo en instrumento

o, al menos, todo tiene siempre un componente de “medio para un fin”. S1, en este sentido, es claramente viable en un contexto empresarial. De hecho ya ha empezado su andadura, que difícilmente se frenará a corto plazo, y lo previsible es que aumente y se generalice. S1 puede funcionar -¡funciona!- perfectamente sin ningún tipo de interés o atención para s2: ¿qué relación entre los dos -si deber haber alguna- debe darse en el contexto empresarial?

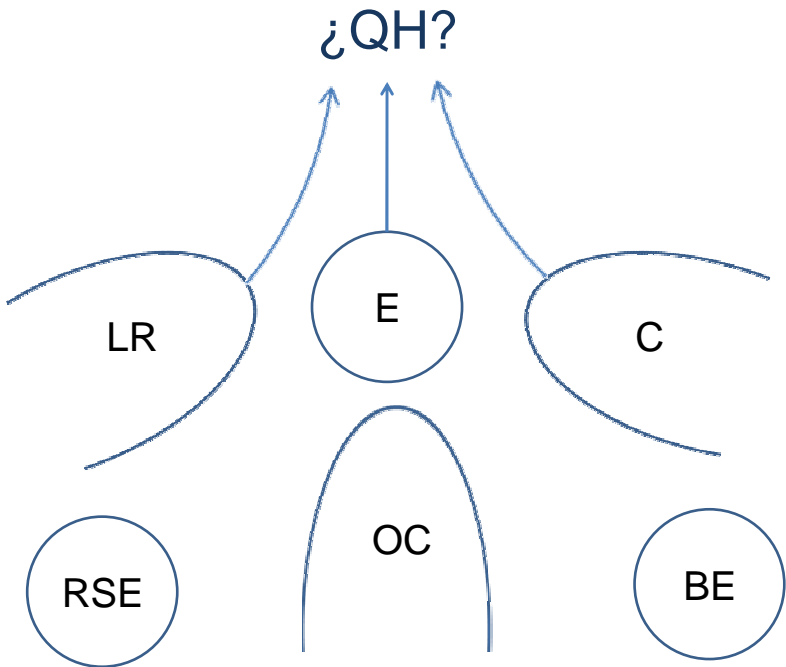
- Lo fácil (y realista) parecería decir: s1 tiene sentido profesionalmente y organizativamente; s2 tiene sentido personalmente y extraorganizativamente. Cada cual en su casa (y Dios en la de todos hubiéramos añadido hace unos años), y confiemos en la fuerza intrínseca de s para que impulse a la gente hacia s2... aunque lo que debemos aclarar es si este impulso es desable para la empresa como tal (o sólo para la persona que se adentra en s, aunque si lo hace correctamente repercute en toda su vida, y también en la empresa).
- Sin embargo, podríamos objetar que estas últimas líneas (si no todo mi texto) están todavía prisioneras de una mentalidad dualista, y que convendría recordar, por ejemplo, el famoso dicho zen sobre cómo se ven las montañas antes y después de la iluminación, sustituyendo aquí “montañas” por “gestión”. O aplicar aquí también el criterio de no-uno, no-dos.
- En cualquier caso, se trata de saber no sólo si la espiritualidad es *necesaria para la empresa* (¿para cualquier tipo de empresa?), sino también si es *un tema para la empresa*, o si la empresa sólo debe limitarse a catalizar procesos personales. Es decir: si se traduce en formas organizativas específicas, consistentes con lo que sean la espiritualidad y la calidad humana; o si cataliza un clima y unas maneras de proceder organizativos que son el eco de procesos personales que han llevado a cabo determinadas personas y que facilitan a su vez que otras personas los lleven a cabo, pero que no se buscan deliberada y explícitamente en la empresa.

En resumen, aquí la cuestión no es si trabajar la espiritualidad y la calidad humana es relevante para la empresa, sino

dilucidar si la consecuencia de que sea relevante apunta a la necesidad de llevar a cabo transformaciones relevantes en los modelos de empresa, en los estilos de gestión y/o en los procesos de formación. En estos momentos mi respuesta es claramente afirmativa en lo que se refiere a la formación, dubitativa en lo que se refiere a los estilos de gestión, y entre cautelosa y escéptica en lo que se refiere a los modelos organizativos.

7. Apostilla (pero no final).

Aunque no es el objeto de este trabajo, quisiera añadir que tengo mis dudas sobre la conveniencia de utilizar como sinónimos la calidad humana y la espiritualidad, al menos en el contexto empresarial. Por mi parte, tendería a considerar (es pura intuición) el término calidad humana como una idea límite reguladora en la que convergen distintos componentes estructuralmente antropológicos (espiritualidad, moral, sensibilidad...). Por ejemplo, para enseñar alguna carta, y sin ganas de entrar en polémicas, la espiritualidad tendería a la no-identificación egoica, y la moral a una cierta excelencia egoica. Insisto, no quiero entrar ahora en este punto, pero me sirve para aclarar como resumen mi percepción de cómo está el patio: en el mundo empresarial se está produciendo una evolución hacia la consideración del desarrollo de la calidad humana (y la espiritualidad, o al revés) como algo sustantivamente relevante. A ello, sin embargo, no llegan *directamente* los dos ámbitos que han canalizado hasta ahora las cuestiones axiológicas en el contexto empresarial (la BE y la RSE), aunque en ambos casos quien se ha acercado a sus límites avizora claramente la cuestión. En cambio, quienes sí que se lo están planteando explícitamente -desde supuestos, prioridades y repercusiones muy distintas-, son las aproximaciones en clave de liderazgo responsable, espiritualidad en el trabajo y *coaching*; y algo también el análisis sobre lo que sean las organizaciones intensivas en conocimiento. (Y, como consecuencia, algunas escuelas de negocios).



¿En qué terminará todo esto? ¡Ojalá lo supiera!

SESIÓN DE TRABAJO

Josep Maria Lozano empieza su intervención incidiendo en algunos puntos importantes de su ponencia y en este sentido bóxer-va cómo ha evolucionado la preocupación por lo axiológico en el contexto de la empresa, la cual ha pasado de concebirse como un sistema de regulación a entenderse como una orientación. Recalca Lozano cómo el discurso de la ética empresarial no sólo es insuficiente -ya que es un discurso exterior a la empresa- sino que además es abstracto y poco relevante en la realidad práctica inmediata. Observa que este discurso moralizante funciona más en los EEUU que en Europa, por su talante individualista.

Sigue Lozano explicando que la Responsabilidad Social de la Empresa (RSE) supuso un éxito inmediato porque conectó con la dinámica espontánea de la empresa, la cual pasó de moralizar a preguntarse por la responsabilidad en su acción. Este discurso consecuencialista funcionó, aunque es evidente que el discurso de los valores está en la base del análisis de las consecuencias. Otra de las razones por la que tuvo éxito este discurso es porque se desarrolló en un contexto en que se escrutaba el comportamiento de las empresas y se exigía una humanización del espacio de trabajo.

La RSE ha provocado muchas mejoras, pero no acaba de quedar definido qué se ha mejorado socialmente. El tema de la responsabilidad es una idea útil, que funciona porque es un valor sin contenido, un valor matricial, un marco de referencia sobre el que plantearse preguntas. Pero no se ha conseguido cambiar la concepción de la empresa: lo que se ha hecho ha sido simplemente reordenarla y enriquecerla: sin embargo, en términos de equidad y justicia no se ha ido demasiado lejos. La RSE es políticamente correcta, pero no ha comportado un cambio de la estructura organizativa.

Al final de los cuestionamientos sobre la RSE, continúa Lozano, siempre acaban emergiendo dos tipos de preguntas:

- ¿pueden existir prácticas responsables sin algún tipo de calidad organizativa y personal?
- La RSE, y en definitiva el discurso de valores, se ha vinculado a temas de cultura de la empresa. En este contexto se ha pasado de plantearse cómo conseguir que el otro haga lo que yo quiero que haga a cómo conseguir que quiera lo que yo quiero. Trabajar con valores en un tipo de organización que ya no es tan predictiva como la industrial requiere conseguir trabajar de manera que los trabajadores orienten su manera de trabajar en relación a un marco de referencia común. En muchos casos los esquemas de dirección por valores siguen el esquema tradicional jerárquico común. Esto normalmente no funciona nunca, genera más escepticismo, etc.

Lozano se pregunta si este tipo de cuestiones sobre valores viene ligado al surgimiento de la sociedad de conocimiento. La constatación es doble: analíticamente hay una cierta coincidencia en que esto es así, pero Lozano considera que a corto plazo ello no puede funcionar. El mundo empresarial parte de la práctica, por lo que este tipo de discurso no tiene fuerza generalizable como en el caso del discurso de la RSE. Las organizaciones que están procesando peor los cambios axiológicos son las sociedades intensivas en valores, el tercer sector y las cooperativas que se enfrentan a los problemas de cómo gestionar los valores. En cambio los temas de espiritualidad se han tratado bajo el esquema del liderazgo con consideraciones del tipo: “cuando estamos instalados en el caos, que venga alguien y lo arregle”, o “como no sabemos hacia donde vamos, aunque se equivoque, que alguien nos dirija”. El liderazgo es visto como un curalotodo, a todos los niveles, tanto en la empresa como en la sociedad. Sin embargo analizar el liderazgo no es fácil ya que depende de las claves de lectura que se utilicen. Se suelen foca-

lizar en la acción del líder, su persona, sus cualidades, la relación con sus seguidores, etc., aunque bien es cierto que no hay estudios sobre liderazgos fracasados. Lozano considera en cambio más interesante poner el acento en el proceso más que en la persona.

En los últimos años hemos asistido una explosión del *coaching*. Este sector mueve mucho dinero. En el contexto del *coaching* se incorporan técnicas y lenguajes de carácter “espiritual” y se insiste mucho en trabajar tanto con parámetros mentales como con la percepción, la reflexión, el autoconocimiento, etc. Tiene éxito porque ha sabido dar respuesta a una necesidad bien detectada fruto de observar que la gente vive cada vez bajo más presión y cada vez con menos anclaje, lo cual resulta ser un cóctel explosivo. El proveedor de anclaje no puede ser una doctrina ni una institución, no puede venir de fuera; el *coaching*, en cambio, acompaña procesos para que las personas puedan trabajar sobre sí mismas, pero tiene limitaciones y contradicciones como el ayudar a las personas a sobrellevar el estrés pero no a cuestionarse lo que les lleva al estrés. Los anclajes son móviles y se requiere que las personas se conozcan a sí mismas. El *coaching* se plantea básicamente para directivos.

Sigue Lozano su exposición diciendo que, sobretodo trabajando con profesionales jóvenes, ha observado una ampliación del esquema consecuencialista, una conciencia de que lo que tiene impacto no es únicamente el resultado de lo que hacemos sino de cómo lo hacemos y el tipo de actitudes y valores que tienen tanto la persona como la organización. Se apunta a que el impacto no es sólo debido a la acción *per se* sino que también es debido a la interpretación y a la creación de sentido.

Lozano explica que en el apartado final de su trabajo aparecen interrogantes. Observa primero cómo los términos “espirituales” están entrando en la empresa y es especialmente remarcable la creación de un grupo de investigación en el Academy of Management.

Su segunda observación versa sobre la definición de cualidad humana, en relación a la cual el ponente ha realizado una investigación práctica utilizando el servicio de alertas de Google sobre el significado que “cualidad humana” tiene para la sociedad. Ha constatado que “cualidad humana” no se considera un concepto puesto que siempre se predica de alguien, es decir, no se entiende pensando, sino viendo. Todo el mundo puede tener cualidad humana, dado que no es exclusiva de una profesión, nacionalidad, etc. Pueden también tener cualidad humana los grupos. Se constata que la cualidad es considerada como lo mejor que puede tener un individuo y al mismo tiempo se da la paradoja de que su contenido es indefinido. Por tanto el término de calidad humana tiene máxima intensidad y máxima indefinición.

Cuando se habla de espiritualidad en este contexto, nunca queda claro si lo que se valora es la espiritualidad o lo que da de sí la espiritualidad. Se observa también un uso aplicativo de los textos religiosos, como por ejemplo, la regla de San Benito para el *management* etc. Está claro que espiritualidad y religión no son lo mismo.

Otra cuestión a plantearse sería la siguiente: cuando hablamos de espiritualidad ¿a qué prácticas organizativas la vinculamos? Habría quizá que explicar no sólo los beneficios que ofrece, sino a qué prácticas de la dinámica de la organización podría asociarse.

Josep Maria Lozano plantea si la cuestión no es tanto si a la empresa le hace falta la espiritualidad como si es la empresa el lugar adecuado para tematizarla porque en el contexto organizativo todo se instrumentaliza, y la espiritualidad en teoría no es instrumentalizable.

Finalmente Lozano afirma que el lenguaje organizativo, si bien no se reduce al lenguaje del interés, tampoco puede separarse del mismo, lo cual supone un problema.

Términos como “calidad humana” y “espiritualidad” son atractivos, pero Lozano considera que la equivalencia entre ambos

términos no funciona. Observa también que, aunque “calidad” y “cualidad” no son lo mismo, no queda clara la diferencia. Para él, la cualidad se refiere a una cualidad de lo humano mientras que la calidad se referiría al grado de desarrollo que tiene esta cualidad. Cree que la expresión “calidad humana” funciona mejor porque apunta a un ámbito sin contenido en el que convergen la espiritualidad, lo ético, etc.

*

Abre el turno de intervenciones Marià Corbí señalando que estamos en un ambiente de investigación, no exento, por tanto, de tanteos. Marià Corbí trata cinco puntos.

Primero: los valores en una sociedad de conocimiento no pueden ser normativos porque en una sociedad de cambio continuo no pueden estar fijados. Se ha de plantear pues una nueva antropología explícita que busque soluciones organizativas diferentes. El hombre tiene como cualidad específica su doble acceso a la Realidad. Esto, académicamente, no se ha planteado nunca. Es ésta una base antropológica que permite replantearse las estructuras y la organización social. Las empresas tendrán que tener esta doble dimensión. No puede continuar el esquema liberal en que la sociedad va por un lado y el hombre se queda en su rincón auto realizándose.

Brahman se realiza en Maya y por tanto hay que realizar la espiritualidad también en el trabajo. Las organizaciones han de tener en cuenta esta doble dimensión igual que tienen en cuenta el aprendizaje continuo, etc. Y apunta Corbí que las empresas tienen que tener una triple finalidad formulada:

1. producir productos y servicios
2. crear cualidad
3. crear conocimiento

Así como en los ámbitos de la creación de productos y servicios y en el del desarrollo del conocimiento existe una conexión de las empresas con las universidades, también sería deseable e importante la conexión de la empresa con los lugares en que se cultiva, investiga y estudia esta doble dimensión.

Segundo: la definición de cualidad humana no es abstracta sino concreta y consiste en la conciencia de las dos dimensiones de la vida humana. Es intrínseca a la sociedad de conocimiento. No es extraño que aparezca más explícitamente en las escuelas de *management* que en el mundo de la empresa. Explica Corbí que esta cualidad del sujeto consiste en:

1. Una conciencia de las dos dimensiones: si hay esta conciencia, hay cualidad humana, y si no, no la hay. Y no sólo esto, sino que hay que vivir ambas dimensiones explícitamente.
2. Esta cualidad puede mejorar: cuanto más mejore, más calidad habrá.

La doble dimensión se ha practicado siempre en la historia de la humanidad, sólo que antes se realizaba en el seno de las religiones, mientras que ahora la tenemos que construir nosotros.

Si falta un marco de referencia valoral común, tal como comenta Josep Maria Lozano, es porque falta una nueva base antropológica: la que tenemos es aún la del siglo XIX. Si existiera esta nueva base antropológica con proyección organizativa clara, crearía valores de referencia coincidentes.

Con una nueva antropología se podría hablar de espíritu ético, más que de normas éticas. No vale la norma ética en una sociedad de conocimiento siempre cambiante, sino un espíritu creativo ético.

Tercero: que el desarrollo de la cualidad humana sea de interés social, es una novedad. En la era preindustrial no era tan necesario que los hombres tuvieran cualidad en las organizaciones, pero ahora sí lo es. Son las nuevas condiciones de la sociedad de conocimiento las que ponen de relieve la necesidad de cualidad humana.

Cuarto: la cualidad es sólo la conciencia de esta doble dimensión mientras que la calidad se refiere a hasta qué punto se consigue el cultivo de la doble dimensión. Esta doble conciencia es fruto del cultivo de la dimensión profunda, aquello a lo que nuestros antepasados llamaban espiritualidad. Tenemos un mapa de cómo enseñan las grandes tradiciones esta dimensión profunda. En el CETR estamos intentando ver cómo hacer llegar esta dimensión profunda a la nueva sociedad de conocimiento. Hay que señalar que el término “espiritualidad” tiene unas connotaciones religiosas que son difíciles de eliminar, por lo que sería interesante encontrar un término que lo sustituyera. El término “espiritualidad” supone una antropología que ya no es la nuestra, por lo que no es de extrañar que provoque una cierta incoherencia y rechazo.

Quinto: El hombre tiene un doble acceso a la realidad: uno interesado y depredador (1), y otro gratuito (2). Ello no se puede ignorar ni a nivel individual ni a nivel colectivo. Es desde la conciencia de este doble acceso desde donde hay que fomentar y motivar el cultivo de la espiritualidad. ¿Cómo? Esto es lo que hay que investigar. Corbí está de acuerdo con Lozano en que no se trata de poner parches (eliminar estrés, etc...), sino, desde una antropología nueva, dar lugar a una nueva localización del individuo y de la colectividad.

El interés por toda criatura forma parte de las leyes de supervivencia del individuo, y por tanto también del contexto de la organización. En el Bhagavad Gita, el amor incondicional de Arjuna no implica que la guerra no se haga ni se evite. Hay que mantener las dos dimensiones. Si se cultiva la dimensión gratuita es

evidente que la guerra se hace, no se evita, pero se hace de otra manera. El ser humano por el hecho de tener estas dos dimensiones ya tiene abierto el IDS, esto es, un Interés por la realidad, el Desapego y el Silenciamiento de los propios patrones, de los propios deseos.

En IDS 1, la persona reside en el ego y de alguna manera, por constitución, utiliza la dimensión 2 para sobrevivir. En IDS 2, no se reside en el ego aunque el ego continúa haciendo su función. Esto sería la Cualidad Humana Profunda. Existen unos procedimientos concretos y unos sistemas de verificación para ver si se está en IDS 1 o en IDS2.

Así, si se reside en la dimensión gratuita hay máximo interés, máxima implicación con distanciamiento y máxima objetividad en la resolución de los problemas: y ello afecte en profundidad tanto a los individuos como a las organizaciones. La doble dimensión se ha de realizar a nivel de las organizaciones, lo que no excluye que persigan su propio interés, como no quedó excluido que Arjuna tuviera que matar a sus enemigos. Sería cultivar lo que es nuestra naturaleza original según la tradición Budista.

J M Lozano agradece la intervención de Corbí puesto que ha clarificado la distinción entre la cualidad, consistente en tomar conciencia de la doble dimensión, y la calidad, entendida como cultivo de dicha doble dimensión.

Lozano afirma también que si por una parte, dado que todo el mundo tiene percepción de la doble dimensión, ve factible que se puedan organizar cursos que vayan en el sentido de cultivarla, por otra ve mucho más complicado que la empresa no resida sólo en IDS1, puesto que, excepto en el caso de algún visionario, no cree que forme parte de la dinámica empresarial residir en la dimensión gratuita. Según Lozano la empresa es una institución predatoria, y por tanto lo utiliza e instrumentaliza todo. Apunta al hecho de que la guerra que se ha dado como ejemplo en el Bhagavad Gita no se evita, y que el problema es precisamente la guerra.

También plantea cómo cultivar esta doble dimensión en la empresa. Ello pasa por resolver cuestiones tan prácticas como si tener una sala de meditación o no.

Corbí contesta que en una sociedad organizada de forma capitalista hay que plantear los términos del problema con claridad. No se sabe cómo hay que actuar en las empresas, pero hay que plantear los términos del problema y la cartografía, y desde ahí, intentar que se vaya suscitando un cierto interés por el tema.

Recomienda a JM Lozano cambiar algunas palabras del vocabulario que utiliza como “religión”, “moralidad” o “instrumentalización”, para evitar confusiones. Religión y empresa no se mezclan. También dice Corbí que hay que comprender la espiritualidad de otra manera. Es decir: no estamos hablando de los místicos más puros, más altos, sino de espiritualidad en un animal para el que sobrevivir es matar. Estamos hablando de desarrollar una cualidad que genere un espíritu ético y de responsabilidad hacia la cualidad en la gestión.

Amando Robles sugiere que la formación artística o de deportistas de élite podría ser un buen ejemplo de cómo cultivar la espiritualidad. En dichas formaciones se da un altísimo rendimiento y una gran preparación que se consiguen sin voluntarismo. Y es que también a nivel espiritual habría que plantearse qué tipo de aprendizaje es necesario para llegar a desarrollar el espíritu.

Cómo ser fiel a las dos dimensiones?, ¿Cómo ser fiel a esta nueva antropología? La competencia es un imperativo, pero no por ello hay que caer presa sólo de la dimensión relativa. Las empresas son víctimas de la dimensión relativa. Si se instrumentaliza lo mejor ¿adónde nos lleva? A su vulgarización. El individuo tiene que estar interesado: sin interés no hay un aprender verdadero. Por otra parte se da la paradoja de que no se puede enseñar a ser hombre y mujer de conocimiento porque no estamos hablando de contenidos.

Las empresas quieren resultados, y tienen calendario, metas. La dimensión absoluta tiene sus propias cadencias distintas a las de la dimensión relativa que es operacional y no requiere retirarse del mundo. Destaca por último Robles que sabemos que hay métodos que transforman la vida y las relaciones con los demás y que serían necesarios en todas las organizaciones.

Lozano contesta a Robles que le parece interesante el símil con los deportistas de élite. Apunta a que en lugar de hablar de profesores habría que hablar de “entrenadores”, puesto que el entrenador prepara para que el individuo consiga mejor sus objetivos sin entrar nunca a discutirlos. El *coaching* viene de esta idea, de ahí su ambigüedad y que quede pendiente el debate sobre sus finalidades.

En el ámbito del arte, de la innovación, y del emprendedor, la cultura dominante está prisionera de la tradición romántica del Genio. Ello comporta que estos temas se planteen a nivel del individuo pero no de la empresa. Para determinados ámbitos no hay calendario, pero sin calendario no hay empresa.

Sergio Osorio explica que ve muy difícil que la espiritualidad entre en el mundo de la empresa. En relación a la guerra relatada en el Bhagavad Gita, se plantea Osorio qué sentido tiene cambiar el sentido de la acción y no cambiar la acción misma.

Si el cultivo de la doble dimensión no lleva a realizar acciones distintas ¿entonces porqué desarrollarla?

La espiritualidad debe enseñar a discernir, especialmente los medios (los cómo). Si al fin y al cabo la espiritualidad comporta poder aceptar y vivir bajo los imperativos tecnológico, financiero y monetario, entonces ¿qué sentido tiene?

Teresa Guardans pregunta cómo la empresa puede crear individuos de cualidad. Entiende que ésta se cultive a nivel personal, pero no que se puedan crear modelos organizativos que faciliten este cultivo. Tendría que ser el empresario el que tuviera la responsa-

bilidad de cultivarla, como cualquier persona de cualquier otra profesión.

Lourdes Villagómez expresa que le ha parecido muy interesante la constatación de que las organizaciones que sufren más el debate sobre los valores sean las ONGs y las cooperativas.

Lozano responde a estas tres últimas intervenciones y advierte que el Bhagavad Gita es un buen concentrado de problemas. El mensaje es: láncese a la acción pero sin buscar los resultados de la acción. Esta frase plantea dos cuestiones: ¿es posible para el directivo lanzarse a la acción sin buscar resultados?, ¿entonces la espiritualidad trata sobre ir a la guerra?, y se además se le dice que si hace esto ganará la guerra, entonces la ambivalencia se presenta, ¿cómo se hace pregunta el directivo?, ambivalencia, porque lo que para uno es camino de desegocentración, para otro es una manera de volverse más egocentrado.

En el ámbito de los valores, las ONG y las cooperativas se enfrentan a más problemas que las empresas porque por un lado tienen una mezcla de voluntarios y profesionales y por otro hay un departamento de captación de recursos que tiene una visión totalmente contrapuesta a la del departamento dedicado a las campañas.

También hay que destacar que cuando hablamos de empresas de conocimiento, no sólo nos referimos a empresas que trabajan en las nuevas tecnologías, sino que cualquier empresa puede convertirse en empresa de conocimiento, por ejemplo, es conocimiento cómo saber fabricar una mejor una tubería.

Por otra parte, en las empresas intensivas en conocimiento, sí que existe un problema nuevo de gestión: el individuo pertenece a distintos grupos de trabajo. Por una parte forma parte de una comunidad práctica, también de una organización, y de uno o varios proyectos.

Halil Bárcena interviene para recordar unas palabras de M. Corbí, en el sentido de que el camino interior requiere máxima

paciencia, máximo atrevimiento y máxima pasión. Quizás son éstas las cualidades del guerrero. Los grandes textos de sabiduría no nos dicen lo que queremos oír, sino lo que nos quieren decir. Hay que considerar cuáles son estos grandes textos. Afirmar también Bárceña que los textos no deben leerse con apriorismos, sino con la máxima desnudez teológica.

Advierte por último que no importa el bando en que a uno le han colocado las circunstancias. En el Bhagavad Gita hay una guerra con la propia familia, y aún sin evitarla, hay que actuar con absoluta impecabilidad.

Corbí realiza la última intervención observando que las organizaciones pueden ayudar o bloquear el cultivo de la espiritualidad. Una nueva antropología comporta una nueva sociología y un nuevo tipo de organizaciones que de momento aún no se pueden realizar completamente, pero sí se pueden ir concibiendo poco a poco y de una manera coherente. El capitalismo ya no está muy robusto y presenta numerosas brechas.

Respondiendo a Sergio Osorio, Corbí aduce que el cultivo de la dimensión absoluta, del arte, de la religiosidad, es lo que más sirve porque se está cultivando la gratuidad. Sólo así se puede acceder a la calidad de discernimiento, lo cual comportará que la dimensión primera tendrá que construirse según las leyes de la segunda.

EL CULTIVO DE LA CALIDAD HUMANA PROFUNDA COMO CONDICIÓN PARA LA HOMEOSTASIS DE LOS SISTEMAS HUMANOS

Calidad humana y equidad en la empresa

Guy Giménez

1. Homeostasis del ser humano

Hace ya más de medio siglo, el Dr. Claude Bernard demostraba que nuestro cuerpo alcanza sobrevivir gracias a unos mecanismos que permiten mantener una cierta constancia y un equilibrio en sus funciones internas¹. Cada célula de nuestro cuerpo es increíblemente frágil y fácilmente destructible. No obstante, el cuerpo, en su funcionamiento global, es capaz de aguantar situaciones extremas de temperatura o de presión atmosférica, o superar la invasión de bacterias o microbios.

En su vida diaria, el ser humano se encuentra a menudo inmerso en situaciones complejas y conflictivas, que exigen una decisión inmediata o acciones concretas para restablecer un sano equilibrio. Esto puede traducirse en decisiones equivocadas, tensiones que acaban perjudicando al pensamiento, a los sentimientos y al comportamiento, fruto del desequilibrio entre el sistema y su entorno. Cuando no se mantiene ese equilibrio aparecen psicopatologías que emergen de la lucha del individuo para alcanzar el equilibrio social

¹ Leonard Cammer Cerebral Homeostasis, Social Homeostasis, and the Psychosomatic Symptom *Psychosomatics*.1969; 10: 159-163

entre él mismo, como individualidad, como persona separada, y el conjunto de individuos que configuran sus familiares y la sociedad en general (la homeostasis social). Estas psicopatologías emergentes se miden por la impropiedad, disonancia, o desequilibrio que perverten los pensamientos, los sentimientos o los comportamientos. ¿Podrían la injusticia y la falta de equidad podrían representar una de estas patologías, en el contexto de sistemas complejos?

2. Homeostasis de los sistemas complejos

En su libro “En busca de Spinoza” ¹Antonio Damasio nos recuerda que “*La vida humana es regulada por los dispositivos naturales y automáticos de la homeostasis: equilibrio metabólico, apetitos, emociones, etc.*” Luego, el autor añade que “*la regulación de nuestra vida adulta, sin embargo, debe ir más allá de estas soluciones automáticas porque nuestro entorno es física y socialmente tan complejo que surgen conflictos con facilidad debido a la competencia por recursos necesarios para la supervivencia y el bienestar*”.

En la sociedad moderna, y podríamos afirmar que desde la organización y estructuración de las primeras sociedades pre-agrícolas, procesos aparentemente sencillos (encontrar techo, comida, pareja...) se han ido volviendo cada vez más complejos: la aparición del comercio, de la industria, de la educación, de la banca, de la salud pública, todas estas actividades requeridas para el adecuado funcionamiento y continuidad de una sociedad han generado una tensión entre la satisfacción inmediata de las necesidades del individuo, y su participación y contribución al sistema en el que se encuentra inmerso, para garantizar su continuidad.

La naturaleza ha tenido millones de años para perfeccionar los mecanismos automáticos de la homeostasis, mientras que los sis-

¹ En busca de Spinoza – Neurobiología de la emoción y los sentimientos - Antonio Damasio – Ed Drakontos – 2005 [p.161]: *Homeostasis y gestión de la vida social*

temas complejos no automáticos, es decir creados por el hombre en el marco de un contexto social, tienen una historia de unos pocos miles de años.

Por lo tanto, la sofisticación de los sistemas humanos genera inevitables y profundas contradicciones, que llevan a desigualdades, injusticias y finalmente, desaparición del sistema si este resulta incapaz de auto-regularse. Por eso, será fundamental para cualquier sociedad vigilar la regulación de sus procesos internos para asegurar su homeostasis. La aparición de desequilibrios en un sistema es consecuencia natural de su funcionamiento. Será su capacidad de reajustar estos desequilibrios la que determinará su continuidad. Esta responsabilidad recae en los mismos actores del sistema, es decir tanto de sus diseñadores como de todos aquellos que intervienen en su funcionamiento. Cualquier error resultará nefasto.

Como parte de nuestros sistemas culturales, el ser humano ha creado instituciones encargadas de elaborar, promover y hacer cumplir normas y comportamientos llamados éticos, es decir que puedan permitir la perdurabilidad del sistema dado, a través de una homeostasis social: religión, justicia, organizaciones sociopolíticas. El fin de estas instituciones es regular la vida en un entorno concreto. No obstante, ninguna de ellas está considerada como dispositivo regulador de la vida. Cada uno asume un aspecto del funcionamiento del sistema, sin asumir la globalidad del mismo.

Es por lo tanto fundamental poder identificar las condiciones que contribuyen a la homeostasis de un sistema complejo no automático, es decir creado por el hombre, para responder a sus necesidades sociales, trascendiendo los beneficios individuales.

La percepción de justicia y de equidad (entendida como percepción de unos resultados proporcionales al esfuerzo y que permite la supervivencia y la satisfacción de todos sus actores) es sin ninguna duda un criterio de medición del buen funcionamiento de un sistema. Ninguno puede perdurar si no crea resultados que le favorecen. En el caso contrario, la falta de equidad (o la injusticia como resultado del funcionamiento del sistema) es un síntoma de su

mal funcionamiento y por lo tanto que algunas de las coordenadas o de los procesos internos han de ser modificados.

De hecho, si algunos de los operadores de un sistema no perciben su equitatividad real o potencial, intentarán modificarlo: es cuando aparecen conflictos, huelgas, revoluciones, terrorismo. Son fruto de un funcionamiento en el cual, a pesar del esfuerzo de sus operadores, las interacciones entre los actores no permiten generar una mayor justicia (que sea de orden social, económico, de género, etc.)

3. Formas básicas y naturales de interacción

El sociólogo catalán y fundador de la Red de la Innovación y el Cambio (RIC) Josep Burcet¹, diferencia entre cuatro formas básicas de interacción en los sistemas:

1) SIMBIOSIS	2) PARASITISMO	3) DEPREDACIÓN	4) NECROSIS
La interacción enriquece y desarrolla a ambas partes	La interacción aprovecha al huésped y mina al anfitrión	La interacción favorece a una parte y debilita a la otra	La interacción destruye progresivamente a ambas partes
→ <i>equilibrio o desequilibrio de fuerzas, indistintamente</i>	→ <i>equilibrio o desequilibrio de fuerzas, indistintamente</i>	→ <i>desequilibrio de fuerzas</i>	→ <i>equilibrio de fuerzas</i>

¹ Josep Burcet (www.burcet.net)

http://www.burcet.net/jbl/vers_castellano/paradigmas/formas_interaccion/interacciones_basicas.htm

Descartaremos de entrada la 4ª y última opción, la necrosis, que consiste en una destrucción mutua que lleva rápidamente al hundimiento de un sistema. No representa ningún proyecto sino más bien una patología o imposibilidad de generar homeostasis.

El tema de la justicia y de la equidad social, incluso en el ámbito empresarial, se puede estudiar, bajo los 3 otros esquemas de relaciones: la simbiosis es el equilibrio del sistema en beneficio de todos sus miembros. Puede existir equilibrio o desequilibrio de fuerzas, pero lo importante es que el resultado final de la interacción contribuya a enriquecer y desarrollar a todas las partes. Si el desequilibrio resulta excesivo y que no existe la preocupación por la justicia o la equidad, entendida como la búsqueda del enriquecimiento y desarrollo de las partes, pasamos al segundo esquema de relación: el parasitismo. En el parasitismo, como en la depredación una de las partes se aprovecha de otras, provocando un equilibrio/desequilibrio peligroso dado que puede acabar provocando la eliminación de una de las partes. Probablemente, la principal diferencia entre parasitismo y depredación sea que en el primero, el huésped se aprovecha de algo que no es vital para el anfitrión, es decir que no le impide subsistir. En el caso de la depredación, a medio o largo plazo se puede volver insostenible ya que, en una sociedad humana, generará una percepción de inequidad que conducirá bien a una rebelión para un replanteamiento global del sistema, o peor aun a un intento de destrucción de la parte depredadora, o bien a la desaparición de la parte depredada. (lo que a su vez puede degenerar en necrosis, si la supervivencia del más fuerte dependía del más débil). La depredación implica un desequilibrio de las fuerzas presentes: uno se aprovecha claramente del otro quien a su vez es consciente de este desequilibrio. A nivel social, la teoría de la "lucha de las clases" podría ser un ejemplo.

Desde una perspectiva económica, provocar desequilibrios en un sistema, por ejemplo aprovechando oportunidades de mercado, no implica forzosamente depredar: puede generar también innovación, nuevos mercados para el sistema, siempre que se consi-

deren las consecuencias de esta innovación en términos de posibles desigualdades, de redistribución de fuerzas, de bienes y de riquezas. A nivel social, estas desigualdades pueden aparecer a diferentes niveles: laboral, étnico, político, religioso, social, o de género.

4. Cuatro niveles de indicadores del buen funcionamiento de un sistema

Cualquier actividad humana organizada debería aspirar a la calidad humana profunda, es decir en indagar, profundizar y realizar el potencial humano, superando las necesidades de supervivencia para contemplar la vida en si. Desde esta perspectiva, **la equidad constituiría uno de sus principales indicadores** de adecuado funcionamiento.

Como cualquier indicador, se puede medir a diferentes niveles:

- a) **el grado de satisfacción inmediata de los operadores del sistema** (como individualidades y como conjunto): es donde radica la esencia de la motivación individual. Entre las principales teorías sobre este tema, J.S.Adams en su "Teoría de la equidad", que se entiende como un modelo de satisfacción, explica las razones por las cuales las personas se esfuerzan por conseguir justicia y equidad. En esta propuesta teórica, las aportaciones y contribuciones (conocimientos, experiencia, estudios, habilidades y esfuerzo entre otros) y los resultados (lo que obtiene el trabajador por haber realizado su labor, como son: salario, prestaciones sociales, reconocimiento y ascensos entre otros) son los dos componentes primarios que están presentes en la relación de intercambio entre el empleado y el empleador. Para el establecimiento de las comparaciones de equidad se utilizan tres categorías a saber: otros, uno mismo y el sistema. Este modelo, como se puede observar, permite resaltar la importancia del papel que desempeña la percepción

de justicia y equidad que tiene el trabajador en la relación contribución-resultados, lo que aporta y obtiene en su empleo, y la manera en como se recurre siempre a algún tipo de referencia. Cuando se advierte un desequilibrio en la relación resultados-esfuerzo, al hacer la comparación, el sentimiento de inequidad produce una tensión, que el sujeto tratará de reducir: alterando sus aportaciones o resultados, alterando las aportaciones a resultados ajenos, escogiendo otro punto de referencia, abandonando el empleo en cuanto pueda¹...

En el ámbito empresarial, esta equidad se traduce en oportunidades profesionales, equidad retributiva, pero también equidad de opiniones, visiones. Son factores de motivación determinantes a la hora de conseguir la auténtica calidad y el compromiso de cada individuo. Un sistema cuyos operadores están desmotivados se visualiza por la sensación de impotencia, la incompreensión, la desilusión y la falta de credibilidad del sistema afectado

- b) **A nivel de la actividad del sistema:** Es su capacidad productiva. Al margen de la satisfacción de sus miembros, un sistema puede ser capaz o no de fabricar productos o servicios de una cierta calidad, de mantener una cierta constancia, de mejorar la calidad de su producción, de innovar. También se considera a este segundo nivel los beneficios directos que puedan sacar los operadores del sistema de sus propias actividades (por ejemplo en términos de aprendizaje y empleabilidad). ¿Hasta qué punto permiten las actividades desarrollar a cada uno de sus miembros?

¹ Richard A. Cosier y Dan R. Dalton en "Equity Theory and Time" señalaron al respecto: " las relaciones de trabajo no son estáticas y las injusticias generalmente no existen como fenómenos aislados o que ocurren una sola vez: más allá de cierto umbral la gente no tolera más acontecimientos injustos".

- c) **A niveles de los resultados del sistema:** es la capacidad del sistema de alcanzar, o no, los resultados que se plantea, tanto a nivel de eficacia (el grado de alcance de los objetivos) como de eficiencia (el coste necesario para alcanzarlos). Estos resultados deben poder traducirse en una mejora ostensible para TODOS los miembros de la organización, como colectivo. Si consideramos la continuidad del sistema como un prerequisite, formaría parte también de este nivel. Debe generar más riqueza y bienestar – y por consiguiente equidad- para sus participantes.

- d) **A nivel de impacto del sistema** (en la relación con su entorno): la capacidad del sistema para perdurar, autocorregirse, renovarse, adaptarse a condiciones ajenas no previsibles en el momento de su concepción o su diseño. Su relación ecológica con otros sistemas y su influencia sobre su entorno.

Se puede observar que los niveles de indicadores pueden ser independientes unos de otros: una satisfacción inmediata de los operadores del sistema no es una garantía de calidad de su producción (aunque que creemos que es una condición) o bien que el hecho de que el sistema alcance sus objetivos no es garantía de continuidad si no existe armonía con su entorno.

Esta clasificación establece también una interesante progresión de los indicadores, desde una egocentración (la perspectiva y la satisfacción individual e inmediata) a la etno o sociocentración (actividades y resultados del sistema a medio plazo) y posteriormente a una visión global-universal (el sistema dentro del conjunto de sistemas a medio-largo plazo): alcanzar este 4º nivel es probablemente una condición básica para la continuidad y la homeostasis social.

Velar por la equidad interna y externa implica alcanzar una menor fragmentación, es decir no perder nunca de vista la globalidad y la ecología de los sistemas.

5. ¿Cultivar la Calidad Humana profunda como garantía de la homeostasis?

Si la visión global -menor percepción del “YO frente al mundo”- es la clave para alcanzar una mayor equidad, que a su vez proporciona una garantía de sostenibilidad para los sistemas humanos, nos hemos de preguntar ¿quién y cómo se cultivan en las empresas? **La homeostasis de los sistemas complejos está por diseñar y actualizar permanentemente.**

Para ser equitativa, una organización ha de tener calidad profunda. Pero como invento humano, creado para alcanzar fines propios o dar respuesta a las necesidades de un grupo determinado, esta calidad no es inherente a la naturaleza del sistema: se ha de cultivar a través de cada uno de sus miembros.

Las declaraciones de principios, la afirmación de valores no bastan. La filantropía no implica amor incondicional, porque tiene al hombre (o a la humanidad) como punto de referencia. Es una lectura antropocéntrica de la generosidad, que se refiere exclusivamente a nuestra especie. Un sistema *supuestamente ecológico* tampoco tiene porque garantizar “*de per se*” la equidad entre sus miembros y con su entorno. Todavía hoy, el discurso ecológico sigue en muchos casos la idea de “salvar nuestro planeta” o peor aún “salvar la vida humana en el planeta”, sin visión de conjunto.

La calidad humana profunda, la única que permite comprender, intuir y sentir la presencia humana como parte de un todo, es la que abre la puerta a la acción desinteresada, más allá de las necesidades de nuestra especie. En nuestra acción cotidiana y nuestras relaciones se traducirá por una generosidad incondicional y sin límite.

La equidad, y por lo tanto la sostenibilidad, de un sistema humano pasa por la Calidad humana profunda de cada uno de sus miembros: primero la de sus diseñadores y después de todos los actores de dicho sistema, desde la responsabilidad individual y

colectiva. Cuando existe la Calidad Humana, la equidad pasa de ser una necesidad o una finalidad a ser una consecuencia.

El cultivo de **la Calidad Humana Profunda es la garantía, a nivel social o colectivo, de poder alcanzar una mayor equidad**, existente de por sí en el ser humano (a nivel físico-individual)¹ pero que se ha de construir y reconfigurar permanentemente en el caso de sistemas complejos (no naturales y por lo tanto no dotados de homeostasis).

Del cultivo del silencio y de la acción desinteresada nace la equidad.

SESIÓN DE TRABAJO

Para centrar el posterior debate, Guy Giménez destaca alguno de los aspectos más importantes de su comunicación. Se refiere en primer lugar a la utilización cada vez más frecuente en el mundo empresarial de la imagen del cuerpo humano como sistema a partir del cual se establecen comparaciones con otros tipos de sistemas.

Destaca asimismo el concepto de homeostasis, entendido como el conjunto de mecanismos que permiten al cuerpo humano mantener su equilibrio interno y preservar su integridad al enfrentarse a las más diversas situaciones. Dicho concepto se aplica también a otros tipos de sistemas.

Giménez explica que, a diferencia de la Naturaleza, la cual ha tenido millones de años para hacer que el cuerpo humano desarrollara mecanismos automáticos de homeostasis, con los sistemas complejos creados por los seres humanos no ocurre lo mismo. Dichos sistemas complejos no tienen un funcionamiento automático y por tanto no tienen ninguna garantía de encontrar la homeostasis. Con lo cual, y éste es uno de los puntos claves de la propuesta de Giménez, un sistema complejo generará siempre profundas e inevitables contradicciones, desigualdades e injusticias.

El reto es doble: por un lado, vigilar el sistema a fin de encontrar los mecanismos adecuados para poder regular estos desequilibrios y por otro determinar cuáles pueden ser los criterios de medición del buen funcionamiento de un sistema.

La comunicación de Guy Giménez propone utilizar como criterio de medición de la buena salud de un sistema la percepción de la justicia y de la equidad. Giménez matiza el concepto de equidad y justicia al distinguirlo del de igualdad, en el sentido de que en un sistema equitativo cada individuo puede querer alcanzar unos fines y objetivos que no tienen porqué ser los mismos que los de otro individuo. Es decir: puede darse un cierto desequilibrio mientras no se perjudique al otro. En este sentido, Giménez equipara la equidad a la dignidad.

En cuanto a los criterios de medición del buen funcionamiento de un sistema, Giménez destaca cuatro niveles de indicadores que se detallan oportunamente en la comunicación, a saber: el nivel de satisfacción inmediata de los operadores del sistema, el nivel de la actividad del sistema, el nivel de los resultados del sistema y finalmente el nivel del impacto del sistema.

Se llega así a otra cuestión central de la comunicación, a saber, si el cultivo de la cualidad humana profunda es garantía de poder encontrar los mecanismos adecuados que aseguren la percepción de la justicia interna y de la equidad por parte de los integrantes de un sistema. Concluye G. Giménez que sí, que la equidad y la sostenibilidad de un sistema pasan por el hecho de que cada uno de sus miembros cultive la calidad humana.

*

Toma la palabra Marià Corbí para señalar que la complejidad de los sistemas y de sus relaciones es tal, que la calidad humana por sí sola es insuficiente para crear sistemas equitativos. Hace falta también un conocimiento profundo de la teoría de sistemas, de la

cuestión del liderazgo apuntada por J.M. Lozano, y en definitiva de todo lo relacionado con la sociedad de conocimiento, puesto que, efectivamente, como afirma Giménez, la homeostasis no es espontánea sino que ha de recrearse constantemente. Concluye Corbí que a su entender, la cualidad humana profunda es una condición sine qua non para conseguir la equidad de un sistema, pero que también es condición sine qua non afrontar la complejidad.

Giménez matiza diciendo que las empresas, más que adelantarse a las situaciones, actúan por reactividad, en el sentido que han de encontrar respuestas rápidas a las circunstancias que se estén dando y en las que se juegan su supervivencia. La cuestión es que la empresa entienda que la cualidad humana es la respuesta. Giménez es optimista dado el carácter emprendedor y atrevido del empresario.

Amando Robles interviene para insistir de nuevo en la necesidad de dejar más clara la autonomía de las dos dimensiones de la Realidad, afinando el uso de determinadas expresiones como la siguiente “para ser equitativa una organización ha de tener cualidad profunda” que no deja suficientemente clara la relación indirecta entre ambas dimensiones.

Queralt Prat inquiriere sobre el término “equidad” y Giménez explica que el contenido de dicho concepto varía según el sistema de que se esté hablando. Así por ejemplo en sistemas en que lo colectivo prima sobre lo individual, el sacrificio de uno de sus miembros en beneficio de la colectividad puede entenderse como equitativo, mientras que en otro tipo de sistema será inconcebible.

Corbí añade que en una sociedad de conocimiento, la equidad consistirá en que, gracias a la contribución de los demás, cada miembro pueda desarrollar mejor su especificidad. Ello requiere una buena comunicación y confianza pues sin ambas, nadie va a poner su saber a disposición de los demás.

Inara Asensio agradece a G. Giménez su texto del que le parece especialmente acertada la idea de que la filantropía no deja de ser una lectura antropocéntrica de la generosidad que puede llevar al absurdo de salvar la vida humana sin tener en cuenta una visión de conjunto del planeta. Insiste Asensio en la necesidad de no fragmentar la realidad (por ejemplo buscando salvar la vida humana sin tener en cuenta la ecología), sino que por el contrario es necesario observar con atención la realidad tanto en sus aspectos más agradables como en los menos (la pobreza extrema, la destrucción, la falta de respeto ecológico, etc.) y entenderlos como llamadas a comprender que lo que Es no se queda ahí, que hay algo más.

A continuación, Montse Cucarull cuestiona cómo puede darse y preservarse la equidad en el mundo de la empresa, si la equidad nace de la cualidad humana profunda, y la empresa, por el contrario, parece instalada en la dimensión necesitada de la realidad. Giménez contesta que corresponde al líder cultivar esta dimensión gratuita de la existencia para que paulatinamente vaya filtrándose a otros niveles.

Interviene finalmente Halil Bárcena y plantea dos cuestiones: una, si son empresas de tamaño reducido las que más se interesan por el cultivo de la cualidad humana, y otra, pedir al ponente su visión del coaching.

A la primera cuestión, responde Giménez que son precisamente las empresas grandes y las empresas públicas las que se pueden permitir plantearse el cultivo de la cualidad humana. Y a la segunda cuestión, Giménez asimila el coach a un entrenador que se adapta al deportista. El coach no resuelve directamente los problemas a que se enfrenta su cliente, sino que intenta dotarle de los recursos necesarios para que pueda resolverlos por sí mismo. Dichos recursos pueden ser de muy distinta índole: físicos, emocionales, relacionales, espirituales, etc.

Acaba así la discusión sobre la comunicación de Guy Giménez.

GRATUIDAD, COMPROMISO SOCIAL Y EDUCACIÓN

Algunas reflexiones

Teresa Guardans

El hilo conductor de las reflexiones que siguen es el *cómo introducir a niños y jóvenes en el cultivo de esa cualidad que vuelca en favor de los demás*, el tema que se me ha propuesto para estas jornadas. Subrayaremos la importancia del primer paso: aprender a atender a la realidad como fundamento del interés gratuito por todo lo que existe y situaremos el cultivo de la calidad humana en relación a la educación ética.

El punto de partida

Abordamos en estos encuentros cómo favorecer una experiencia de vida plena –capaz de superar los estrechos límites de la egocentración–, en este siglo XXI nuestro. Tal como se ha venido definiendo la “calidad humana profunda” (o espiritualidad), la posibilidad de la misma se fundamenta en el hecho de poner entre paréntesis los mecanismos de la egocentración: silenciar la cadena de necesidades y el mundo de realidad que ésta genera para poder, así, atender al existir en sus auténticas dimensiones. “Atender” que es conocer; conocimiento que no puede ser otro que “realizar” ya que desde ese vacío del yo, no podría haber un *alguien* que atienda a un *algo*; sino ya sólo el existir *siendo* en su multiplicidad de formas.

Llegados aquí puede afirmarse que la acción en favor de lo que existe –en favor de la vida y la existencia en todas sus Manifes-

taciones— es instrumento y fruto de la calidad humana profunda. Y lo es intrínsecamente. Es *instrumento* en cuanto que forma de movilizar las capacidades (todo ese abanico que configura al ser en su percibir-conocer-sentir-actuar) desandando el camino de la ego-centración, virando el rumbo. Y es *fruto*, en cuanto que la manifestación propia de la calidad es, precisamente, situar en el seno del existir mismo, sin barreras, sin delimitaciones, en profunda comunión con, radical *simpatía* del ser en el ser. ¿Dónde podría quedar algún resquicio para la indiferencia? ¿Por qué pueden presentarse todavía dudas sobre la intrínseca relación entre el cultivo de la calidad y el compromiso social? Aclarar bien este aspecto será un ejercicio útil de cara a prevenir errores en la orientación del cultivo y puede resultar de ayuda, también, para afinar en los modos de llevarlo a cabo.

Bajo sospecha

La espiritualidad laica despierta sospechas, sospechas de no ser una “verdadera” espiritualidad y de no serlo -muy especialmente- porque se sirve a sí misma: si la actitud interior espiritual no sirve a los dioses será que sirve al sí mismo. Y si está al servicio del propio individuo será que gira la espalda al bien de los otros...

El fundamento de las dudas sobre la capacidad de interés altruista de la espiritualidad en el entorno cultural laico no hay que buscarlo —creo— en la naturaleza misma del cultivo de la calidad humana profunda sino en la relación de ésta con las religiones. Dado que lo que define a lo religioso es su funcionalidad en el ámbito de la gestión social, a la espiritualidad como parte de un escenario religioso se le presupone un compromiso con esa gestión: detenta la franja superior del sistema. Desde la perspectiva comunitaria, en un mundo de religiones, la espiritualidad (o calidad humana profunda) equivale a un grado alto de compromiso con los rasgos positivos del sistema: el bien, la justicia, el amor, la paz... (¿no es la religión la aseguradora de la presencia del Bien en el todo

social?). Independientemente del grado de acierto “profesional” en cuanto a los logros, la espiritualidad “religiosa” es -por definición- compromiso social. De ahí que en ese entorno se cuestionara antaño la validez de las opciones espirituales “contemplativas” (consideradas a menudo “ensimismamiento” de “dudosa espiritualidad”).

Desde el momento en que la gestión social cambia de manos, desde el momento en que el proceso de laicización deja en manos de la especialización secular el velar por la marcha de lo social (gestión político económica, asistencial, etc.), parece que queda modificada la relación de la espiritualidad (o calidad profunda humana) y el compromiso social: aquellos que antes convivían en estrecha relación podrían parecer ahora dos caminos paralelos, sin especial comunicación entre ellos.

Dos aspectos íntimamente emparentados son los que transforman la forma de concebir el encaje: la laicización de lo sociopolítico y la individualización de la vivencia religiosa. Dos caras de una misma moneda, ambas consecuencia del paso de las culturas heterónomas a las culturas autónomas; ambas resultado del tránsito de una configuración personal y colectiva orientada hacia la escucha, obediencia y dependencia en relación a una inagotable y omnipotente fuente externa, a la conciencia de una insoslayable responsabilidad individual, tan incierta y tan limitada como se quiera, sin más certezas que las que pueda otorgar la suma de responsabilidades de unos seres humanos en su precaria autonomía. En ese escenario no hay que buscar el punto de partida de la vivencia religiosa -y lo más nuclear de ella: la experiencia espiritual- en una convicción compartida colectivamente y rasgo característico de la pertenencia a una determinada colectividad, sino en la opción individual, asumida a propio riesgo, sin garantías previas. Y el criterio de acierto en la orientación seguida remitirá al valor de la propia experiencia misma.

Desde la convicción heterónoma se mira hacia los escenarios de la autonomía interpretando la individualización que

los caracteriza como individualismo, como fruto de intereses individuales –y, por tanto, egoístas-. Como si la disolución del venerable y firme fundamento exterior fuera una decisión personal y no un largo proceso cultural que se impone a los individuos.¹ A una actitud interior de búsqueda falta de un Dios externo, se le atribuye inmediatamente el endiosamiento del individuo. Y de ahí el presupuesto de que, más allá de las culturas heterónomas (más allá de las religiones) la espiritualidad tenderá a ser un cultivo egoísta al servicio de intereses egoístas de una humanidad endiosada. Por ahí hay que situar las coordenadas que explican las sospechas de desinterés social e indiferencia que despierta la espiritualidad laica.

Dicho esto, sea cual sea el entorno cultural, bien cierto es que no hay que perder de vista la fuerza del movimiento de egocentración capaz de perseguir el propio beneficio incluso a través de las opciones aparentemente más altruistas y desapegadas. Las raíces de la búsqueda del propio provecho, en cualquiera de sus formas (seguridad, sentido de vida, salvación eterna, éxito, compañía, reconocimiento...) están bien fijadas en el propio interior, sea cual sea la forma cultural en la que se desarrolle la vida humana. De ahí que cada tiempo pueda y deba afinar cómo favorecer esa conexión –de por sí tan intrínseca- entre cultivo de la calidad humana profunda e interés *gratuito* por el bien del otro.

¹ Marcel Gauchet, Ulrich Beck, Zygmunt Baumann o Gilles Lipovetsky, son algunos de los nombres que podríamos destacar entre los que advierten de ese equívoco y trabajan en la formulación de una ética del compromiso en tiempos de la “modernidad líquida” (Baumann), del “crepúsculo del deber” como imposición divina (Lipovetsky). Insisten en lo erróneo que es suponer que el abandono de un fundamento exterior seguro (Dios) se debe a opciones personales, como si otra cosa fuera posible. Sin olvidar la moral heterónoma de Ortega y Gasset, véase, por ejemplo: Ulrich Beck. *El Dios personal: la individualización de la religión y el “espíritu” del cosmopolitismo*. Paidós, 2009. pgs.101-142. Gilles Lipovetsky. *El crepúsculo del deber* (Anagrama, 1995) y *Metamorfosis de la cultura liberal* (Anagrama, 2003). Marcel Gauchet. *La religión en la democracia* (Antrhopos, 2006), *Un monde désenchanté?* (Pocket, 2007),

Gratuito. Gratuidad: ese será el factor clave para poder unir en una misma ecuación el cultivo de la calidad humana profunda y la ocupación por el bien y la justicia. Son muchas las formas de compromiso por el otro, muchos los móviles, infinitos los posibles campos de acción, pero no siempre ligados al cultivo de la calidad humana. El compromiso formará parte –intrínseca– de la calidad humana profunda en la medida en que aliente la gratuidad, o la fomenta, o la acrecienta. En la medida, pues, en la que ayude a silenciar al yo, o nazca en ese silencio.

La educación en favor de la acción comprometida

La laicidad trae consigo la necesidad de reformular los fundamentos del compromiso con la colectividad y consigo mismo: los fundamentos de una ética cívica lejos de la perspectiva de obedecer a algún tipo de designio divino.

Fomentar el compromiso social, la implicación en los asuntos comunitarios, el conocimiento del otro, ofrecer elementos para una mejor comprensión de los hechos sociales, afinar la sensibilidad hacia las necesidades de la comunidad, adquirir actitudes que predispongan a la responsabilidad cívica son aspectos que van formando parte de ese marco global que es la “educación en valores”¹. Desde la educación para la ciudadanía y la convivencia, también desde la educación emocional, desde varios y diversos enfoques, los programas pedagógicos contemplan propuestas educativas que conectan los procesos de aprendizaje y el servicio a la comunidad.

Educación para la ciudadanía (o aprender a ser en colectividad), desarrollo de la conciencia medioambiental, aprender a pensar (o dotar a la infancia de recursos personales para poder decidir, implicarse...), desarrollo de la creatividad, educación emocio-

¹ véase por ejemplo: J.M. Puig Rovira. [et. al.] *Aprenentatge servei : educar per la ciutadania*. Octaedro, 2006. Y también: Rafael Bisquerra. *Educación para la ciudadanía y convivencia*. Madrid, Wolters Kluwer, 2008.

nal o un mayor conocimiento de la “caja negra” que puede ser el “yo”. Un “yo” más ordenado, más diáfano, más comprometido con la multitud heterogénea de “yoes” que configuran el conjunto social, más implicado en la conservación de los sistemas planetarios....: todo ello debe formar parte de los programas educativos orientados hacia un desarrollo humano completo y el cultivo de la calidad humana profunda puede hacer suyos estos esfuerzos pero... su aportación específica es otra: ésta consiste en tomar en consideración las posibilidades humanas más allá del campo del yo y sus necesidades. Una posibilidad que no se ha introducido todavía suficientemente en los entornos educativos. Y es por ahí por donde van a ir nuestras reflexiones.

¿Cómo motivar y desarrollar un interés por algo o alguien más allá de un interés supeditado al yo y su estructura de necesidades? Si como decíamos no hay más punto de apoyo que la propia experiencia, es fundamental –tanto o más que nunca– favorecer esa experiencia individual de cualidad. Dar a probar el sabor de verdad de la acción gratuita, del interés desinteresado –más allá del éxito personal o del logro de unos resultados–. Veamos cómo hacerlo, dónde incidir. Aunque no haya fronteras de edad en cuanto al cultivo de la calidad humana, a la hora de aportar concreciones, es distinto que se esté tratando de cómo un adulto puede jugar con su propio yo para llevarlo más allá de sí mismo o que lo que esté en el punto de mira sea cómo favorecer un crecimiento interior pleno de los niños y niñas, evitando un desarrollo “caparazón” que los deje cerrados sobre sí mismos e inmunes al mundo.

La importancia del desarrollo de la atención

Ayúdame a preservar la capacidad de maravillarme y de descubrir, permite despertar en mí el sentido de la belleza, en cualquier lugar y en toda ocasión. Guíame hacia lo mejor de mí mismo; que sepa yo respetar siempre el misterio y el valor de cada vida. Ayúdame a no abandonar nunca el vivificante ejercicio de

proteger a todo aquél que respire, pase hambre, tenga sed, a todo aquél que sufra.

(Oración de Yehudi Menuhin –fragmento–)

“La conducta mediocre es la continuada afirmación del yo, la distorsión de la mirada que el egoísmo implica. En cambio, la apreciación de lo realmente justo procede de un control del egoísmo que facilita el atenerse a lo que son las cosas. Aminoramos así nuestro ser con el fin de atender a la existencia de algo más. [...] Prestar atención es mirar de forma desinteresada, sin ceder al vértigo de la posesión ni de la presunción, y es, sin duda, el mejor antídoto contra la autocomplacencia. Con este ejercicio, las tendencias egoístas quedan desplazadas o aplazadas, y, puesto que estas tendencias se dan siempre, la moralidad podría definirse como un esfuerzo para aminorarlas o incluso superarlas. Determinadas así las cosas, la atención se mostraría una vez más como la esencia de la moralidad.”

–Josep M^a Esquirol¹–

El amor, el interés verdadero, no es algo que pueda imponerse –ni tampoco la consiguiente actitud comprometida–. Se ama lo que se conoce; conocer requiere en primer lugar saber de la existencia de algo, prestarle atención, “advertir” el mundo más allá del yo, sus fantasías y expectativas. La atención correlata al yo y a su estructura de necesidades es capaz de computar ágilmente el entorno, establecer relaciones, proyectar categorías, seleccionando y ordenando la infinita complejidad con la que se relaciona el sistema de percepción. En cambio, la atención que quiere atender a lo hay, a lo que es, sin contrapartida, actúa como foco atento que ilumina, observa, penetra un objeto, una situación. En el primer caso la

¹ Josep M^a Esquirol. *El respeto o la mirada atenta: una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Barcelona, Gedisa, 2006. p. 107.

atención detecta, calibra, decide, actúa. En el segundo focaliza, se abre, se vacía de sí, se silencia, para así acoger, percibir, oír, lo que es. Procura no interferir para poder atender: no proyectar imágenes, ideas, razones. Ésta, la atención sostenida, es atención silenciosa porque pide silenciar las construcciones mentales y los movimientos afectivos para despejar el camino de filtros interpuestos. Es una actitud de presencia alerta y abierta en la que participa la mente, el sentir, el cuerpo entero.

No puede esperarse que este segundo uso de la atención surja espontáneamente, ya que no está condicionado por la necesidad. Requiere un aprendizaje: aprender a mirar, aprender a prestar atención y, tal como ocurre con el desarrollo de cualquier otra capacidad, ese aprendizaje no es fruto del esfuerzo de un día sino de un cultivo continuado, constante. Ese cultivo, ¿puede iniciarse en la infancia? Por supuesto. Se trata, básicamente, de incentivar y allanar el camino a la curiosidad innata humana, favoreciendo un desarrollo menos dependiente, más pleno. Podría parecer que se está poniendo el listón muy –o demasiado– alto, pero no es así.

Tratando con niños y niñas no es difícil encontrar motivos y ocasiones para hacer entrar en juego la atención. Cualquier tema, actividad o situación puede ser una invitación a atender más allá de lo que habríamos hecho si hubiéramos pasado por alto la importancia de este desarrollo: breves momentos de escucha atenta, reconocimiento de sonidos, de olores, juegos de atención con el tacto, con la vista, atención a la respiración... Pero también a la hora de presentar un tema (de naturales, de sociales, de lenguaje, de educación artística, de educación física... de cualquier campo o área, en la escuela o en el entorno familiar...) dejar espacio a la atención, a la observación atenta, lúcida, antes, durante y después del desarrollo del tema, de

ese aspecto o de aquel otro.¹ Incentivar la pregunta, silenciar respuestas rápidas, ruidos mentales y sensitivos. Afinar el foco de lucidez y ofrecerle –una y otra vez– la posibilidad de ejercitarse en atención alerta a la realidad, social, personal, natural; dando así más y más valor y consistencia a la realidad, al existir, y aprendiendo a silenciar el protagonismo de la egocentración.

Introducir la observación atenta como parte de la forma de abordar cualquier tema no exige grandes montajes sino convencimiento por parte del adulto, comprensión del valor de ese desarrollo. En ocasiones anteriores hemos insistido en que alimentar la atención implica incentivar, también, la interrogación, la autonomía personal y el sentido de gratuidad. Capacidad de interrogarse: no dar la realidad por sabida, por conocida, fijada en la interpretación al servicio del yo. Sólo desde la interrogación se mira de verdad: “generar la gran duda” es el objetivo del maestro –enseña el budismo zen–. Acompañar en las preguntas, no ahogarlas con respuestas inmediatas. Compartir los propios interrogantes.

Atención e interrogación se relacionan con el salir de sí que atiende al mundo. Autonomía y gratuidad tienen que ver con desarrollar un criterio interior independiente, libre en relación a la búsqueda de seguridad interior ligada a la egocentración. No es éste el lugar de extenderse sobre las formas de cultivo de la autonomía personal, pero sí vale la pena dejar apuntada su importancia en cuanto a la posibilidad de sincero interés por el otro. La posición egocentrada, en medio de la escena, permanentemente dependiente de las reacciones del entorno, hace muy difícil el verdadero interés por la realidad, por la que hay, no por la imagen de mi reflejo en ella. Qué difícil, desde la dependencia, llevar adelante una actitud flexible, sin miedo a equivocarse, valiente... tan necesaria para poder “ver”, capaz de acoger lo que hay, lo que soy, lo que el otro

¹ véanse algunas propuestas prácticas expuestas en detalle en: María Fradera; Teresa Guardans. *La setena direcció: el conreu de la interioritat*. Barcelona, Claret, 2008. 102 p.

es. La dependencia levanta muros de protección, la autonomía da paso a la libertad interior. La posibilidad de interés sincero, libre, verdaderamente comprometido, requiere autonomía personal.

Y, como colofón, la gratuidad...

...fruto e instrumento, esencia de la cualidad humana profunda. Forma parte de todo lo que antecede en la medida en que la atención, o el compromiso, o la interrogación, apuntan más allá del campo de las expectativas del yo y son, así, cultivo y resultado de la disposición interior gratuita. Pero, inmersos como estamos en la cultura del pragmatismo, vale la pena considerar específicamente el cultivo de la gratuidad –en sí misma- y enseñar a reconocer (y a apreciar) su “sabor”.

Dos serían las vías principales. De un lado tenemos el ofrecer espacio –por parte de los adultos- a las ocupaciones “inútiles”, aquellas sin más porqué que el saborear la ocupación misma (juegos, cuentos, canciones, excursiones, espacios de contemplación en la noche, en la playa, en el monte...: el *vu wei*, el no-hacer, en versión infantil y juvenil). Hacerles espacio valorándolas, dando ese toque de atención que permita tomar conciencia del bienestar, del peculiar gozo que emana de esos buenos momentos.

Y la otra vía es el introducir momentos y espacios de dedicación al “otro” sin buscar el provecho propio. Podríamos decir que tanto una vía como la otra ya forman parte habitual de las ocupaciones de la infancia y la juventud o de las prácticas educativas. Pero las acciones en sí mismas, desligadas de lo demás, no bastarían para nuestro propósito. El elemento que deseáramos subrayar es la necesidad de favorecer la toma de conciencia de ese “sabor” peculiar de la gratuidad (“lo hemos pasado bien”; sin ganar nada, “hemos estado bien”; dando, “nos sentimos bien”...). La simple acción hacia los demás no bastaría. Sería como una rama, sin tronco ni raíz.

El objetivo a perseguir –insistimos– es ayudar a la apertura interior, favorecer el giro de un interés exclusivo por sí mismo a un andar con los ojos abiertos, atentos, interesados... de tal forma que poco a poco, con la suma de todo lo que venimos diciendo, el mundo, más allá del yo, de sus hábitos y de sus expectativas, empiece a tomar consistencia, empiece a existir. Y, por tanto, a interesar. A reclamar nuestra atención. Y si reclama nuestra atención y hemos aprendido a silenciarla, a utilizarla de forma silenciosa, sostenida, la realidad puede sorprendernos, abriendo la vía a ese reconocimiento con todo el ser, con todas las facultades, que es profunda comunión con lo reconocido.

Quien se maravilla por las cosas se interesa por ellas y quien se interesa por ellas, las ama. Quien crece en la capacidad de maravillarse, crece en el amor. Maravillarse es despertar al amor, porque la esencia del maravillamiento es el amor. Quien se maravilla y ama, conoce. Quien conoce desde el maravillamiento y el amor, conoce desde el silencio. –Marià Corbí¹–

SESIÓN DE TRABAJO

Teresa Guardans explica que su comunicación responde al tema que se le propuso: cómo introducir el cultivo de la “cualidad que vuelca en favor de los demás” en la infancia y juventud, y que recoge las líneas principales del trabajo que está llevando a cabo junto con el equipo de didáctica del CETR. La síntesis sería que el interés gratuito hacia la realidad, hacia la vida, no es algo que pueda imponerse, sino una orientación interior que se enraíza y se desarrolla en la medida en que las capacidades humanas reciben noticia de la

¹ Marià Corbí. *El camino interior más allá de las formas religiosas*. Bronce, 2001. p.186

existencia, noticia valiosa del existir de la realidad. En la medida en que se ofrecen motivos para interesarse por lo que existe.

El volcarse en favor de los demás que pertenece al ámbito de la calidad humana es aquel que brota de la más absoluta gratuidad. No busca nada, no pretende nada, no es otra cosa que atender al existir en sus auténticas dimensiones. Un atender que es conocer, en el que ya no hay un “alguien” que atienda a algo, sino sólo el existir “siendo” en su multiplicidad de formas. Es pues un volcarse en favor de los demás que es serlo profunda e íntimamente todo. ¿Cómo introducir a ello? Ayudando a que toda la trama de capacidades humanas no se rija exclusivamente por el propio interés sí sino que éstas reciban noticia de la existencia, noticia valiosa del existir de la realidad. La acción desinteresada será fruto de haber sido capaces de favorecer el amor, un profundo lazo hacia lo que existe, y para ello será esencial el cultivo de las capacidades que generan ese lazo. Favorecer un desarrollo de aquellas capacidades y actitudes que permiten echar raíces en lo que aquí mismo hay.

¿Qué capacidades? Atención sostenida, capacidad de interrogación, de búsqueda (“inquietar” hacia la realidad), compromiso, autonomía y gratuidad constituyen los grandes puntales de un crecimiento interior abierto, capaz de maravillarse, capaz de sentirse interpelado, capaz de crecer en profundo interés por todo lo que existe. Y de actuar en consecuencia con ello.

*

La jornada toca a su fin y la sesión ha de ser breve. Se le hacen algunas preguntas a Teresa de cara a saber más cómo se está llevando a cabo el proyecto de didáctica, si responde a inquietudes de los padres o de los educadores. Y a qué edades va dirigido. Explica que de momento se va concretando de formas diversas, respondiendo a un abanico muy diverso de personas que han ido entrando en contacto con el equipo de didáctica. La línea central podría decirse que responde a la inquietud de algunos docentes. En

algunos casos, docentes preocupados por la incorporación del cultivo de los valores en unos entornos pedagógicos cambiantes cada día y muy plurales. En otros, docentes responsables de la enseñanza de cultura religiosa, a la búsqueda de vías más adecuadas a la realidad. Y a partir de la práctica educativa, se ha ido generando interés entre padres y madres. En cuanto a la edad, el equipo ha elaborado sobre todo propuestas dirigidas a primaria, pero hay también gente trabajando en secundaria (y también infantil) con la “inspiración” de las líneas básicas del proyecto e intercambiando experiencias con el equipo. Se trata en síntesis de una propuesta global susceptible de ser adaptada, concretada y experimentada en entorno muy distintos, al servicio de los intereses de los adultos relacionados con niños y jóvenes.

Marta Granés está de acuerdo con la importancia que se da a la atención en todo lo que se ha planteado, pero no ve claro que se presuponga que el simple cultivo de la atención sea suficiente para generar gratuidad. Hay mucha gente que practica diversos métodos de concentración y atención sin, por ello, desarrollar la dimensión gratuita. Guardans responde que, efectivamente, no es suficiente. En primer lugar, la atención que proponen es un cultivo de la atención intrínsecamente ligada a la lucidez/reconocimiento de la realidad. No un autocontrol de las facultades. Busca afinar las herramientas, las capacidades, de reconocimiento. Y ello, en íntima interrelación con el desarrollo de la capacidad de interrogación (de no dar nada por supuesto, de abrir la posibilidad de una realidad de dimensiones múltiples y siempre por descubrir), el desarrollo de la autonomía personal, base de un “yo” menos dependiente de éxitos, aprobación, etc., más capaz de asumir actitudes valientes, libres, gratuitas; el desarrollo específico y continuado del gusto por la gratuidad, la acción gratuita misma, y la acción motivada por el interés “desinteresado”. No basta la atención sostenida –recoge Guardans– pero sin ella difícilmente la gratuidad y el compromiso

podrían tener raíces. Algo así como ramas sin tronco, o con un tronco muy débil.

Corbí sugiere que faltaría distinguir más entre atención, silenciamiento y distanciamiento; que el silenciamiento y el distanciamiento no surgen de por sí de la atención. Respondiendo a la petición de aclaración de Guardans, Corbí explica que por distanciamiento entiende “quedarse un paso atrás de sí mismo”, distanciarse del yo, tomar perspectiva respecto del yo. Algo que quizás no sea posible con los más pequeños pero sí con jóvenes. Teresa Guardans responde que ha trabajado muy poco el ámbito juvenil, que habría que estudiar características evolutivas para poder analizar qué sería lo más conveniente y cuando. A nivel de niños y niñas, comenta que han puesto el acento de generar esa distancia no como objetivo sino al servicio de algo: al servicio de una atención más sostenida (desligada del ámbito exclusivo del yo), actividades relacionadas con el descubrimiento de sí mismo y descubrimiento del otro, de los otros... Se deja aquí la conversación; Guardans dice que recoge las sugerencias para profundizar más en ello porque de momento no sabría imaginar cómo trabajar más específicamente desde esa distinción entre silenciamiento y distanciamiento.

LA MÚSICA COMO CULTIVO DEL SILENCIO INTERIOR Y DEL INTERÉS POR TODO CUANTO EXISTE

Lili Castella

*Escucha el ney, escucha su historia;
Él se lamenta de la separación:
"Desde que me cortaron del cañaveral,
Mi lamento ha hecho llorar a hombres y mujeres.
Yo quiero un pecho desgarrado por la separación,
Para poder hablarle del dolor del anhelo.
Todo el que se ha alejado de su origen,
Anhela el instante de la unión."* (Mawlânâ Rûmî, m.1273)

Así empieza el Mathnawí, la obra quizás más importante del poeta y místico persa Mawlânâ Yalâl al-Dîn Rûmî (1207-1273), inspirador de la vía "mevleví" de conocimiento interior basado en la música y la danza. Su mística de la escucha guiará en buena medida la presente reflexión.

Esta invitación a la escucha es la puesta en términos musicales del reto fundamental que plantea el Corán (fuente primera y principal de la que bebe el sufismo) al hombre, a saber: "Iqrâ!" (Corán 96.1) que significa recita, lee, y por extensión, estudia, reflexiona. El reto es pues a comprender, a conocer, a "escuchar". Este reto e invitación al conocimiento supone en Islam la interiorización

de su intuición fundamental, el *Tawîd* o unidad de la existencia. El reto es pues a escuchar para conocer, o mejor, a reconocer.

“El conocimiento silencioso es el conocimiento central de la condición humana; esto es lo que afirman todos los grandes maestros religiosos de la historia”¹, lo cual, dicho en lenguaje sufí, significa recordar la olvidada naturaleza primordial unitiva (*fitra*) del ser humano. Veremos cómo la música es instrumento adecuado para transitar del olvido (*gafla*) al recuerdo (*dhikr*), y cómo es ya, aquí y ahora, expresión de este conocer, de la dimensión Absoluta de la existencia, de Él (*Hu*), dirán los sufíes. Y veremos que este conocer es indisociable no sólo del interés, sino del maravillamiento (*hayrat*) y del amor por todo cuanto existe.

Que tanto el conocimiento silencioso como las facultades que pone en juego la música sean capacidades intrínsecas a nuestra biología, a nuestra antropología profunda, tiene dos consecuencias fundamentales: la primera es que no hay nada que creer, sino simplemente que re-cordar o re-actualizar, y la segunda es que, en potencia, el conocimiento silencioso, en este caso a través de la música, está al alcance de cualquier ser humano.

*

*“Yo soy el susurro del agua en los oídos del sediento.
Vengo como la lluvia suave del cielo. ¡Levántate amigo, despierta!
¡El ruido del agua, tú sediento y duermes!”* (Mawlânâ Rûmî, m.1273)

Vivimos tan inmersos en el ruido ensordecedor de nuestros deseos, temores y expectativas (*nafs ammâra*), que si no se crea en nosotros una intuición, presentimiento o sospecha de que hay algo

¹ CORBÍ, Marià. *Conocer desde el silencio*. Sal Terrae, 1992. Pág. 9.

que escuchar más allá de este ruido incesante y obsesivo, nunca despertará en nosotros el anhelo de emprender el camino de regreso.

La música, por su propia naturaleza, es instrumento adecuado para crear esta intuición. Ello por varios motivos:

la música, es audible y por tanto sensible, pero al mismo tiempo es intangible, lo cual sugiere otra dimensión de la existencia;

la música no tiene utilidad alguna, es gratuita en el sentido de que no es estrictamente necesaria para la supervivencia (es revelador que en francés a hacer música se le llame “jouer”, jugar) y por tanto es susceptible de una aproximación sin expectativas, deseos ni temores;

la música evidencia que existen otros sonidos que no son los de nuestro ruido interno,

y finalmente la música por su carácter intangible tiene un componente abstracto que la hace especialmente apta como vía de conocimiento, puesto que al no apoyarse en representación ninguna, puede contribuir a “disolver la imagen o lo que le corresponde en el orden mental” y es “vía por la que el alma se desprende de sus objetos interiores.”¹

*

“¡Permanece atento!

Tápate las orejas y luego escucha.” (Mawlânâ Rûmî, m.1273)

Caer en la cuenta de que es el ruido interno el que impide pasar del oír al escuchar es comprender la necesidad de silenciarlo. Y es que “el silencio es la condición del conocimiento, es su guía, es

¹ BURCKHARDT, Titus. *Principios y métodos del arte sagrado*. Olañeta, 2000. Pág. 127.

el que discierne con certeza, es el que revela el conocimiento y es su efecto”¹.

Por si no quedara claro, explica Rûmî: “Dios dijo a las orejas: “permaneced en silencio. Cuando nace el bebé, primero guarda silencio, es todo oídos. Durante un tiempo ha de abstenerse de hablar, hasta que aprende a hacerlo...Dado que para hablar hay primero que entender, ven a la palabra con la oreja despierta””²

Y es que para este nuevo hablar, ya no vale el lenguaje de las palabras. Dice nuevamente Rûmî “La historia admite ser contada hasta este punto. Pero lo que sigue está oculto y es inexpressable en palabras. Aunque intentara hablar y expresarlo en cien formas, sería inútil. El misterio no se torna más claro. Puedes cabalgar sobre un caballo ensillado hasta la orilla. Pero a partir de ahí tienes que servirte de un caballo de madera. Un caballo de madera es inútil en tierra firme. Pero es el vehículo especial para los que viajan por el mar. El silencio es este caballo de madera. El silencio es el guía y el sostén de los hombres de mar”³

Creado el presentimiento, la música adquiere entonces otro nivel de profundidad y opera como signo, como espacio intermedio (*barzâj*), que permite transitar del olvido al recuerdo, del oír al escuchar, del oído externo al oído del corazón, de lo aparente (*zahîr*) a lo oculto (*batin*). La eficacia del signo consiste en que despierta una carencia, incita a la curiosidad, provoca una búsqueda puesto que un signo es “la manifestación, en una modalidad inferior, de la realidad superior que simboliza y que tiene con él una relación tan estrecha como la raíz con la hoja del árbol”⁴

¹ CORBÍ, Marià, *op. cit.* pág. 40.

² Rûmî en DE VITRAY-MEYÉROVITCH, Eva. “*Mystique et poésie Dans l’Islam*”. Desclée e Brouwer, 1972. Pág.58

³ RÛMÎ, Yalâl al-Dîn. *Mathnawi*

⁴ LINGS Martin . *Símbolo y arquetipo*. Olañeta, 2006. Pág. 75.

Muchos son los aspectos de la música sufí que apuntan a estos espacios intermedios: así por ejemplo el deslizarse de una nota a la siguiente del *rebâb*¹. A diferencia de la manera de tocar el violín en la música occidental en que se transita de una nota a la siguiente dejando un vacío físico y acústico entre una y otra, el instrumentista de *rebâb* se desliza entre ellas, entrelazándolas, haciendo así aparente, tanto en su movimiento físico como a nivel acústico, este espacio sutil intermedio entre una y otra nota.

Especialmente sutiles son también los espacios intermedios, casi imperceptibles, en los cambios de dirección en el paso del arco que sugieren la facilidad del tránsito de lo sutil a lo aparente de quien va comprendiendo que en definitiva lo sutil está en lo aparente y viceversa.

Como significativo es que en persa, la palabra que designa a una nota es *parde*, término que en lenguaje musical significa nota, sonido, pero también velo y cortina. En los versos dedicados al *ney* que inician el *Mathnavî*, Rûmî utiliza la expresión “*parde-daridan* que puede traducirse, a la vez, como “desgarrar el velo” y “revelar los secretos de alguien”²

Precisamente a esta interpenetración de lo aparente y lo oculto hace referencia una característica muy especial de dos los principales instrumentos musicales sufís, el *ney* y el *rebâb*, a saber, la gran cantidad de sonidos armónicos que producen. Los sonidos armónicos son aquellos sonidos simultáneos y diferentes, pero a la vez acordes, que se emiten junto con un sonido principal. Así por ejemplo, el intérprete de *ney* o de *rebâb* emite un sonido concreto, un *rast*, por ejemplo, equivalente a la nota “sol” occidental: pues

¹ El *rebâb*, instrumento de tres cuerdas fregadas por un arco, y el *ney*, la flauta de caña, son dos de los instrumentos de mayor simbolismo en la mística de la escucha de Mâwlanâ Rûmî.

² BÁRCENA, Halil. *Rûmî y la mística de la escucha*.

bien, juntamente con este sol principal, de manera sutil pero perceptible, se están emitiendo muchos otros sonidos.

Hay otro momento de presencia/ausencia del sonido especialmente significativo: es el instante final de una frase musical o de una interpretación en que, después de la última nota, resuena durante intensos instantes la vibración de todo cuanto acaba de acontecer.

Y en un punto aún más sutil podría hablarse del estilo turco de tocar el *ney* que consiste en emitir un sonido acompañado de sus correspondientes armónicos y además proyectar mucho aire. Se produce así un sonido profundo y evocador. Aire y sonido, música y silencio: ¿Cuál es la diferencia? ¿Dónde está la frontera? Progresivamente la dualidad se va desvaneciendo...

*

*“Alguien dentro de tu respiración, te da también respiración.
Respira con Él hasta tu último aliento,
Pues Él te lo da con amabilidad y misericordia.”* (Mawlânâ Rûmî, m.1273)

Aire y sonido: ¿qué es si no, la respiración, la música más sutil que antropológicamente nos viene dada? Una vez más no se trata de ir a ninguna parte, sino de re-cordar, esto es, volver a llevar al corazón, lo que ya somos. Y es que no somos sino pura música sutil, pura respiración, pura vibración, pura vida.

Instalarse en la respiración y estar plenamente presente en la música que se escucha o se interpreta comporta llegar a un punto en que la respiración y la música se penetran mutuamente, se disuelven una en la otra, de forma que ya no se distingue si la respiración emana de la música o a la inversa. La música que se escucha parece surgir de la respiración, y la respiración se manifiesta en las

infinitas melodías que desgrana la música. Hay un tal embellecimiento gratuito de la respiración, manifestación y signo de vida, que se tiene noticia de que la vida es puro don, pura gratuidad. Casi imperceptiblemente se ha producido el tránsito del respirar necesitado y para sobrevivir al respirar como don gratuito. Esta certeza lleva a la comprensión de que el yo no es ningún actor. Dice nuevamente Rûmî: “Yo soy tu luth, eres tú que pulsas cada una de mis cuerdas, tú que las haces vibrar”¹, o también “Somos el ney, nuestra música proviene de ti...”²

Se inicia así el viaje de retorno a lo que en esencia somos pero hemos olvidado. Y es que para Rûmî, conocer es recordar lo que en clave puramente simbólica se expresa en la Azora 7.172 del Corán en que las criaturas ante su olvido, a una pregunta de Dios, recuerdan su naturaleza primordial unitiva.

También esta experiencia de unidad se manifiesta en múltiples aspectos de la música sufí. Por ejemplo, en la estructura de sus obras musicales que, a semejanza del punto -la figura geométrica que en el Islam expresa por excelencia la unidad-, se desarrollan a partir de la nota que define la tonalidad (*makâm*)³. Así, el inicio de una composición marca claramente el punto central, esto es, la nota que define el *makâm*. Cuando ha quedado grabada en el oído del oyente, dicha nota, en un primer círculo de notas muy próximas a la principal, se expande para retornar al punto central. Se van sucediendo círculos concéntricos cada vez más amplios que llevan a notas cada vez más lejanas del centro, pero la nota que define el *makâm* está siempre presente, como centro sutil omnipresente. Y es que, por mucho que el compositor se aleje de este centro, existen

¹ Rûmî en DE VITRAY-MEYEROVITCH, Eva. Op. cit. Pág. 75

² *Ibidem* Pág. 88

³ La palabra *maqâm* se refiere al grupo de notas que conforman una composición o una parte de ella. En terminología de mística sufí, *maqâm* significa también instante del camino. Literalmente, la palabra árabe significa lugar que se ocupa.

notas específicas que, a modo de los radios de una rueda, acortan el camino de vuelta hacia el centro, adonde retorna la composición, a su término.

*

“Éramos una misma sustancia, como el Sol: sin nudos y puros, como el agua. Cuando tan benéfica luz tomó forma, se volvió numerosa como las sombras de una almena. Arrasa la almena con la catapulta para que se desvanezcan las diferencias entre esta compañía”. (Mawlânâ Rûmî, m.1273).

Quien interioriza la unidad de todo cuanto existe ya no se dispersa en la aparente multiplicidad sino que por el contrario ve en lo múltiple la expresión de lo único. Así por ejemplo no es casualidad que los materiales que componen el *rebâb* representen los tres mundos vegetal (la madera y el coco), mineral (presente tanto en una pequeña figura metálica de derviche que se halla en lo alto del instrumento como en dos de sus tres cuerdas) y animal (las crines de caballo que configuran una de las cuerdas y el arco), lo cual explica que no hay nada que no vibre, nada que no suene, nada que no sea música.

Lo múltiple diciendo lo único se expresa también en la característica fundamental de la música culta del Islam: el unísono. Es ésta una música que no se despliega en distintas voces, sino en la que todos los instrumentos cantan la misma melodía. Tocar al unísono requiere una afinación exquisita, consistente en depurar la capacidad de fusionar la propia vibración con la de los demás.

Y es el cultivo de esta capacidad de afinarse la que produce el interés y más allá aún del interés, el maravillamiento (*hayrat*) por todo cuanto existe. Para quien ha comprendido, no hay nada que no le cante a Él (*Hu*), nada que no sea lugar teofánico, incluso lo más simple o cotidiano.

Así para Rûmî el rítmico martilleo de un orfebre encierra una enorme carga simbólica, las ramas de los árboles danzan, las hojas Le aplauden...

Se perciben y aprecian matices en lo más pequeño que en la música culta del Islam aparecen en forma de trémolos sutiles, intervalos pequeños, casi imperceptibles notas de adorno que embellecen lo ya de por sí bello.

Esta transmutación del oír al escuchar y del escuchar al ver, no persigue nada, puesto que es la pura mirada gratuita de testigo admirado, y ésta es la actitud del verdadero músico, la de estar completamente presente, con todas sus facultades despiertas, alertas, y a la vez totalmente vaciado de sí mismo, sin precipitar nada, sin añadir nada, como si se hubiera vuelto transparente.

Es entonces cuando el conocimiento se prolonga en un gesto y en una acción justos y adecuados. Decíase de Ostad Elahi, gran pensador, místico e instrumentista de *tanbur* “*El ejemplo de Ostad muestra cómo el cuerpo refleja algunos atributos del alma: su dignidad se expresa en su postura y su sensibilidad y su inteligencia se despliegan en el gesto*”¹. Y es que el hacer del músico, o lo que es lo mismo del ser humano afinado, no es sino un hacer dejándose hacer. Dejamos a Mawlâna Rûmî la última palabra

“A través de la eternidad la belleza descubre Su forma exquisita.

En la soledad de la nada coloca un espejo ante Su Rostro

Y contempla Su propia belleza. Él es el conocedor y lo conocido,

El observador y lo observado. Ningún ojo excepto el Suyo ha observado este universo.”

(Mawlânâ Rûmî, m.1273)

¹ DURING, Jean. *L'âme des sons*. Le Relié 2001. Pág. 62

SESIÓN DE TRABAJO

Lili Castella empieza por leer su comunicación, que suscita las siguientes reflexiones:

En opinión de Montse Cucarull el texto de L.Castella es un texto nuevo que intenta tematizar el cultivo de una parte intrínseca del ser humano que es el sentir -que en ningún caso hay que confundir con el cultivo del sentimiento. El interés de plantear el cultivo del arte como vía de acceso a la dimensión absoluta de la existencia estriba en su carácter sutil e intangible, que hace caer en la cuenta de que escuchar no es simplemente oír, puesto que para escuchar se requiere silencio interior. Queda muy claro en el texto el IDS (interés, distanciamiento y silenciamiento) y la transparencia del verdadero músico.

Juan Manuel Fajardo interviene para expresar que le parece interesante relacionar la espiritualidad con la música, y pregunta, en relación a una cita de Martin Lings incluida en la comunicación, si hay diferencia entre considerar la música como símbolo o como signo, a lo que se contesta que en este caso dichos términos se han utilizado indistintamente para referirse al concepto de signo coránico en base al cual el significado y el significante son una sola cosa. No es símbolo la música en cuanto que el símbolo lanza fuera, mientras que la música por sí misma ya es presencia del no-dos.

A continuación toma la palabra Marià Corbí y explica que la música es la demostración de que no es necesario creer para tener un contacto inmediato con el no-dos, para oír el inaudible. En la música hay sentir y conocer pero ya nadie siente ni nadie conoce, ya no hay ni sujeto, ni objeto, ni nada que conocer. La música nos sitúa en el ámbito de lo no dual. Es la verificación de la existencia del no-dos que es Eso, Él. Quien quiera escuchar la música de Él, que escu-

che música. Quien aprende a escuchar adecuadamente, ora. Quien oye música, oye cantar al no-dos, lo verifica: verifica que existe esta dimensión del conocer y del sentir más allá del sujeto de necesidades. Ése es el ámbito de la dimensión absoluta.

Teresa Guardans se pregunta qué ocurre si la música surge de la egocentración del compositor y no de su silencio, a lo que M. Corbí repone que incluso en la música romántica en que los sentimientos se lo llevan a uno como un remolino, nos hallamos ante LOS SENTIMIENTOS, no ante lo personal. La música es como una flor: no está el yo. En ninguna música está el yo. Las distintas músicas pueden tener mayor o menor profundidad -no es lo mismo una ranchera que la pasión de Bach- pero ni siquiera en la ranchera hay dos. Es como la música negra, extática, que saca de sí y lleva a un ámbito del sentir y del conocer que no es de nada ni de nadie. Por todo ello hay que reivindicar la música como vía de acceso laico a lo Real. Corbí considera que la música es encarnación, “ensonidación” del no-dos.

Sigue Corbí su intervención planteándose porqué hasta ahora en occidente, a diferencia de oriente, no se ha concebido esta dimensión de la música. Su conclusión es que en occidente la consistencia de la creencia en el individuo como entidad ha sido tal que ha bloqueado el poder entender la música como vía de acceso a la dimensión absoluta de la realidad: se la considera la creación de un individuo, de un genio, etc.

Marta Granés toma la palabra y entiende el texto de Castilla como una propuesta de considerar la música como barco para navegar por Eso, o, dicho de otro modo, como una de las posibles vías de transformar el sentir del individuo, que a su vez transformaría también su acción -aunque este último extremo no queda demasiado claro en el texto-.

Se aduce que el músico al hacer la música realiza ya una acción, y Marià Corbí completa la idea diciendo que al músico le ocurre lo que al místico: que no puede callar. Añade que todo aquel que escucha es músico.

A continuación hace uso de la palabra Halil Bárcena y sugiere que, si bien la base conceptual del texto es sufí, hay que aprovechar el conocimiento de la música clásica europea a fin de acoger ambos lenguajes, que ni son contrapuestos ni han de anularse mutuamente.

Sugiere también Bárcena que la comunicación debería dejar claro que el signo, en sentido coránico, no es “manifestación de”, sino que el signo es Él.

Considera Bárcena que la carencia del texto está en el cómo, es decir en qué formas se concreta el cultivo de la música como vía de acceso a la dimensión absoluta. Algunas están ya insinuadas, como por ejemplo la respiración. En este sentido explica Bárcena que el místico y poeta persa del S. XIII Mawlânâ Rûmî tenía un concepto muy amplio de la música y hablaba de la respiración como de la música interna de la persona. La respiración no es una mera función biológica para sobrevivir: así lo han entendido ciertos procedimientos sufíes que han utilizado la respiración no como un mero ejercicio para centrar la mente, sino como una vía para transitar de la atención puesta en la respiración a la atención puesta en el hecho de respirar, que es lo que catapulta al maravillamiento por el hecho de respirar.

Continúa Bárcena su reflexión sobre músicas y ruidos y afirma que bien mirado, no hay nada a nivel sonoro que no sea trampolín que conduzca al silencio. El ruido molesta cuando se intenta rechazarlo. Pero el solo hecho de escuchar ruidos o disonancias, el solo hecho de integrarlos, es ya una catapulta hacia esta dimensión de la que hablamos.

Amando Robles interviene y cita las siguientes palabras de Octavio Paz: “Antes de la creación el poeta, como tal, no existe. Ni después. Es poeta gracias al poema. El poeta es una creación del poema tanto como éste de aquél”. Y lo mismo es aplicable a la música, con más sutilidad, si cabe. Ello permite una reflexión importante. Conviene Robles en que la música es una vía de conocimiento.

Por su parte, Inara Asensio menciona los sutiles espacios intermedios a que se refiere la comunicación de Castella, los cuales sólo se distinguen desde el silenciamiento. Y es que, en última instancia en el camino espiritual es necesaria una lucidez muy fina para distinguir lo sutil.

Finalmente Robles advierte del poder de la música utilizada desde la egocentración y recuerda el uso que de ella hicieron los nazis. A lo que Corbí contesta que él distingue entre la navegación de cabotaje en la que uno se adentra el mar momentáneamente para volver después a su vida de depredador y los grandes, que salen a la mar y ya no vuelven. La espiritualidad requiere navegación de altura.

Acaba así el comentario al texto de L. Castella.

LA ACCIÓN VISTA DESDE EL VEDANTA ADVAITA a partir del Yoga Vasishtha y Nisargadatta¹

Montse Cucarull y Marta Granés

La propuesta del Vedanta Advaita es de conocimiento

La propuesta vedanta advaita es comprender la realidad real de lo que existe, en ello consiste la sabiduría.

La realidad real no es como un viviente la tiene que ver y dar por real para vivir: lo que existe no es como lo ve la mosca, el gusano o el hombre.

Los vivientes necesitan para sobrevivir una visión y una interpretación dual de todo: han de interpretarse como un sujeto de necesidades, diferente y separado del medio en el que viven y que para él es un conjunto de objetos donde satisfacer sus necesidades. También el hombre está sometido a esta ley general de los vivientes, su visión dual se convierte en su construcción.

¹ Vedanta Advaita significa «final de los Veda». Escuela hindú que se considera el final de la revelación.

Yoga Vasishtha, texto básico y fundamental de esta escuela, que se supone del siglo V dC y se atribuye al sabio Vasishtha

Nisargadatta uno de los grandes sabios vedanta advaita del renacimiento hindú del siglo XX

Este mundo dual es el que genera dolor y sufrimiento, angustia y frustración, expectativas y temores.

Lo que vemos y sentimos y damos por real cualquier especie de viviente **no es** lo que aquí hay. La realidad real es lo que aparece cuando se ve el mundo tal cual es, no como el viviente interpreta que es.

La realidad que nos rodea, y que nosotros también somos, está vacía de las dualidades que crea la necesidad. No hay divisiones de sujetos y objetos. Lo que realmente hay es **nada de esta construcción**.

Cuando se vacía la realidad de construcciones, formas, caracterizaciones y concepciones creadas por los vivientes lo que aparece es conciencia pura. Esta es nuestra verdadera naturaleza y la de toda la realidad.

La propuesta del vedanta es llegar a comprender a través del razonamiento que todo es conciencia pura. Con la mente se destruye lo que la mente de un viviente necesitado ha construido. Eso conduce al silenciamiento de las construcciones de la mente, provocando la aparición de la intuición. La percepción y el sentir se transformarán porque se habrán vaciado de interpretaciones. Entonces se puede tocar con todas nuestras facultades **eso no dos** que todo es.

Por tanto la propuesta del vedanta es de conocimiento, y el conocimiento de la verdad es liberación.

Caracterización de la acción resultante del conocimiento de la no-dualidad

La acción es inevitable para los vivientes, es imprescindible para vivir. Pero esta no debe perjudicar el conocimiento sino favorecerlo.

La acción correcta debe partir desde el seno de la no dualidad. Quien está asentado en la no dualidad, su conocimiento, amor y energía no serán relativos a nada ni a nadie sino completos, absolutos porque no hay rastro de ego¹. Y su acción tampoco tendrá al ego como actor, se desarrollará a nivel de absolutos.

Justamente porque no hay ego interfiriendo, su acción/proyecto será sin expectativas de resultados, sin deseo. Resultará una acción sin querer nada. Una acción sin exigir garantías de éxito, sin segundas intenciones, totalmente limpia. Sin rastro de ego no se vive de la acción ni de su resultado, tampoco de la identificación con la acción o proyecto. La certeza reside en uno mismo haciendo pié en el absoluto que uno mismo es. Solamente desde ahí la acción será perfecta.

La acción de quien está asentado en la no-dualidad no es voluntarista porque no tiene un programa de propósitos a alcanzar con el que se identifique. No se trata de esforzarse, ni de luchar contra uno mismo ni contra el mundo, lo únicamente necesario es no aferrarse al ego. En la no-dualidad todo es conciencia, todo está bien. Eso es fuente de libertad y cualidad.

Los que conocen la no dualidad se caracterizan por ser pacíficos, fríos (su ego no está implicado) y tranquilos, ellos irradian alegría. Para quien ve la realidad como conciencia única todo es correcto porque todo está penetrado y rodeado de conciencia. Cuando el yo no existe como yo, en el corazón no aparece deseo de placer ni de liberación. Quien comprende profundamente “*yo no soy, el mundo no es*” no desea nada ni incluso la liberación. Desde aquí no hay motivación para la acción. Si todo está bien tal como

¹ Entendiendo por «ego» el paquete de deseos y temores que se ha configurado como patrón de valoración de la realidad a partir de unos primeros éxitos y fracasos en la primerísima infancia. Y que se convierte en el fundamento de nuestra identidad, individualidad y personalidad que durante la vida reafirmamos con apenas modificaciones.

viene, entonces no hay que llegar a ninguna parte, no se precisa triunfar, ni conseguir nada, ni ir contra nada. La compasión va a desencadenar la acción.

Quien conoce que todo es conciencia queda libre de agitación y permanece en paz. No está interesado en hacer nada ni obtiene nada haciendo o dejando de hacer ninguna cosa. Nada tiene importancia, ni el deseo, ni esta verdad ni aquella, ni la falsedad, ni el ser ni ninguna cosa, ni la vida ni la muerte.

Aceptar la realidad tal como es, tal como viene es no pelearse con ella y a partir de ahí se hace posible el amor incondicional. Quien acepta la realidad tal cual es abandona todo intento por amoldarla a como uno piensa o querría que fuera. Así adquiere la fluidez máxima.

Amor y compasión son la naturaleza de quien conoce todo como conciencia pura. Y esa unidad en acción, es amor. El conocimiento precede a la acción, y la acción, a su vez, lleva a un mayor conocimiento.

Desde este conocimiento ¿cómo tratar la injusticia social, el mal, la desigualdad, el sufrimiento social?

Para cambiar el mundo cámbiate tu ya que tu cambio afectará a lo demás, de lo contrario la acción surgirá del pensar y sentir egocentrado. Lo principal es conocer qué es la realidad y qué soy yo, lo principal es el conocimiento. Sin ego no hay obstáculo para que lo que no es nuestra construcción de animales necesitados se muestre como lo que es, lo único que hay, como el único actor actuando. Quien partiendo del conocimiento de lo que Es, discierne y es lúcido, no puede actuar mal. Una acción con estas características será sumamente sutil.

La acción que se genera desde el olvido de uno mismo será

limpia, justa, adecuada porque no hay ningún impedimento para que no lo sea. El mundo mejora porque uno ha mejorado. Delante del sufrimiento y la injusticia, la compasión que es la naturaleza del individuo sabio, es la que despertará la acción (porque quien no está egocentrado siempre reacciona frente quien sufre) La completa compasión, que es la total pasión por todo, solo es posible, cuando no hay rastro de ego interviniendo.

La lucha por la justicia será camino de conocimiento siempre y cuando se cumplan los requisitos ya citados: sin ambición de resultados, sin deseo, estando dispuesto al fracaso, evitando condicionar la acción para que resulte exitosa, sin segundas intenciones, sin buscar certezas. Si se cumplen estos requisitos entonces uno puede actuar en cualquier dirección y la acción será correcta. **Aquello que importa es cómo se hace la acción no la acción misma.** No es importante qué se hace sino de dónde surge la acción. Sólo así la acción es verdaderamente más eficaz.

Incorporarse a un proyecto es compatible con el conocimiento propuesto cuando se hace desde la total desprotección o desnudez, si uno se mantiene vulnerable, sin reservas, si no se está buscando no estar solo, si uno se mantiene abierto a la vida tal como viene, sin esperar nada, ni material ni espiritual. La acción lleva al conocimiento si se ha abandonado cualquier intento de ganancia. Se va a necesitar lucidez para eliminar dobles intenciones.

En el camino del conocimiento aquello que se tendrá que utilizar es el actor y no la acción. Mientras se mantenga que uno es alguien haciendo alguna cosa, no habrá acceso a la vía del conocimiento. Mientras haya alguien, el ego se está protegiendo y impidiendo el acceso a la no-dualidad. Desde un individuo en esta posición la acción no podrá ser la adecuada porque está interfiriendo el paquete del ego. Realizada la radical desegocentración no queda nada más por hacer. En este momento será la compasión el motor que movilizará la acción.

Cuando desaparece la distancia entre mundo y yo porque

se ha disuelto el yo, entonces mundo y yo no somos dos. Desde aquí la acción será siempre beneficiosa. Solo desde el no ego se pueden resolver adecuadamente los problemas.

La acción para arreglar injusticias, por sí misma, no lleva al conocimiento, dicho de otra manera, de por sí no tiene nada que ver con la espiritualidad. Puede darse con completa ausencia de espiritualidad.

La preocupación por los otros, por sí misma no modifica el considerarse uno mismo y considerar a los demás como individualidades y por tanto no conducen al conocimiento de la no-dualidad.

La fuente de dolor no es externa sino interna, surge de considerarse una individualidad que es un paquete de deseos y temores. Por ello la acción más importante a llevar a cabo es trabajar para que las personas abandonen su identificación con su individualidad. Cuando todo se ve como el juego de la conciencia única en la que no hay individualidades, se termina con la angustia psicológica.

La no dualidad implica compasión que despierta la acción. Si no condujera a la acción deberíamos revisar la comprensión de la no dualidad. En el proceso hacia la acción lo primero es adquirir visión/conocimiento y después actuar, una postura totalmente contraria al voluntarismo filantrópico en el que primero es la acción autoimpuesta y después el conocimiento. Querer ser lo que no se es, compasivo por voluntad o sentimentalismo, lleva al desastre.

Teniendo en cuenta que el punto de partida hacia el camino de conocimiento es siempre egocentrado, el criterio para la acción no debe pasar ni por uno mismo ni por los otros, solamente por la acción misma: si es digna de hacerse, se hace. Se debe huir de la acción como medio para un fin en el que el ego esté implicado, ya que con ello se instrumentalizaría personas y cosas para finalidades ajenas a ellas mismas. La acción debe ser realizada por ella misma y

sin relación con una causa y un resultado. Así la acción resulta sumamente creativa y eficaz.

Para adquirir la sabiduría y convertirse en amor sin condiciones hay que no se trata de arreglar el mundo ni material ni espiritualmente. Desde el no-dos no hay objetivos a alcanzar pero sólo desde ahí arranca la verdadera compasión que llevará a crear proyectos adecuados. Solo es preciso no estar apegado a nada, desnudez pura y dura, solo así se puede tener la posibilidad de asentarse en el no ego, que no es otra cosa que asentarse en «la sensación de ser». Es todo lo que hace falta, cualquier otra acción es la lucha con el ego contra el ego.

Los pensamientos configuran la visión y el sentir, y a través de ellos modelan la acción. La persona asentada en «la sensación de ser» deja que los pensamientos lleguen y se marchen. Así se abre la posibilidad de poder ver de otra manera pues los pensamientos no podrán modelar ni la visión ni el sentir. Dar una oportunidad a ser de otra manera eso es amor incondicional, un amor sin sentimientos pero con sentir. No encerrar ni a los otros ni a uno mismo en una valoración, es no juzgar nunca. Al no encerrar la realidad en un juicio el contacto con ella va a ser diferente y la acción adecuada.

A modo de conclusión

La propuesta pasa irremediabilmente por investigar qué soy yo. Solo la persona que sabe que no es esa individualidad que surge de la identificación con su cuerpo y su mente deja de ser egoísta, ha eliminado la causa para serlo. Sin ligarse a la propia individualidad, la persona queda liberada de sí misma y puede presenciarlo todo como puro testigo.

Desde este momento toda la realidad es percibida como cosa propia pero sin que haya una individualidad. Se da una máxima comprensión y compasión por todo pero desligadas de una individualidad. La respuesta a la realidad ya no será la de una individualidad ya que ha desaparecido. La compasión es acción, la acción es compasión.

Cuando la unidad es lo que se ve de manera permanente en todo, no hay manera de acumular en beneficio de una parte en contra del resto.

Lo principal es eliminar la ilusión de pensarse una individualidad. Desde este conocimiento se origina el amor incondicional. ¡Que calidad humana mejor que esta, la de una persona cuya naturaleza es amor y compasión!

SESIÓN DE TRABAJO

Las ponentes anuncian que con su comunicación pretenden generar debate, ya que en los ámbitos culturales de las “tradiciones del libro” está muy enraizada la idea de una espiritualidad que se visibiliza a través de la acción hacia los demás; o, mejor dicho, se parte del convencimiento de que el interés por los demás se traduce –fundamentalmente- en acción social. Donde no se percibe acción social, se pone en duda la existencia de interés por los demás y de verdadera espiritualidad. Frente a ese baremo (en el que “acción social es igual a espiritualidad y entrega”) las ponentes presentan la afirmación vedanta: “el mayor acto de amor es no dar consistencia a la individualidad”.

Explican y defienden en su comunicación el sentido de entrega de ese no darse consistencia individual. Trabajar por silenciar al “yo” (sus exigencias, expectativas, proyectos...) desnuda al ser humano de todo aquello que podría separarle del “otro” (la existencia en cualquiera de sus aspectos). Silenciar al “yo” y su

mundo de deseos (incluso los más sublimes) no es quedarse indiferente –insistirá Montse Cucarull-, sino unidad: es compasión, pasión con; sentir, sufrir, alegrarse con el otro, en el sentido de que ya no hay dos. Desde la radical desnudez del ego, nada me distinga de la existencia plena, “universal”. Y desde ahí, haga lo que haga, estará bien; es decir, haga lo que haga, no estará buscando el provecho propio sino que surgirá de una lucidez sin estorbos, que sólo puede ocuparse por el bien de todo, pues ya no hay “nadie” que reclame algo para sí. Es la actuación para sí la que puede herir y dañar a otros. No la actuación desde el silencio del ego.

Al preguntárseles por algún ejemplo de esa actuación silenciada, Marta responde que no hay criterios externos, dependerá de las circunstancias. Lo que caracteriza a la actuación silenciada es que no nace de lo que pide el yo sino de lo que requiere la situación. A ese modo de actuar se le suele llamar “acción espontánea” o “no-hacer”, como indicando que no se trata del hacer común en función de una finalidad.

Pide la palabra Amando Robles. Le parece que se está produciendo un equívoco; que se están confundiendo los dos niveles o ámbitos de realidad, la dimensión absoluta y la relativa. Todo lo que se está diciendo le parece muy válido a nivel de la dimensión absoluta, y también como ayuda para vivir de forma lúcida la dimensión relativa. Pero no para gestionar ésta, no para construir proyectos. No vale decir cuando no hay un “yo” no se puede actuar mal. No se actuará egoísticamente, eso sí, no se errará por ambición. Pero se puede errar y mucho por ignorancia. La gestión de la dimensión relativa debe guiarse por la lógica y los conocimientos propios y adecuados a esa dimensión relativa. Atender responsablemente la realidad demanda dualización, objetivación, procesos... pide profesionalidad.

Desde la perspectiva de quien está en camino, la acción silenciada es una ayuda a la espiritualidad y favorece la lucidez.

Pero no basta con el silencio para asegurar el acierto en la gestión de la dimensión relativa. Sería una irresponsabilidad no tener en cuenta los saberes e instrumentos de esa dimensión (basada en la dualidad).

Montse Cucarull le responde que, evidentemente, no puede dejarse de lado la dimensión relativa con todo lo que ella conlleva. Ni se borra la realidad, ni se borra el ego. De lo que se trata es de corregir la visión, ver y vivir desde la perspectiva de que esa dimensión relativa tal cual la percibimos es una pura construcción, un sueño, no es real.

Esas son afirmaciones válidas desde la dimensión absoluta, exclusivamente –insistirá A. Robles-. Si te las llevas a la dimensión relativa, ¿con qué criterio gestionas el “sueño”?

La dimensión absoluta no es “nada”, imposible llevarse algo de una a la otra –subraya Marta-. “Habría que dejarlo así de explícito en el texto –insistirá Robles-, pues parece que estéis afirmando lo contrario: que desde axiología segunda riges axiología primera, ahí donde decís “no se puede actuar mal” y todo el comentario en esa dirección.

Tercia Corbí: de lo que se está tratando no es de dar una solución para el vivir, sino una actitud para el vivir. De lo que trata esta comunicación no es de soluciones para la vida. Sino de actitudes ante la vida. Sitúate en la perspectiva de que tu ego no es una entidad, y actúa desde ella. Entonces, la actitud será adecuada... si tiene los conocimientos adecuados, los instrumentos adecuados, etc., por supuesto. Mucha profesionalidad y muchos conocimientos... puestos a trabajar desde la egocentración, ¡los resultados pueden ser nefastos!

Quizás para que no suene a “poción mágica” habría que añadir “no actuarás mal... aunque el resultado para la sociedad sea negativo” –dirá Queralt Prat, con un cierto sentido del humor- Aclara que hay que matizar el sentido de ese “no actuar mal”, retomar el sentido vedantino de la afirmación. De acuerdo con esto, Corbí añade: “uno podrá equivocarse, pero no actuar mal”.

Halil Bárcena defiende la necesidad de desegocentración y conocimiento como competencias necesarias. Por otra parte, sugiere a las autoras de la comunicación que al hablar de la acción silenciada recuerden lo que las caracteriza: ecuanimidad, irradian alegría... Y le pregunta a Marta si añadiría algo más, o cambiaría algo, si la reflexión la lleva a cabo desde el panorama que pudo ver en su visita a la India. A lo que ella responde que, se trate de la situación que se trate, viva la gente en las condiciones que viva, ella sabe que desea seguir profundizando en ese afinar en la relación que pueda haber entre un tipo de actuación u otra y el avanzar o no en ese camino interior. Pues es consciente que, tanto la actitud de “trabaja el silencio y ya surgirá la acción”, como la de “actuar, actuar y actuar y eso ya generará desegocentración”, tanto una como otra nacen de presupuestos culturales, de preconceptos y no de una verdadera libertad interior. La primera le resulta más connatural que la segunda, pero sabe que –por sí mismas- ni la una ni la otra...

Habiendo llegado al final de la sesión, se ve clara la necesidad de continuar trabajando el tema de la relación entre la dimensión relativa y la absoluta. El desarrollo que se hizo de dicho tema ha quedado recogido en el apéndice del presente libro.

**CONEXIÓN INTRÍNSECA ENTRE LA VIDA ESPIRITUAL Y LA
LUCHA A FAVOR DE OTROS, EN AMOR SIN CONDICIONES
AL PRÓJIMO**

José María Vigil (*)

I. La espiritualidad: multidimensional, pluriforme e indefinible

Cuanto más avanzo en la vida, sé que sé menos de lo que creía acerca de la espiritualidad y la religión. Antes tuve sobre ellas un concepto de ellas claro y distinto, pacíficamente poseído. Hoy no.

Cada día, conforme vamos «ampliando el conocimiento», me parece más claro que no existe «la» espiritualidad, una espiritualidad claramente definible. Me parece intuir, y hasta experimentar, que lo que tan polisémicamente hemos solido llamar «espiritualidad», entra dentro del misterio del ser humano, o lo que es lo mismo, pertenece al ámbito del despliegue (desarrollo evolutivo) de la Vida, que a partir de la biología se ha hecho *software*, cultura, *experiencia* espiritual, noosfera... dentro de un todo holístico y complejo, en el que cualquier definición simple y lineal no es más que un *flash*, concepto limitado, parcial y parcializado, que puede ser útil, funcional para un determinado servicio, pero no para dar cuenta cabal de la realidad misma de la espiritualidad.

La dificultad de la definición viene de la complejidad de la realidad a definir: ¿Qué es la espiritualidad? ¿Qué es eso que englobamos tras el concepto genérico de religión o religiosidad? ¿Dónde ubicaríamos la espiritualidad, en qué nivel o dimensión del ser humano, en qué zona o zonas de la realidad?

Multidimensional

Sin duda, la espiritualidad es **multidimensional**. Lejos de la respuesta simplista en la que fui educado y en la que crecí y viví durante mucho tiempo, hoy me parece claro que en la espiritualidad o religiosidad están en juego o intervienen muchas dimensiones. Entre otras, conjuga éstas:

- necesidad de sentido existencial,
- necesidad de sentirse acompañado en la soledad existencial del ser humano,
- necesidad de comprensión,
- el clásicamente llamado sentido religioso: sentido de lo sagrado, de «lo santo», del misterio...
- el sentido moral,
- la búsqueda insaciable de comprensión, de explicación, de la razón de todo, de la Verdad,
- a llamada «inteligencia espiritual», y la «base cerebral» de la religiosidad...
- y junto a todas esas necesidades y «sentidos» espirituales, la creatividad, la imaginación, el sentido estético, poético, incluso lúdico...

Por otra parte, la espiritualidad ha sido en la historia (diacrónicamente) y es en la actualidad (sincrónicamente) pluriforme, muy pluriforme, hasta desconcertarnos con su enorme variedad, rayana en la contradicción entre sus formas.

Pluriforme

La espiritualidad es también **pluriforme**. Y esa variedad de formas y de orientaciones escogidas por las diferentes espiritualidades es tan diversa, que, a primera vista, no parece posible encontrar un «factor común» que en todas esté presente, un conjunto de notas que permita elaborar con ellas un concepto de espiritualidad válido para todas sus realizaciones.

En efecto. En una determinada orientación -la que para entendernos llamaríamos «oriental», la espiritualidad es ante todo una experiencia interior, que se da en el interior de la conciencia, precisamente cuando se abstrae del contacto exterior y de las formas mentales interiores, cuando se produce el silenciamiento interior, el conocimiento silencioso, la experiencia mística de fusión con la Realidad absoluta.

En las tradiciones indígenas americanas, la experiencia espiritual está vinculada esencialmente con la naturaleza, la Tierra, la Tierra Madre (Pachamama), el Agua Madre (Yacumama), el misterio de la vida natural, el sol, la luz, el fuego, el aire... Los pueblos indígenas americanos experimentan lo divino en la naturaleza, una naturaleza habitada por la divinidad y grávida de misterio. Aunque las conozco menos, en una línea tal vez de alguna manera semejante podríamos agrupar las religiones tradicionales africanas y asiáticas.

En Occidente la espiritualidad se ha desarrollado predominantemente una orientación ontológico-cúltica, tal como la llama Díez Alegría, sin negar que la realidad de la espiritualidad en Occidente es también realmente compleja, como todas.

Otra tradición podemos identificarla a través de un teísmo radical, de un «Dios ahí arriba, y ahí fuera», creador, Señor, legislador, juez y salvador/castigador para la vida terrenal y la posmortal.

Otra importante tradición sería la ético-profética, representada por la línea más original del monoteísmo bíblico, continuado por Jesús

y el genuino cristianismo, que hace su experiencia espiritual en la realización histórica del amor-justicia interhumanos.

A esta pluriformidad sincrónica habría que añadir la pluriformidad macro-diacrónica de la espiritualidad del ser humano. Porque no podemos quedarnos encerrados en los límites de la conciencia espiritual «actual», la que se formó en el el «tiempo axial» al que se refiere Jaspers, conciencia espiritual que permitió el acceso de la Humanidad a un nuevo estadio de su evolución, y la aparición de las grandes religiones universales, conciencia espiritual y religiones de las que todavía hoy parecemos seguir dependiendo. Esta macro-diacronía -hasta donde somos capaces actualmente de retroceder- nos señalaría como muy diferentes:

- la espiritualidad paleolítica, de la Gran Diosa Madre, del contacto espiritual permanente con la Naturaleza...
- la espiritualidad neolítica, que a su vez incluye una notable diversidad:
 - las «religiones» (en sentido «religional») del control de los grandes imperios agrarios (a base de creencias, epistemología mítica y sumisión),
 - las religiones orientales de experiencia mística,
 - las religiones ontológico-cúlticas,
 - las religiones ético-proféticas...

Las categorías, mitos, métodos, doctrinas, rituales, dogmas, ascesis, sabiduría... de estas tradiciones, son todas construcciones humanas... Todas ellas bellísimas en general, aunque para cada uno de nosotros, sólo nos resulten asequibles la nuestra, aquella en la que crecimos, y alguna otra a la que quizá nos hayamos acercado.

Como **multidimensional** que es, es imposible definir la espiritualidad desde una sola dimensión o nivel o facultad del ser humano.

Como **pluriforme** que también es, sería engañoso quedarse con una forma de espiritualidad, confundiéndola con «la» espiritualidad, o tomándola como el *princeps analogatum* de la espiritualidad.

Todas las «espiritualidades» son expresiones parciales en las que aflora esa fuerza o dimensión profunda del ser humano que también llamamos -tautológicamente- «espiritualidad».

Para respetar pues, esta inaccesibilidad e inabarcabilidad al misterio de la espiritualidad para nosotros, este término lo referiremos a la fuerza o dimensión que está detrás de todas esas realizaciones tan variadas que llamamos «espiritualidades». En singular, para referirnos a esa fuerza o dimensión del ser humano que está al origen de las diferentes espiritualidades, hablaríamos de la profundidad¹ como dimensión humana, de «dimensión humana profunda», o de la calidad humana profunda. .

II. Pasión por la Justicia: una vía/forma de experiencia espiritual

Dentro de esa variedad pluriforme -diacrónica y sincrónica- de espiritualidades, una a la que nos hemos referido es la religión ético-profética. La religión de Israel es considerada generalmente como su realización emblemática.

Díez Alegría² consideraba hace unos años que había dos grandes tipos de religiones: las ontológico culturalistas y las ético-proféticas³. La contraposición polar de estos dos modelos realza sus caracteres mutuos. A nosotros nos interesa en este momento la corriente espiritual ético-profética. Los profetas de Israel son considerados univer-

¹ Paul TILLICH habla de la espiritualidad como la dimensión de la «profundidad». *La dimensión perdida*, Desclée, Bilbao.

² DÍEZ ALEGRÍA, José María, *Yo creo en la esperanza*, Desclée, Bilbao 1975, pág. 60ss.

³ Llama la atención que un autor de tal altura no contemple en su clasificación una categoría en la que englobar las religiones orientales...

salmente como sus representantes y abanderados¹. Jesús estuvo claramente enmarcado en esta tradición profética, y podemos considerarlo sin dudar uno de sus más significativos testigos. Por ello, el cristianismo genuino, el jesuánico -no el «cristianismo fundado por Constantino»-, sería también una corriente espiritual ético-profética. Sea que hablemos del monoteísmo judío, o de la tradición profética, o del cristianismo jesuánico, nos estamos refiriendo a esta misma tradición espiritual.

El cristianismo real, el histórico, el que se funda no en Jesús sino en las visiones de Juan o la experiencia espiritual helenista de Pablo -que por cierto, como sabemos, no conoció al Jesús histórico, ni lo cita en sus abundantes escritos- es una suma sincrética de influencias, y todas -menos la original, la jesuánica- pueden considerarse «no ético-proféticas», incluso contrarias a esa orientación. Podríamos decir que la tradición espiritual ético-profética pronto sucumbió, en la historia del cristianismo, ante la hegemonía de los demás componentes que vinieron a converger en el cristianismo histórico, quedando opacada y subterránea.

Bien se puede considerar que la Teología de la Liberación (TL) y la Espiritualidad de la Liberación (EL) del siglo XX, han sido ni más ni menos que la reviviscencia de la tradición ético-profética de la Biblia, de los profetas de Israel y del profetismo de Jesús en nuestro tiempo, a la distancia de casi dos milenios, y asumiendo la evolución de la historia en todo ese tiempo, particularmente los supuestos de la llamada «segunda Ilustración». Para hablar más técnicamente², diría que, releída ahora desde esta altura evolutiva de la historia, en términos de «fórmula dimensional»³, la tradición ético ético-profética

¹ Karl JASPERS, y todos los que se refieren al «tiempo axial» de formación de la nueva conciencia religiosa de la Humanidad en el primer milenio a.e.c. enumeran tradicionalmente a los profetas entre los creadores de esa nueva conciencia «post-axial», junto a los fundadores de las «grandes religiones» de Asia.

² Teológico-epistemológicamente, en concreto.

³ Como se dice en la física.

podría considerarse como la convergencia de estas tres dimensiones esenciales!:

- una «lectura histórico-escatológica» de la realidad
- la dimensión utópica del «Reinocentrismo», y
- la «opción por los pobres».

Pero necesitamos subrayar algo.

• ***Una tradición espiritual más amplia que la religión, ancha como la Humanidad***

Se ha dicho con frecuencia que detrás de cada teología lo que hay es una experiencia religiosa peculiar, que detrás de cada nuevo movimiento teológico hay una nueva experiencia espiritual. La teología es -aquí sí- «palabra segunda», expresión «científicamente» elaborada de la experiencia espiritual.

Pues bien, esa experiencia espiritual que precede a la TL no está atada necesariamente a una religión: la espiritualidad en cuanto tal es algo que está más allá, en un nivel más hondo que la religión. Quiero decir: la espiritualidad liberadora, la corriente espiritual ético-profética no está ligada a, ni limitada por el ámbito de las religiones, sino que se desborda hasta todo el ámbito humano. También fuera de las religiones hay mucha humanidad que vive esta corriente espiritual. Son los luchadores sociales, muchos de los reformadores sociales y revolucionarios, muchos de los héroes y mártires, que arriesgaron y dieron incluso su vida por las grandes Causas², incontables hombres y mujeres para quienes la lucha por la Justicia en la Historia en favor de los oprimidos se les impone en lo más hondo de su existencia personal

¹ VIGIL, *¿Cambio de paradigma en la Teología de la Liberación?*, revista *Christus*, México, 701 (agosto 1977) 7-15.

² DÍAZ-SALAZAR, Rafael, *Izquierda y cristianismo*, Santillana-Taurus, Madrid 1998, p. 17ss.

como un «imperativo absoluto»¹, como la única Causa por la que vale la pena vivir, y por la que también merece la pena morir². Es decir: un sentido absoluto, la experiencia de lo absoluto, una verdadera experiencia espiritual, y concretamente «experiencia de Dios», aunque bajo otros nombres³. Una experiencia de profundidad, obviamente «espiritual» en ese sentido.

La corriente espiritual ético profética no es sólo un “tipo de religión”, como aquel que Díez Alegría contraponía a la religión «ontológico-culturalista», sino que, mucho antes que un «tipo de religión», es una de las grandes corrientes de espiritualidad de la historia⁴ reciente⁵ de la humanidad, es un «talante espiritual», una forma de estar y de experimentar el mundo, del que una «inmensa nube» de hombres y mujeres de todos los tiempos, da testimonio.

• ***Una experiencia espiritual «en» la lucha por la Justicia (en la praxis de liberación histórica)***

Necesitamos subrayar otro aspecto de esta espiritualidad o corriente espiritual, que afecta decisivamente a la cuestión de fondo

¹ Ronaldo Muñoz, en *Dios de los cristianos* (Paulinas, Santiago de Chile 1987, p. 48-53), ha tematizado, en páginas muy bellas, esta experiencia humana fundamental.

² «Sólo merece la pena vivir por aquellas Causas por las que también merece la pena morir». A. CAMUS.

³ En nuestro libro de espiritualidad (CASALDÁLIGA-VIGIL, *Espiritualidad de la liberación*, Envío, Managua 1992, y 19 ediciones en otros países), en el capítulo segundo, el que abordábamos la espiritualidad que formalizadamente llamábamos «E1», espiritualidad simple y profundamente humana, por contraposición a la espiritualidad «E2», explícitamente religiosa y -en nuestro caso- cristiana, el puesto de la «experiencia del absoluto de Dios» lo ocupa la «indignación ética». La «experiencia de Dios» -su presencia, su llamado, su imperativo incontenible- dentro de la corriente espiritual ético-profética laica se llama «indignación ética» (*ibid.* p. 50).

⁴ Como las que hemos tratado de elencar mínimamente más arriba.

⁵ Es post-neolítica en todo caso.

que tratamos de esclarecer, la de la conexión intrínseca entre la vida espiritual y la lucha por la Justicia. Se trata de un elemento característico (tal vez exclusivo) de esta espiritualidad: su experiencia espiritual la realiza precisamente en la historia, en la intervención en la historia, en el compromiso histórico, en el quehacer histórico.

La espiritualidad de la liberación¹ se caracteriza por hacer su experiencia espiritual (su «experiencia de Dios» se decía clásicamente en sus textos) «en» la misma liberación, en la «praxis de transformación histórica».

En los albores de la TL y de la EL, Segundo Galilea describía aquello que se hizo célebre: muchos cristianos viven su experiencia de Dios en el quehacer liberador en la praxis histórica en favor de sus hermanos. El compromiso de transformación histórica, movido por el amor evangélico y vivido en el nivel político, es el campo en el que muchos militantes cristianos liberadores testimonian vivir su experiencia de Dios, su máxima experiencia espiritual². Y esa experiencia mística de encuentro con el Señor vivido en la lucha por la Justicia en favor del hermano, en el seguimiento de Jesús, es la base para la reflexión teológica posterior («palabra segunda»), que da origen a la TL.

El testimonio de la TL es unánime a este respecto: la experiencia espiritual que está detrás de la TL es la experiencia de Dios vivida en el compromiso histórico, «en la liberación», como «*contemplativus in liberatione*»³...

¹ Vamos a continuar hablando principalmente de la TL y EL, porque constituyen el plano en el que me muevo y mejor conozco, pero quiero hacer notar que aunque las referencias sean éstas, también podrían ser o haber sido las del movimiento laico ético-profético liberador revolucionario. Salvadas las distancias y la heterogeneidad, las afirmaciones y ejemplos sobre la TL y EL sirven también para esas muchas otras realizaciones históricas de la espiritualidad ético-profética

² GALILEA, Segundo, *Religiosidad popular*, Cristiandad, Madrid.

³ BOFF, Leonardo, *Contemplativus in Liberatione*, revista *Christus* 529-530 (diciembre-enero 1979) 64-68, México.

La EL se caracterizó siempre por la *superación de las dicotomías* entre materia y espíritu, tierra y cielo, cuerpo y alma, mundo y comunidad «creyente», contemplación e historia (o sea, conciencia individual como ámbito de oración personal, y praxis histórica)... La experiencia de Dios liberadora no necesita apartarse del mundo, ni salirse de o prescindir de la historia... Para la EL cristiana, la experiencia espiritual consiste en «vivir y luchar por la Causa de Jesús, el 'Reino de Dios'», vivir con pasión (espiritual, que llena toda la existencia) la «colaboración con Dios en su Proyecto de Liberación»¹. Como decíamos en nuestro libro, la espiritualidad «es lo más hondo del ser de una persona: sus motivaciones últimas, su ideal, su utopía, su pasión, la mística por la que vive y lucha y con la cual contagia a los demás»².

No hace falta que insistamos, pero queremos hacer constar que éste no es un punto cualquiera, ni meramente lateral, sino un punto esencial y central, que se puede encontrar en la EL entrando a ella por cualquiera de sus accesos. La EL es una espiritualidad *ante et retro oculata*, pero sobre todo *ante oculata*: mira ante todo a la realidad, parte de la realidad histórica³, y busca en ella el rastro del paso de Dios⁴... En la EL «la fe viva propicia una visión contemplativa del mundo»⁵. Muchas corrientes de espiritualidad han pretendido y procuran todo

¹ Obviamente, éstas son expresiones a primera vista basadas en «creencias», y, como sabemos, a lo largo de la historia de la TL, lo han sido. Cabe, no obstante, la posibilidad de vivir la misma experiencia espiritual liberadora sin dar a esas antiguas «creencias» la validez y el peso que tuvieron en los tiempos de la epistemología mítica..., como he tratado de mostrar en otro lugar: VIGIL, *Teología de la liberación y nueva epistemología*, en *Vº Encuentro de Can Bordoí*, CETR, Barcelona 2008, p. 259ss.

² *Ibid.* pág. 23-24.

³ Es característico suyo el punto de arranque de su metodología tripartita: el «ver». Cfr. *ibid.*, «*Pasión por la realidad*», cap. I^o, págs. 46-47.

⁴ Insisto en que digo esto metafóricamente, no desde una epistemología mítica.

⁵ BOFF, L.y C., *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid 1985, 66. Como aquellos «constructores de la catedral de París», el militante/espiritual de la liberación, en su humilde y cotidiana construcción de la historia, sueña/siente/piensa que construye la Utopía, el Reinado de Dios.

lo contrario: «huir del mundanal ruido»¹, y huir de la historia²... Con Berdiaeff, la EL dice: «el hambre de mi hermano es un problema material -para él-, pero para mí es un problema espiritual».

La Utopía, sobre los raíles de la «lectura histórico-escatológica» de la realidad, arrastra como un vendaval a los apasionados por la Causa, por el Reino -que «no es otro mundo, sino éste mismo, pero totalmente otro», totalmente transformado-. La Utopía de Jesús, que coincide con la «Utopía de todos los nombres»³, funge como «atractor» de las energías⁴ de todos los «espirituales de la liberación», ya se manejen con creencias y mitos o sin ellos, ya sean cristianos, musulmanes... o ateos, esforzados militantes por la revolución social o el otro mundo posible. En términos teológicos, esta fuerza de atracción central de la Utopía de todos los nombres se llama «Reinocentrismo».

[No es ahora el momento de hacerlo, pero sí sería éste el lugar adecuado para un «excursus» teológico que nos recordara el fundamento de esta «conexión intrínseca» entre experiencia espiritual y lucha por la Justicia. Temas mayores de esa fundamentación teológica serían:

- a teología y la espiritualidad de la encarnación,
- el planteamiento «moderno» de la relación entre escatología e historia, y
- la relación entre liberación histórica y salvación.]

¹ Como bien expresara Fray Luis de León.

² Kempis dirá: «cuantas veces estuve entre los hombres, volví menos hombre». *Imitación de Cristo*, libro primero, cap. 20, punto 2.

³ Como «el Dios de todos los nombres».

⁴ Me gustaría ponerlas en relación con la visión de Brian SWIMME en el capítulo primero de su *El universo es un dragón verde*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile ²1998; o servicioskoinonia.org/relat (nº 389).

III. Conclusiones

- *Conexión intrínseca entre espiritualidad y lucha por la Justicia*

La conclusión lógica y clara de lo hasta aquí dicho es que, efectivamente, entre espiritualidad y lucha por la Justicia hay una «conexión intrínseca», una relación inmediata, tan directa e intensa, que es de inseparabilidad.

Para nosotros, no es que la espiritualidad derive en, nos lleve a, o nos exija un compromiso en la lucha por la Justicia... sino que es en este compromiso donde vivimos y sentimos la espiritualidad, ahí hacemos nuestra experiencia de Dios. Y no nos resulta concebible que haya una espiritualidad completa¹ sin pasión por la Justicia. Una espiritualidad enteramente desglosable del Amor-Justicia², una espiritualidad que pudiera existir previamente o al margen de la Pasión del Amor-Justicia, para nosotros, desde la espiritualidad de la liberación, no es comprensible, en principio. Creemos que es posible un diálogo, o tal vez una traducción, entre lenguajes cultural-espirituales quizá inconmensurables entre sí. Pero, en principio, desde nuestro limitado y peculiar punto de vista, la espiritualidad no es separable del Amor-Justicia.

La «conexión» entre ellas, en consecuencia -y siempre 'para nosotros'- no es conexión ética; la Justicia no es una derivación ética de la espiritualidad, porque la Justicia brilla con luz propia, se impone por

¹ Adviértase que no digo «verdadera».

² Que podría ser puesto en relación -incluso de identidad- con la Compasión, o la Misericordia, pero no de una forma automática, ingenua, precítica. Quiero recordar a este respecto el acercamiento de algunos teólogos de la liberación al lenguaje (de sabor oriental) de la "misericordia" (Sobrino) -sobre todo en la época de la ofensiva de Juan Pablo II contra la TL en su encíclica *Dives in Misericordia*- y de la "gratuidad" (Gutiérrez) -sobre todo después del año 1989 y como una estrategia de defensa para no tener que justificar la teología y la espiritualidad de la «Justicia»-.

su propia fuerza, sin que necesite un sol que le dé luz y calor, sin que necesite una espiritualidad que la haga posible. Ella misma, la pasión por la Justicia, es una fuerza espiritual, ella misma es espiritualidad¹.

Una espiritualidad separada² de la Justicia, para nosotros es sospechosa. Por supuesto que la respetamos, pero no la creemos completa, ni la deseamos para nosotros. Una «Pasión por el Amor-Justicia» separada de la espiritualidad... nos parece algo sin sentido, ininteligible. Toda genuina Pasión por el Amor-Justicia es una vivencia espiritual, es espiritualidad, consciente o inconscientemente, con ese u otro nombre.

Hay pues una conexión «identificativa» entre espiritualidad y justicia, más fuerte que la de un vínculo ético, o la de una inducción psicológica.

• *Limitaciones de la espiritualidad liberadora o ético-profética*

Durante muchos años yo pensaba y sentía que esta espiritualidad liberadora, que me hacía sentirme enraizado en la gran tradición ético-profética liberadora de la historia de la humanidad, era «la» espiritualidad: la verdadera, la que más se acercaba al Misterio, si no es que estaba en conexión directa -y única- con él. Las demás grandes corrientes espirituales eran intentos humanos, experiencias curiosas y muy respetables, pero deficientes, o inferiores. En realidad, esto no lo pensaba por mí mismo, sino por inercia de la herencia exclusivista en que fui educado -como todos- en aquellos tiempos.

Luego fui poco a poco descubriendo que otras espiritualidades -que en principio me resultaban, repito, «inconmensurables»- eran realmente grandes espiritualidades, grandes riquezas de la Humanidad, y que contenían aspectos y elementos que, extrañamente, la EL no incluía. La evolución pluralista me fue haciendo intuir, y más

¹ Entiéndase: en el sentido de espiritualidad que la EL maneja.

² Separada ontológicamente, aunque ética o moralmente se hallen vinculadas.

tarde me hizo ya ver claramente, las grandes tradiciones espirituales forman parte de el enorme patrimonio que la humanidad tiene de «hierodiversidad», de biodiversidad espiritual, y que es inútil todo intento de reducción a la unidad, o de traducción mutua. Más bien se trata de que -igual que en el caso de las religiones- «todas las espiritualidades son verdaderas», y humanizantes, y ninguna espiritualidad -como ninguna religión- agota toda la verdad ni toda la humanización. Y que así como las religiones deben dialogar y enriquecerse mutuamente, así las espiritualidades tienen -todas- riquezas que dar y riquezas que importar.

Hoy, pues, reconozco -lo siento así, me parece ya evidente- que la EL no es «la» espiritualidad: ni la única, ni «la verdadera»... aunque yo todavía la siento personalmente como la mejor -o al menos, la mejor para mí-, y aunque no sólo no estoy arrepentido de ella, sino que me parece prever razonablemente que moriré en ella. He descubierto que las otras grandes espiritualidades tienen mucho que decir, como creaciones geniales que son de la sabiduría ancestral de la Humanidad. Toda espiritualidad -también la EL- tiene que aprender y tomar riquezas de las otras, con la que llenar a su vez las limitaciones propias.

Y, por no hablar de limitaciones ajenas, hablaría de las propias:

-la EL clásica, como el cristianismo en general, ha tenido una limitación severa en lo ecológico: ha tenido ahí un «punto ciego» por el que ha sido incapaz de descubrir «la espiritualidad de la materia», la sobrenaturalidad de lo natural y la naturalidad de lo sobrenatural, la trascendencia de la inmanencia... Hoy se está abriendo a esta dimensión, que otras espiritualidades cultivaron de manera eminente;

-la EL clásica ha estado de espaldas a la dimensión de la búsqueda de la experiencia espiritual por la vía de la interioridad de la conciencia, el silencio mental, la experiencia mística de «fusión» más que de «encuentro»... No digo que la haya despreciado, ni que no contenga elementos que habría que ver si no hacen el mismo papel que dichos

elementos, sino que éstos no han estado normalmente presentes dentro de su campo de perspectiva.

Como todas las espiritualidades -como todas las realidades humanas- la EL es una realidad limitada y mejorable, y creo que es totalmente coherente con su ideal el aliarse con las demás espiritualidades para enriquecer lo más plenamente posible a la Humanidad, aportando su peculiar carisma -la Pasión por el Amor-Justicia-, y dejándose enriquecer por los carismas de las demás espiritualidades.

La mejor tradición espiritual de la Humanidad es la suma de todas ellas. A pesar de todos los exclusivistas e inclusivistas -de una u otra forma-, no existe «la espiritualidad», ni siquiera «la mejor espiritualidad». Y que una espiritualidad o religión piense que ella no tiene nada que aprender de otras, sería, simplemente, la muestra clara de una de sus deficiencias.

- La EL es una espiritualidad laica

Dado el contexto del debate de Can Bordoï, quiero concluir con una consideración. La EL, en la perspectiva amplia y revisada con la que la contemplamos, es (no necesariamente: puede ser) una «espiritualidad laica», «post-religional».

En primer lugar, porque es una espiritualidad de la vida y de la historia, humana y terrestre, sin dicotomías ni apartamientos, encarnada y enfangada en el barro de la construcción de la historia.

En segundo lugar, porque es una espiritualidad -más que otras- no religiosa, no clerical, no eclesiástica, no cültica, no rezadora... sino histórica, práctica, práxica, política, comprometida en la construcción de la polis... «laica», en este sentido.

Y también porque es una espiritualidad que puede asimilar la crisis actual y pasar a ser vivida sin «creencias», sin mitos, sin *theos*, sin «religión», *post-religionalmente*. De hecho, aun cuando en sus mejores tiempos (las décadas de los años 70 y 80 del siglo pasado) la EL era

vivida en el marco del inclusivismo y de una epistemología ya bastante secularizada pero todavía -estructuralmente hablando- «mítica», había ya ahí una «inmensa nube de testigos», apasionados por una praxis de transformación histórica «inspirada» por el Amor-Justicia: militantes políticos, revolucionarios, ¡incluso guerrilleros!¹... con frecuencia no sólo fuera de las religiones, sino fuera incluso de toda fe en Dios... ¿Sin Dios? Sí, claro: sin «*theos*», sin un «dios-ahí-arriba» ni un «dios-ahí-afuera», pero dentro del Misterio de un Absoluto incondicional, el Amor-Justicia, percibido, con mucha calidad, desde la «espiritualidad», es decir, desde la «dimensión humana profunda»².

(*) En esta ocasión José María Vigil no pudo estar presente en el Encuentro, razón por la cual adjuntamos su ponencia sin la correspondiente sesión de trabajo.

¹ Y no en mero sentido simbólico -o sea, con epistemología no descriptiva- como cuando Casaldáliga se refiere a sí mismo como «guerrillero del Reino»...

² Ya hemos dicho que Paul TILLICH diría: «desde la dimensión de la profundidad».

CONCLUSIONES DEL SEXTO ENCUENTRO INTERNACIONAL CETR

«La espiritualidad como cualidad humana profunda y su conexión intrínseca e inseparable de la actuación a favor de la equidad y la justicia»

Hemos abordado la temática del presente Encuentro, en primer lugar, desde de un punto de vista general. En segundo lugar, desde diferentes tradiciones religiosas y espirituales, como el islam, la teología cristiana de la liberación y el vedanta advaita hindú. Al mismo tiempo, hemos rastreado el interés que la espiritualidad despierta en dos ámbitos concretos: el de las empresas y el de la educación. Por último, hemos estudiado la posibilidad de la música para el cultivo de la cualidad humana profunda.

En el planteamiento general, destacamos la comunicación real que existe entre la cualidad humana profunda (dimensión absoluta de lo real) y los proyectos colectivos (dimensión relativa). Lo importante a destacar es que la comunicación entre las dimensiones absoluta y relativa es siempre indirecta y por ello nunca podemos conocer los resultados de la misma. Utilizamos el término comunicación porque no se puede hablar de relación entre lo inefable y lo expresable.

Un error frecuente a evitar es la sobrevaloración del proyecto humano o la sobrevaloración de la cualidad humana profunda. Caer en ese error supondría negar o menospreciar una u otra dimensión.

Conclusiones

El reto es cultivar y desarrollar ambas dimensiones de la manera más sinérgica posible, en una forma de vida como la nuestra, con sus retos y desafíos. Sólo manteniendo la distinción entre ambas se puede asegurar la presencia fecundadora de una en la otra.

En un segundo momento, hemos podido constatar que desde la dimensión absoluta, fundamento del conocimiento silencioso, no hay sujetos ni objetos, ni yo y tú, ni lo mío y lo tuyo. Todo confluye en la unidad; y la unidad es amor sin condiciones. Quien intenta servir a otros sin haber muerto a sí mismo, se engaña. Actuar siempre en favor de otros, tiene que ser tan intenso y continuado como la indagación con la mente y el sentir.

El camino a la cualidad humana profunda, que surge de no residir en el ego, es el único camino al amor, el resto es confusión y buena voluntad. Sólo con buena voluntad no se alcanza ni el camino interior, ni el amor incondicional.

Veamos, por ejemplo, estos temas a la luz de la tradición islámica.

La intuición espiritual fundamental de Mahoma es la unidad absoluta de la existencia, que consiste en que sólo Dios, Él, El que es, existe y es; que no hay más realidad que lo Real. De manera que todo en la existencia es signo, presencia de eso único real. Así, vivir en el recuerdo y la presencia de los signos de lo real comporta un obrar amoroso y solidario en el mundo a favor de la vida y la justicia. El amor y la solidaridad derivan del sentido de la unidad subyacente de toda la existencia.

La acción a favor de la justicia y de los que más sufren es indisoluble del camino interior. Sin embargo, reducir el mensaje coránico a un mero programa de actuación social y política, como a

veces vemos, por muy loable que en principio pudiera parecer, significa una mutilación de su mensaje espiritual.

La principal aspiración de la jurisprudencia islámica fue como dotar a la sociedad de los medios que favorecieran y facilitaran el cultivo de la dimensión absoluta de la realidad. En este sentido, el derecho islámico intentó reflejar la preocupación y la sensibilidad del mensaje coránico hacia el cultivo comunitario de la dimensión absoluta.

En el ámbito de la tradición cristiana, la teología de la liberación fundamenta su espiritualidad en la actitud de Jesús en favor de los pobres y marginados. Sin embargo, en las actuales condiciones culturales, esta postura puede estar limitada por su énfasis en una ética apoyada en creencias y expresiones míticas.

En este sentido, en América Latina los hechos muestran que, en ciertos lugares de experiencia humana y social, la lucha posibilita el descubrimiento y cultivo de la dimensión absoluta; dimensión que con frecuencia conduce a actuar en pro de las clases más desfavorecidas.

Si estudiamos estos problemas desde el vedanta advaita hindú, se pone de manifiesto que el fundamento de su planteo es la comprensión de que en lo real no hay ni sujetos, ni objetos, ni individualidades. Desde la no-dualidad que esta concepción implica, la acción estaría libre de expectativas de resultados, libre de placer o dolor; incluso libre del ansia de liberación. El actor no se identificaría con sus acciones, ni sería voluntarista. Su actuación es fuente de libertad y cualidad. El origen de este modo de actuar es el amor incondicional y el interés total por todo. Acepta la realidad tal cual es, sin juzgar. Así abre la oportunidad a todo lo existente para que se muestre en sí mismo. Esta manera de actuar ofrece las mejores condiciones para ser adecuada y justa. Resumiendo, es amor en acción.

También hemos rastreado la nueva actitud de las empresas con respecto a la espiritualidad.

Se constata que los individuos y las empresas están buscando un medio que les ayude a manejar la complejidad de la situación actual. Esta búsqueda se está centrando en la espiritualidad y no en la religión. Sin embargo, los intentos académicos por estudiar la espiritualidad en la empresa parten de una antropología que interpreta a la persona como una dualidad de espíritu-materia, hoy insostenible, lo cual les conduce a una gran ambigüedad en los resultados de sus indagaciones.

Desde el ámbito de los académicos, se advierte, con todas las reservas que merece una cuestión tan incipiente, la postulación de la espiritualidad desde las escuelas empresariales y desde algunas empresas. La espiritualidad pasa a ser un asunto ligado a la organización, con el foco en la acción. No se llega a esta postulación ni desde el individuo, ni desde la filosofía, la moral o la religión, sino a través de un conglomerado fronterizo con la psicología, la biología y el análisis social y empresarial.

El mundo académico se está planteando diversas preguntas respecto a la espiritualidad: cómo vincularla a determinadas prácticas o temas empresariales, y cómo visualizar esta espiritualidad en la empresa. El interés por la espiritualidad llega a la empresa, principalmente, a través de las aproximaciones de liderazgo responsable, espiritualidad en el trabajo, *coaching* y análisis de las organizaciones intensivas en conocimiento, y no tanto por el *Business Ethics* o Responsabilidad Social Empresarial, disciplinas que hasta ahora habían tratado el tema de los valores.

También desde el *coaching* se constata que la oferta de la cualidad humana profunda es de gran interés para el mundo empresarial de nuestro tiempo. Además de utilizarlo para solventar el estrés, capacitar para desarrollo personal y para resolver problemas, está ofreciendo posibilidades de mayor equidad social que contribuye a la homeostasis (auto-regulación) del sistema.

Además, como en otros años, se ha continuado estudiando la cuestión de la educación de niños y adolescentes. Se han presentado las experiencias que se están llevando a cabo en algunas escuelas para introducir el cultivo de la cualidad humana que vuelca a favor de los demás. Los aspectos que se ponen de relieve en esta dirección son: el cultivo de la atención sostenida, la capacidad de interrogación, el compromiso, la autonomía y la gratuidad.

Finalmente, una novedad de este último encuentro ha sido estudiar las posibilidades que ofrece la música para el cultivo de la cualidad humana profunda.

La música por su sutilidad y por que se sitúa más allá de las categorías de sujeto – objeto resulta ser una vía laica de conocimiento silencioso. Es noticia directa de la dimensión absoluta de la realidad. Como vía de conocimiento, la música propicia el cultivo del silencio interior, del cual surge un genuino y profundo interés y maravillamiento por todo cuanto existe

APÉNDICE

Correspondencia posterior al Encuentro en torno a la posible relación entre DA y DR

En este apartado hemos reunido la correspondencia mantenida entre participantes del Encuentro en Llavaneras sobre un tema suscitado que no había quedado suficientemente clarificado en la reunión. Se trata de «*La comunicación entre la dimensión absoluta y la dimensión relativa.*»

- **El diálogo lo inició Marià Corbí planteando el problema puesto por Amando Robles en Llavaneras, en estos términos:**

Relación indirecta entre la dimensión absoluta y la dimensión relativa, formulación e implicaciones.

1. ¿Problema? Aparente formulación insuficiente de la relación entre DA (dimensión relativa) y DR (dimensión absoluta) cuando ésta se plantea en el dominio del compromiso social.
2. Llamada de atención al posible problema epistemológico: automatismo en la relación en lo referente al compromiso social entre DA y DR.
3. Aparente necesidad de profundizar en la relación entre ambas y sus implicaciones. Ejemplo, formular salvaguardas del tipo, cómo de esta relación no se puede decir nada, y tenerlas en cuenta.

Una vez planteado el tema Corbí empieza sus reflexiones:

Partimos del dato antropológico de que el acceso a la realidad, para los humanos es doble: un acceso relativo o dimensión relativa de lo real (DR) y un acceso absoluto o dimensión absoluta de lo real (DA). Amando llama a estas dos dimensiones, dimensión del proyecto y dimensión de la plenitud.

Empezaría haciendo unas aclaraciones a esta terminología: La plenitud está siempre ahí, pero no está realizada, reconocida. Se puede llamar plenitud cuando está realizada. A la dimensión relativa de la realidad sí que se le puede llamar proyecto porque, a nivel colectivo, siempre se concreta en un proyecto e incluso a nivel individual la cotidianidad siempre lleva en su seno un proyecto. Pero de ordinario la plenitud no se reconoce, porque se toma como real sólo el proyecto.

Entre el ámbito de conocimiento y valoración de lo real relativo de nivel uno, que podríamos llamar "axiología 1" (Ax.1 o DR) y el ámbito de conocimiento y valoración del nivel 2, que podríamos llamar "axiología 2" (Ax.2 o DA) no hay distinción real, no son dos entidades, son no-dos. En no-dos no puede darse relación.

Ax.1 encubre la realidad verdadera, sin que por eso sea otra cosa que ella.

¿Qué comunicación ha entre Ax.1 y Ax.2? No se puede hablar de comunicación. Esa pregunta habría que transformarla en esta otra: ¿cómo influye nuestra naturaleza verdadera, DA, sobre lo que no es más que ignorancia, o si se quiere, mera función biológica, DR, pero sin sustancia real?

La DA y la DR son rigurosamente una sola cosa, o mejor, una sola dimensión, la absoluta.

Las crisis, las grietas en Ax.1 hace que muestre su irrealidad. Cuando aparece la irrealidad de la DR, puede aparecer la realidad de "lo que es". Puede aparecer si la irrealización de la DR no sume en el desengaño y la desesperación, que es lo más corriente, aunque el desengaño y la desesperación tiene grados.

Por otra parte podría decirse que “lo que es”, la DA, pugna por salir a la superficie, por sacudirse el manto de ignorancia con que la DR le encubre.

La reflexión coránica desde el silencio, la apertura de corazón, fe, y la confianza de Jesús, como la rigurosa reflexión mental vedanta o budista, conducen a hacer aflorar la DA. Pero todo esfuerzo humano es inútil, si no son las aguas del océano las que se muestran como tales, en la leves ondulaciones de las olas de la superficie.

Estas dos dimensiones se influyen mutuamente. La ignorancia puede dar por real lo que no es, y “lo que es” puede mostrar la vaciedad de lo damos por real.

Quien se asienta en la realidad real (DA) construye los proyectos con más probabilidades de acierto, porque no toma por real lo que no lo es. Quien, por el contrario, se asienta en lo que sólo es nuestra construcción, dándola por real, construye proyectos con mucha menos probabilidad de acierto.

A pesar de todas es consideraciones, la interacción entre “lo que sólo parece ser” y lo que “realmente es”, no es conceptualizable, porque no se puede establecer relación entre lo que es objetivable y lo que es inobjetivable, innombrable, que está más allá de todo concepto e imagen.

Todo lo que se puede decir es sólo simbólico o conceptual, pero en este caso sólo apofático. Todo decir de la DA y de su influjo en la DR sólo pretende conducir al reconocimiento de nuestra propia realidad, a despertar, a realizar eso que somos en verdad, a abrirse confiado y en silencio alerta a esa dimensión.

Lo “único que es”, o mejor, “eso no dos” que es, que no es nuestra construcción y que está total y absolutamente vacío de toda posible conceptualización, objetivación, individuación, de toda imagen, y que está fuera de toda posible relación, es “lo que es”. “Lo que es” no puede entrar en relación con lo que “sólo parece ser” y que reside sólo en nuestras mentes de animales simbióticos y en nuestras mentes individuales.

“Lo que parece ser” sólo está en nuestras mentes y corazones de animales necesitados. “Lo que realmente es”, no es esa nuestra construcción de sujetos, objetos, individuos.

No pueden, pues, establecerse normas de relación entre nuestros dos accesos a “lo real”, ni pueden establecerse métodos, que con relación de causa a efecto, conduzcan de una dimensión a otra. Sólo queda dar consejos para hacer el intento de despertar de la propia ignorancia. Pueden diseñarse procedimientos que predispongan a los colectivos a ese despertar que es trasladar el lugar de residencia de nuestro pensar, sentir y actuar desde el nivel relativo, que es el ego, que “sólo parece ser”, al nivel absoluto, que es “el que es”.

Todos esos consejos, procedimientos, etc., deben tener siempre en cuenta que el mundo de la realidad que construimos, que sólo está en nuestra mente y no ahí fuera, es también una forma de “lo que es”, una pequeña oscilación de la inmensidad del océano de lo real.

A “eso que es” ni la categoría de “realidad” puede aplicársele, porque la categoría “real” tiene en su seno dualidad, porque se dice real frente a lo que no lo es; y en “eso” no hay resto de dualidad. También las nociones como “vacío”, “nada” tienen el mismo defecto, tienen sentido en su contraposición a lleno o a algo.

No hay solución. Nuestra lengua tiene una estructura adecuada para crear y manejar dualidades, contraposiciones. Más allá de ahí es inepta, sólo cabe el silencio.

Desde estas consideraciones, la sabiduría es la realización de nuestra auténtica realidad, el despertar a ella, reconocerla, saber que no hay otra realidad que “eso” que es “lo que es”, que es “el que es”, “Él” en lenguaje teísta.

Esa sabiduría, que es la plenitud, no da soluciones a nada, no proporciona proyectos ni de vida colectiva, ni de vida individual, sólo proporciona una actitud que es la mejor aptitud para hacer todas esas construcciones, que los humanos, seres vivientes necesitados, necesitamos hacer para vivir.

Con esa actitud y aptitud tendremos que usar las informaciones y los instrumentos que nos ofrecen las ciencias y las técnicas

para lanzar nuestros postulados axiológicos de cómo queremos vivir y para construir nuestros proyectos apoyados en esos postulados.

■ **La primera en intervenir fue Teresa Guardans:**

Creo que los avisos de Amando durante el encuentro iban en la dirección de las últimas líneas del texto que nos envía Marià:

«Con esa actitud y aptitud tendremos que usar las informaciones y los instrumentos que nos ofrecen las ciencias y las técnicas para lanzar nuestros postulados axiológicos de cómo queremos vivir y para construir nuestros proyectos».

Es decir: la excelencia en una dimensión no te dota de instrumentos para la otra. Ni te asegura el acierto.

Pues en algunas comunicaciones e intervenciones aparecieron frases que tomadas al pie de la letra podrían interpretarse como: “si uno es bueno (= *no ego*) su actuación en la dimensión relativa será la más acertada para ayudar al buen funcionamiento de esa dimensión relativa”. Afirmaciones que podrían sonar “al mismo perro con distinto collar” en relación a las clásicas afirmaciones eclesiásticas de que rezar y ser caritativos era la vía para solucionar los desarreglos de la D.R., y por tanto, sobraban los compromisos sociopolíticos.

Si queda clara la distinción entre “actitud interior” y “recursos para la construcción de proyectos”, creo que el campo queda muy despejado:

«Esa sabiduría, que es la plenitud, no da soluciones a nada, no proporciona proyectos ni de vida colectiva, ni de vida individual, sólo proporciona una actitud que es la mejor aptitud para hacer todas esas construcciones, que los humanos, seres vivientes necesitamos, necesitamos».

hacer para vivir.» (penúltimo párrafo del texto de Marià)

Algunas reflexiones suscitadas durante el encuentro, aunque creo que ahora ya son redundantes pues este último texto de Marià despeja ambigüedades:

- el silencio del yo proporciona «la mejor de las actitudes” pues deshace incomprensiones, obstáculos y ofuscaciones generadas desde la egocentración. Es como quien logra afinar el oído. Pero hasta que no haya notas, partituras, instrumentos, conocimientos de todo ello... ¿hay música?

- el silencio del yo es un buen punto de partida. Pero quien quiera comprometerse con la construcción de la dimensión relativa necesitará hacerlo comprometiéndose con la lógica propia de la construcción de la dimensión relativa, ahondando en sus saberes e instrumentos propios.

- la visión desegocentrada de la realidad, el re-conocimiento de la realidad (de cada persona, de cada cosa) desde el silencio, proporciona –eso sí- una certeza que se contagia, un ayudar al otro a hacer pie en la propia certeza interior, en la propia dimensión absoluta... etc. Es decir, la experiencia de la dimensión absoluta en uno sí que puede proporcionar una ayuda a la vivencia de la dimensión absoluta a los demás, en la medida en que la desvela, la muestra, la hace más evidente (aunque de hecho ya lo sea, si uno viera...)

- la historia y los análisis socioeconómicos, etc. etc., podrán valorar el mayor o menor acierto de las decisiones adoptadas en relación a la construcción de la dimensión relativa. En ningún caso esos «aciertos» pueden medirse por parámetros de mayor desnudez del yo o no. Ni ninguna opción tomada

en el ámbito relativo puede darnos la medida del grado de desnudez interior de esa persona (i.e. el ejemplo que ponía Amando de Matisse/Picasso).

- de la violencia intrínseca a la dimensión relativa, Arjuna y la guerra, etc.

Depende de cómo se mire, un Gandhi (que podría equipararse a negarse a luchar en el campo de batalla) estaría contradiciendo las lecciones de Krishna a Arjuna: ¡lucha!. Pero hay más lecturas: Gandhi adopta otro tipo de armas, cambia la naturaleza de la lucha, etc. etc.

Con eso quiero decir, que a la hora de ponderar las opciones personales en la dimensión relativa (desde la opción interior por la calidad humana) el abanico puede abarcar tanto opciones encuadradas dentro de los sistemas vigentes, como fuera de ellos, como forzando sus límites, etc. Factores muy diversos son los que inclinan la balanza hacia un lado u otro.

■ **A continuación fue Amando Robles quien tomó el relevo:**

Perdonadme que no haya reaccionado antes. Aunque corto el planteamiento de Marià, sentía la necesidad de releerlo y rumiarlo, por tanto de tomarme un poco de tiempo.

Entre tanto siento que con su intervención Teresa ha reubicado muy bien el tema en el punto que provocó la inquietud, cosa necesaria para entendernos, sacar consecuencias y profundizar en el mismo. En este sentido voy a ser redundante.

1. A la luz de lo que nos dice Teresa creo se comprende bien los dos puntos de mi inquietud: peligro de formulación insuficiente, en nuestro caso de la DA en relación con la DR, y peligro epistemológico de que la epistemología válida en la

DA y sólo en ella fagocite la epistemología propia de la DR, la única válida a su vez en ella. En otras palabras, creo que al intentar expresar la naturaleza de cada una de ellas, es conveniente evitar dar la impresión de que una lo es todo. Éste es el peligro, si no la confusión, perenne de la DR cuando son valoradas sobre todo en términos de imperativos éticos: todo lo ético, sobre todo si se inspira y apoya en referentes últimos, sería espiritualidad, experiencia de la cualidad humana profunda. Pero en nuestro encuentro, mi inquietud surgió también por parte de lo que podríamos calificar sobrevaloración del aporte de la DA en la realización de la DR.

En este sentido, yo sentiría la necesidad de precisar expresiones de Marià, como entre Ax. 1 y Ax. 2, o sea, entre DA y DR « no hay distinción real, no son dos entidades, son no-dos. En no-dos no puede darse relación», « Ax.1 encubre la realidad verdadera, sin que por eso sea otra cosa que ella», « La DA y la DR son rigurosamente una sola cosa, o mejor, una sola dimensión, la absoluta». Éstas, y otras expresiones semejantes, son verdaderas predicadas de la DA y desde ella, pero no de la DR, que, por poco valiosa que sea y en función del ser depredador que somos, sin embargo es dimensión constitutiva del ser humano y, como tal, necesaria. No sólo necesaria al ser depredador que somos, sino al ser humano total que somos. A tal punto que sin ella como DR tampoco hay DA, que en el fondo no es algo diferente de ella, no es una realidad aparte, sino ella misma, sin ser tampoco su continuidad o cumbre, en toda su plenitud, una plenitud que no es ya DR sino DA.

La valoración correcta de la DA, total y absoluta en su orden, no puede llevarnos a no valorar también correctamente la DR en el suyo. En el orden de lo total y gratuito es cierto que

la DA es todo, es uno, es. Pero en el orden de la DR lo no absoluto, lo no total, porque es interesado, procesual y mediacional, es sin embargo necesario y hay que vivirlo de la manera más adecuada, que supone vivirlo a la luz de la DA que es y como DR.

2. «Partimos –dice Marià– del dato antropológico de que el acceso a la realidad, para los humanos es doble: un acceso relativo o dimensión relativa de lo real (DR) y un acceso absoluto o dimensión absoluta de lo real (DA)». Y yo diría, en este dato tenemos que mantenernos siempre: mientras seamos humanos tendremos y tenemos que tener este doble acceso y cultivarlo de la manera más humana posible.

La maravilla es que, gracias a este doble acceso, toda la DR la podemos vivir en términos de DA, pero sin tener que dejar de vivir aquella como DR que siempre es y tiene que ser mientras seamos humanos. Esto está llamado a transformar profunda y significativamente la forma en que vivamos la DR, los proyectos, todo lo que construimos como humanos, pero no lo sustituye ni lo reemplaza, no lo disuelve ni lo transforma de tal manera que su naturaleza desaparezca. Cambia, transforma, crea nuestra Ax 2 y con ella todo, a la vez que la DR sigue siendo lo que es.

Expresándonos paradójicamente podríamos decir, la DA, que no se da sino en la DR, es DA no DR, y de ahí su autosuficiencia, totalidad y absolutez, mientras la DR puede ser vivida como DA a la vez que tiene que ser vivida como DR, de ahí también su riqueza. El AVE que me lleva de Barcelona a Madrid lo tengo que vivir como la DR que es, y al mismo tiempo lo puede vivir como la DA que también es.

3. De ahí que se trate de dos axiologías y de dos epistemologías, y que cada dimensión deba ser cultivada y pensada de acuerdo a su naturaleza, sin que lo que es válido en una lo sea en el mismo en la otra. La única transformación es que toda la DR la podemos vivir como DA que también es, pero sin que ésta disuelva la DR en el orden de ésta.

De ahí también la relación “sui generis” entre ambas, “indirecta”, de “comunicación”, que en el fondo no es relación ni comunicación, porque rigurosamente hablando no puede darse relación ni comunicación entre ambas. Y sin embargo el cultivo de una no se da sin ciertos cambios en el sujetos. Desde luego la experiencia de la DA supone una transformación total en el sujeto y una actitud profundamente humana para vivir la DR. Pero también el cultivo humano de la DR en orden o de cara a la DA, tan propio de toda espiritualidad y de toda educación y prácticas en ese sentido, no se da sin ciertas ventajas de cara a la experiencia de la DA y al desarrollo de la DR. No hay relación, pero el cultivo humano de cada una de ellas constituye las mejores condiciones que como seres humanos podemos construir y crear para el desarrollo de la otra.

4. Un último punto por ahora, y en la relación con lo que acabo de expresar. Es cierto que entre DA y DR propiamente hablando no hay relación ni comunicación, como no la puede haber entre lo inefable y lo expresable, entre la realización plena y total y lo que es mediación, entre lo que no es dos y lo que es dos. Pero la DA, antes y después de sí misma, esto es, antes y después de ser experiencia, de alcanzarse a sí misma, es DR, la parte más valiosa de ésta, y como tal tematizable. En otras palabras, si no podemos decir nada de la relación entre DA y DR, nada más que apofáticamente, como recuerda Marià, es mucho lo que podemos y debemos decir

de la relación entre DA parte de la DR y de la DR, y para ello es mucho lo que tenemos que investigar.

Aquí, y sobre todo de cara a nuestra cultura y sociedades de conocimiento, lo que se nos abre es un campo casi infinito de investigación y de estudio. Y, una vez claros sobre la no relación o comunicación entre DA y DR, quisiera llamar la atención de todos nosotros sobre ello. Porque aquí es casi todo lo que queda por hacer y hay que hacer. Y no hay excusa, porque como DR es abordable y tematizable. Sucede aquí como en el caso del arte. Cómo ocurre la creación propiamente tal, no lo sabemos, es algo que se nos escapa, porque incluso en la creación artística la relación no es de causa y efecto. Lo creado es nuevo, no es desarrollo o deducción o conclusión de algo anterior, no es aplicación de algo ya conocido, no es construcción o fabricación. Pero en principio, todo lo que tienen lugar antes y después de la creación y en orden a ella, es de un gran impacto en la DR como parte exquisita de ella y es abordable y tematizable. Y aquí son muchos los aspectos a abordar, hay que hacerlo de manera interdisciplinar y es grande el aporte que podemos y debemos hacer.

■ **Ahora es Halil Bárcena quien nos envía sus reflexiones:**

Salgo al paso de las reflexiones cruzadas por Amando y Marià (con aportes también de Teresa) sobre el «tema suscitado» en nuestro reciente encuentro anual, a propósito de la supuesta comunicación existente entre lo que en nuestro lenguaje común hemos dado en llamar la dimensión absoluta y la dimensión relativa. No creo que vaya a decir nada nuevo que no dijera ya en el encuentro o que no escribiera en mi ponencia. Voy, en todo caso, a subrayar lo ya dicho o a decirlo en voz un poco más alta.

En primer lugar, comienzo por citar unas palabras del último texto del Marià que suscribo y que me parecen fundamentales. Son unas palabras que, a pesar de que siempre hayan estado presentes en sus textos, tal vez sea ahora cuando se han dicho de forma mucho más clara y explícita, o al menos así me lo parece a mí:

- a) *«La DA (absoluta) y la DR (relativa) son rigurosamente una sola cosa, o mejor, una sola dimensión, la absoluta».*
- b) *«No hay distinción real, no son dos entidades, son no-dos. En no-dos no puede darse relación».*
- c) *«Ax.1 (axiología 1) encubre la realidad verdadera, sin que por eso sea otra cosa que ella».*

Me da la impresión que cuando Marià afirma lo que afirma, no está sino corroborando lo que es la intuición fundamental de sufíes musulmanes y vedantines hindúes, entre otros: que no hay más realidad que lo Real, que en términos teístas expresaríamos diciendo que sólo Él es y existe. En mi ponencia ya dije que el salto cualitativo que daba el profeta Muhammad era precisamente ese: *«... proclamar la unidad absoluta de la existencia o tawhîd, mediante la siguiente fórmula apofática (que afirma negando): «Lâ ilâha il·lâ Al·lâh», «No hay más dios que Dios».* Por consiguiente, no existen “mi” (forma de ver/modelar la) realidad y “la” realidad, sino sólo lo Real.

Por consiguiente, del mismo modo que la unión de algo que es único (Él, lo Real) no tiene ningún sentido, es una contradicción en sí misma, tampoco podemos decir que, estrictamente, se dé relación alguna entre dos dimensiones (absoluta y relativa) que, al fin y al cabo, son una sola. Hablar de unión con Dios -sigo utilizando el lenguaje teísta- implicaría dar por real algo más que Él, esto es, alguien, una entidad o sujeto, susceptible de unirse a Él, cuando lo cierto es que si sólo Él existe nada cabe a su lado.

Quien ha hecho esto suyo, es decir, quien reside en lo Real (el Corán -73, 23- lo expresará así: «*quienes están siempre en Su presencia*»), es aquél para el que «*el ego ha dejado de ser una entidad para ser una función*», según otra afirmación clave de la ponencia de Marià, que ya subrayé en el encuentro. El ego no se anula, está ahí, pero no es una entidad real como tal entidad, sino una función que es real, sí, pero sólo en tanto que función. Si se me permite, lo expresaré de otro modo diciendo que quien reside en Él *tiene* defectos, mientras que el hombre común *es* sus defectos; y así todo. Por ejemplo, quien reside en Él no tiene ninguna garantía de que sus proyectos (por utilizar la terminología de Amando) alcancen el éxito, pero no hay duda que quien reside en lo Real, porque está desegocentrado, está en mejor disposición para obrar bien y, llegado el caso, para corregir lo errado.

Insisto una vez más, este primer punto me parece crucial. Así, estrictamente hablando, las tradiciones religiosas y de sabiduría y, por ende, los grandes textos sagrados de la humanidad no poseen proyecto humano alguno, ni solucionan nada. El cometido de los maestros del espíritu ha sido (y es) mostrar lo real y abrir nuevas dimensiones del espíritu humano; y nada más, que no es poco. Los depósitos de sabiduría que son las religiones posibilitan forjar personas de soluciones. Pero las soluciones están en las manos (en las mentes y los corazones) de las personas, no en las religiones. Hasta aquí no hay sobrevaloración, creo yo, de DA sobre DR, una de las preocupaciones que como bien nos Amando expresa en su escrito («*Mi inquietud surgió también por parte de lo que podríamos calificar sobrevaloración del aporte de la DA (absoluta) en la realización de la DR (realidad)*»), sino un poner las cosas en su sitio: sólo DA es.

A parte de la cita anterior, del texto de Amando recojo lo siguiente:

- a) «*Toda la DR la podemos vivir en términos de DA, pero sin tener que dejar de vivir aquella como DR que siempre es y tiene que ser mientras seamos humanos. Esto está llamado a*

transformar profunda y significativamente la forma en que vivamos la DR, los proyectos, todo lo que construimos como humanos, pero no lo sustituye ni lo reemplaza, no lo disuelve ni lo transforma de tal manera que su naturaleza desaparezca».

- b) *«El AVE que me lleva de Barcelona a Madrid lo tengo que vivir como la DR que es, y al mismo tiempo lo puede vivir como la DA que también es».*

Sobre a) creo que ya he respondido antes. Por supuesto, **el hombre no puede saltar más allá de su sombra**. Somos animales vivientes y como tales animales nos vivimos. Pero, justamente, los maestros del espíritu nos dicen que existen otras posibilidades del vivir. Para mí, hoy por hoy, esa otra posibilidad pasa por residir en lo Real -¡algo que es real y no una mera formulación!- que siempre acarrea vivir el ego como función y no como entidad. Quien reside en lo Real no deja de respirar, ni de comer, ni de beber, ni de dormir... ¡como todo bicho viviente! Pero sabe que, en verdad, no es nada de eso.

Sobre b) no puedo por menos que traer aquí esas aleyas coránicas que tanto nos sorprendieron este curso pasado al estudiar el Corán (36, 42; 42, 32-33), que hablaban de *“las embarcaciones en el mar”* también como signos de lo Real. ¿Acaso al contemplar una puesta de sol no nos maravilla tanto como el mismo sol poniéndose el avión que cruza el horizonte? Es decir, de la misma manera que la botánica no agota todo lo que se dice en y a través del almendro o del cerezo, tampoco la aeronáutica agota el signo que hay en el vuelo del avión. Los siguientes versos del poeta indio Muhammad Iqbâl (m. 1934) nos dan alguna pista a propósito de los artefactos culturales -¡el AVE de Amando!- como signos también de lo Real, en tanto que participan de lo Real:

*«Tú has creado la noche, yo he forjado la lámpara.
Tú has creado el fango, yo he modelado la copa.
Tú has creado el bosque, la montaña, el desierto;*

Yo he cultivado la alameda, el jardín y el huerto».

Por último, de Teresa recojo lo siguiente:

- a) *«... en algunas comunicaciones e intervenciones aparecieron frases que tomadas al pie de la letra podrían interpretarse como: “si uno es bueno (= no ego) su actuación en la dimensión relativa será la más acertada para ayudar al buen funcionamiento de esa dimensión relativa».*
- b) *« El silencio del yo proporciona “la mejor de las actitudes” pues deshace incomprendiones, obstáculos y ofuscaciones generadas desde la egocentración. Es como quien logra afinar el oído. Pero hasta que no haya notas, partituras, instrumentos, conocimientos de todo ello... ¿hay música?».*

Sobre a) hemos de insistir, nuevamente, que quien reside en lo Real posee más capacidad para evaluar mejor las cosas, situaciones y personas, porque lo hará sin que el ego lo distorsione todo. Su intervención en el mundo, pues, será siempre más justa y ecuánime, aunque ello no garantice que sea exitosa. Y es que cultivar “IDS” es lo único que predispone a una actuación en el mundo no depredadora. Y b) no niega nada de cuanto venimos diciendo. El amor no puede callar, y por eso los maestros intervienen en el mundo de forma natural e inevitable. La dirección es clara: sin amor no hay acción realmente desinteresada; y de la acción por la acción, aunque bien-intencionada, no salta al amor incondicional, que es el único que libera. Del mismo modo, sin afinación interior no hay música; una música que no está ni en el pentagrama ni en el instrumento. Estos son la prolongación de algo previo insustituible.

■ **Corbí vuelve al ruedo con esta intervención:**

También yo me he tomado mi tiempo para responder al profundo papel de Amando. Su escrito, como ocurre muchas otras veces, me provoca y me ayuda a reflexionar y explicitar problemas.

Una advertencia, probablemente innecesaria: no olvidéis que siempre que empleo las siglas DA me estoy refiriendo a la Dimensión Absoluta de nuestra noticia de la realidad; y que cuando empleo las siglas DR, me estoy refiriendo la Dimensión Relativa de nuestra experiencia de lo real, la que viene determinada por la necesidad en sus diversas versiones culturales. Si olvidáis el sentido de estas siglas, mis reflexiones se convertirían en un verdadero galimatías.

Empiezo por la primera cuestión: *¿existen dos epistemologías?*

Si somos un ser que conoce y siente en doble dimensión, no podemos hablar de dos epistemologías. Somos un único ser cognoscitivo. Nuestro conocer tiene dos caras, pero es uno. En todo conocer/sentir de DR está el “ruido de fondo” (para emplear una imagen cósmica) de DA, más o menos reconocido. Por tanto, habría que construir una sola epistemología, pero que tenga en cuenta temáticamente las dos dimensiones de nuestro conocer/sentir e incluso las dos dimensiones de nuestro actuar, que también es de dos dimensiones. La nueva epistemología es consecuencia de la nueva antropología.

¿Habría que hablar de una única epistemología con dos capítulos? Seguramente, porque las legalidades de una dimensión, la absoluta, no son las legalidades de la otra, la relativa.

Pero DA no tiene legalidades, luego todas las legalidades son de DR. Resulta, pues, que en el seno de DR habrían dos legalidades, una propia de la necesidad, con todas sus consecuencias, y otra, que podríamos llamar apofática, es decir, lo que podríamos llamar las legalidades para escapar de las legalidades de la necesidad.

Estas dos legalidades se oponen formalmente, pero de hecho se complementan una a la otra. La noticia de DA, da la flexibilidad a DR, porque provoca, por el hecho de existir como noticia del pensar y sentir, aunque sea oscuramente, la actitud IDS (Interés, Distanciamiento, desapego, Silenciamiento), aunque sea en grado mínimo. IDS

es la condición del funcionamiento flexible, creativo y correcto de DR. Y DR es el lugar, el único lugar en que aparece DA.

DR encubre, oculta a DA, pero jamás lo puede hacer del todo, si se conserva la condición de humano, y, además, puede ordenarse para hacer patente a DA, como los colores pueden hacer patente la belleza.

Luego no pueden haber dos epistemologías, crearían esquizofrenia; sino una sola con dos lógicas y una total complementación. Esa complementación es la que nos hace humanos. Pero hay que advertir que las dos lógicas se formulan en el ámbito donde puede darse la formulación, en DR.

La epistemología de la necesidad se abrirá en abanico para hablar del conocer y del sentir de todos los ámbitos de nuestro conocimiento formulable. La epistemología de las artes será una epistemología fronteriza, por ello, en gran parte irrealizable, como lo prueba la historia de la estética.

Cuando la epistemología apunta a DA puede formular muchos “no” y unos “no” articulados y coherentes; también puede formular muchos métodos de “intento” de inmersión en DA y luego callar.

DA, en su plena realización humana, no devora a DR, como la belleza no devora al cuadro, sino que la lleva a su perfección que es ser la manifestación, la pura danza de DA, DA misma “enformada”, sensible en todos los aspectos de la sociedad humana, no como su hondura o su trasfondo, sino como su realidad misma.

Segunda cuestión: ¿es posible la sobrevaloración de DA sobre DR?

¿Es posible una sobrevaloración de DA, de forma que desvalore DR, que le quite su autonomía, que la perjudique, que la someta impidiéndole su libre desarrollo según su propia legalidad?

Partamos de que DA y DR no son dos realidades sino una.

Es cierto que es posible la sobrevaloración de DR, ¿por qué? Porque todo viviente ha de tomar como real la modelación que su cerebro, su sistema sensitivo y motor hace de “esta inmensidad” para

poder actuar y vivir. Si los vivientes no tomamos como real lo que la necesidad y sus instrumentos para satisfacerse acota, interpreta, valora, no se podría desencadenar la acción que nos mantiene vivos.

Ese es el pecado original de todo viviente y ese es nuestro pegado de origen: tener que dar por real lo que, como necesitados, acotamos, objetivamos, modelamos. Hay que escapar de ese pecado de origen, que es una egocentración constitutiva, no en sentido moral, para poder acceder a la realidad que verdaderamente somos “esa inmensidad absoluta y gratuita”, DA.

Pero la inversa, la sobrevaloración de DA, no es, en verdad, posible. DA sólo puede dañar e impedir el libre y autónomo desarrollo de DR, si se comete el error de dar como real DR y, de rebote, dar como realidad a DA. Si el ego se considera real, si se considera como entidad autónoma, aunque se crea dependiente, si se considera como sustancia, como individuo, tiene que considerar su noticia de DA como realidad, como entidad, como individuo. En realidad ni el yo es una entidad, una individualidad realmente existente, ni DA es realidad, entidad, individualidad. Puesto que no hay dos, la inefabilidad de DA invada DR. El ego es el misterio mismo de lo indecible, no es la interpretación que hace de sí mismo.

Si considero a DA como el verdadero y único ámbito de lo real, puedo, y así se ha hecho con frecuencia, menospreciar DR, pretender quitarle autonomía para someterla, o aniquilarla, o reducirla al mínimo, o someterla al máximo a DA.

Pero DA no es el verdadero y único ámbito de lo real; el verdadero y único ámbito de lo real es DA-DR como una unidad, de naturaleza innombrable. Por consiguiente, la naturaleza libre y creativa de DR, para mantener y desplegar la vida, es la naturaleza libre y creativa de DA. Aunque hay que reconocer que esto son sólo maneras de expresar lo inexpressable.

Quien coarte, dañe, someta, menosprecie a DR desde una pretendida DA real y distinta, lo hace desde un fantasma, desde su propia creación, creencia, interpretación, pero desde ninguna base real.

Quien “reconoce” a DA en DR (¿dónde, si no?), respetará, venerará y coadyuvará a la creatividad libre y autónoma de DR, como la creación libre y autónoma “del que es”. El despliegue libre y autónomo de la vida es “su despliegue libre y autónomo”; y la cultura es despliegue de la vida.

Quien se asienta en DA será libre y creativo como DA. DA no tiene forma alguna desde donde someter nada, ni es lugar alguno donde residir alejándose y refugiándose de DR. Residir en DA es sumergirse hasta la coronilla en DR, porque ¿dónde está la residencia de DA que no esté en DR? ¿Dónde está su realidad que no sea en DR?

No se puede vivir en DA sin vivir en DR. Vivir en DR, sin saber, sin advertir, sin “reconocer” que se vive en DA, eso es la ignorancia de la habla el hinduismo y el budismo, ese es el pecado, el único pecado: creerse alguien en un mundo.

El sabio, el santo, el iluminado no se aparta de DR, sino es como estrategia para liberarse de su error a fin de sumergirse en DR desde su auténtico fundamento, desde su auténtica realidad, desde su auténtica libertad, no desviado por los temores y expectativas del yo que se cree alguien venido a este mundo.

Cultivar DA es cultivar DR, pero libre de temores y expectativas. Cultivar DR, sabiéndose nadie venido a este mundo, es permitir y ayudar al libre despliegue de DR y de DA como una unidad.

No hay discusión, DR es autónomo y se rige por sus propias leyes.

Pero podría decirse que para funcionar correctamente y con autonomía y creatividad tiene que operar desde IDS, e IDS no se da sin algún grado de noticia de DA. Pero la naturaleza de IDS, imprescindible para el buen funcionamiento de DR, carece de fronteras con el IDS de la cualidad humana profunda, de DA.

Última cuestión: *el trabajo que nos queda por hacer*, del que habla Amando.

Tenemos que construir algo así como lo que hicieron las religiones como vehiculadoras del programa mítico colectivo, programa de DR, pero abierto y con medios de aproximación y cultivo de DA al alcance de toda la colectividad, pero tendremos que hacerlo de forma laica, sin religiones, ni creencias, ni epistemología mítica. No hemos de construir un sistema alternativo a la religión que sea programa colectivo y vehículo de iniciación. Tenemos que contribuir a crear postulados axiológicos adecuados a las nuevas sociedades globalizadas y contribuir, con nuestras pobres fuerzas, a crear proyectos colectivos apoyados en esos postulados axiológicos. Nuestro trabajo principal reside en cómo hacer consciente a la sociedad de la doble dimensión de nuestra estructura antropológica y cognoscitiva, de forma que esa conciencia se convierta en operativa.

Habría que cobrar conciencia colectiva de que IDS forma parte esencial del buen funcionamiento de DR, y que IDS borra o tiende a borrar las fronteras entre DR y DA.

A pesar de la independencia completa de DR (ha de satisfacer las necesidades de vivientes necesitados culturales, según las legalidades de ese tipo de vivientes y culturas), el profundizar en DA no le hace perder autonomía a DR sino que le conduce a mejorar, por las razones que ya hemos expuesto y porque mitiga la voracidad de depredador mitigando o silenciando la egocentración.

Hay que tener en cuenta una afirmación hecha por varias tradiciones religiosas: cuando el ego deja de creerse sustancia, individualidad, y se reconoce como mera función, el ego actúa diferente, porque al saberse “nadie” sino sólo “Eso”, los temores, deseos y expectativas no funcionan al servicio del ego deformando la realidad y nuestra actuación en ella sino libre de temores y expectativas y al servicio de la vida. El ego deja de llevar el volante y lo toma DA (el “no vivo yo sino Cristo” de S. Pablo). A eso mismo apunta Jesús cuando habla de “no os preocupéis, vuestro Padre cuida de vosotros”.

Entonces, dicen explícitamente los maestros hindúes y budistas, el ego actúa espontáneo, sin dobleces, sin cálculos interesados, por ello, con muchas mayores posibilidades de hacerlo adecuadamente.

¿Puede aspirarse a algo así en el orden colectivo? Todos los grandes maestros espirituales de la humanidad han creído y luchado por realizar esa posibilidad. Sería el Reino de Dios de Jesús.

A mi juicio quedan por lo menos dos grandes cuestiones a investigar:

Primero una ordenación de DR, individual y colectivo, de forma que ayude y no bloquee DA, porque eso, se reconozca o no, bloquea DR.

Explicitar métodos, procedimientos clásicos de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, pero desde nuestras condiciones culturales, para transitar de DR a DA, pero sin creencias, religiones ni dioses no tomados simbólicamente.

Los métodos son no-métodos, los procedimientos son no-procedimientos; todo es “puro intento”, pero el intento es de una importancia imponderable, porque no se da asentamiento, reconocimiento de lo real, DA, sin un intento constante, continuado, a todas, a muerte podríamos decir.

■ **A lo que Robles contestó:**

Me gusta mucho tu aporte, Marià. Por dos razones sobre todo. Por la integración de la DA y de la DR que consigues en tu exposición, cosa que me parece muy necesaria una vez que se distinguen – por el origen de mi inquietud en mis planteamientos he enfatizado más la distinción–, y por lo logradadas que resultan varias de tus formulaciones.

Con tu aporte hay cosas que ahora me quedan mucho más claras. Quedan todavía algunas expresiones que me cuesta avalar sin más. De las dos voy a poner ejemplos a continuación, de afirmaciones con las que estoy plenamente de acuerdo y de afirmaciones con las que tengo cierta dificultad.

Las expresiones que en el contexto de nuestra discusión más siento responder a mis inquietudes y con las que más me identifico, son sobre todo las que tienen que ver con la 2^a cuestión: *¿es posible la sobrevaloración de DA sobre DR?* Por ejemplo:

«Si considero a DA como el verdadero y único ámbito de lo real, puedo, y así se ha hecho con frecuencia, menospreciar DR, pretender quitarle autonomía para someterla, o aniquilarla, o reducirla al mínimo, o someterla al máximo a DA.»

«Pero DA no es el verdadero y único ámbito de lo real; el verdadero y único ámbito de lo real es DA-DR como una unidad, de naturaleza innombrable.»

« Quien coarte, dañe, someta, menosprecie a DR desde una pretendida DA real y distinta, lo hace desde un fantasma, desde su propia creación, creencia, interpretación, pero desde ninguna base real.

Quien “reconoce” a DA en DR (¿dónde, si no?), respetará, venerará y coadyuvará a la creatividad libre y autónoma de DR, como la creación libre y autónoma “del que es”.»

« No se puede vivir en DA sin vivir en DR. Vivir en DR, sin saber, sin advertir, sin “reconocer” que se vive en DA, eso es la ignorancia de la habla el hinduismo y el budismo»

« Cultivar DA es cultivar DR, pero libre de temores y expectativas. Cultivar DR, sabiéndose nadie venido a este mundo, es permitir y ayudar al libre despliegue de DR y de DA como una unidad.»

« No hay discusión, DR es autónomo y se rige por sus propias leyes.»

No son las únicas, muy bien podría citar otras.

Las expresiones con las que todavía tengo cierta dificultad son algunas de las que tienen que ver más bien con la 1ª cuestión: *¿existen dos epistemologías?* Y prácticamente se reduce a la siguiente:

«Si somos un ser que conoce y siente en doble dimensión, no podemos hablar de dos epistemologías. Somos un único ser cognoscitivo.»

Si por epistemología entendemos la pertinencia que asiste a cada tipo de conocimiento, yo me pregunto, ¿no sería mejor hablar de tantas epistemologías como pertinencias de conocimiento, y en nuestro caso, de dos epistemologías? Afirmas que no podemos hablar de dos epistemologías, para a continuación tener que preguntarte si no tendríamos que hablar de una epistemología con dos capítulos y, aceptando esto, de dos legalidades y de dos lógicas, ambas legalidades o lógicas, no sólo complementarias la una a la otra, sino que se dan en el mismo sujeto y en el fondo ambas se dan en el seno mismo de la DR. ¿No sería más pertinente hablar de diferentes epistemologías con diferente axiología? Rechazar hablar, con esta distinción de epistemologías en plural, ¿no es demonizar un tanto la pluralidad de epistemologías? Personalmente no veo tan útil y, menos aún, tan necesario negar que haya dos epistemologías y enseguida tener que hablar de dos legalidades o dos lógicas en el seno de la misma DR.

Aunque este énfasis de que las dos lógicas se dan en el «seno de la misma DR» me suena muy bien:

«Pero DA no tiene legalidades, luego todas las legalidades son de DR. Resulta, pues, que en el seno de DR habrían dos legalidades, una propia de la necesidad, con todas sus consecuencias, y otra, que podríamos llamar apofática, es decir, lo que podríamos llamar las legalidades para escapar de las legalidades de la necesidad.»

Del mismo modo que las expresiones:

«Estas dos legalidades se oponen formalmente, pero de hecho se complementan una a la otra.»

« Esa complementación es la que nos hace humanos.»

y la ya más conocida , recurrente en nuestro Encuentro:

«Y DR es el lugar, el único lugar en que aparece DA.»

En general, yo sigo sintiendo la necesidad de distinguir ambas, DA y DR, con sus respectivas axiologías, Absoluta y Relativa respectivamente, por así decir, aunque desde la Absoluta la Relativa no existe, y la Absoluta en sí no es una realidad, verlas y cultivarlas como complementarias que son, la DR como la sola realidad en la que se da la DA, y ésta como la única realidad real, pero ambas necesarias, las que en su complementación nos hacen plenamente humanos y de una complementación tal entre sí que sólo desde ellas podemos construir proyectos humanos dignos de este nombre.

■ Corbí va a añadir más observaciones sobre la epistemología de DR/DA

Puedo aceptar el planteamiento de la epistemología de DR/DA como lo hace Amando. Pero le veo inconvenientes serios. Esos inconvenientes me llevan a defender que, en lo se refiere a DR y DA, no es bueno hablar de dos epistemologías.

Estoy de acuerdo que se puede hablar de varias epistemologías, si se consideran los aspectos de especialización del conocimiento e incluso del sentir. Para empezar hay una primera división clara que es la epistemología científica o filosófica y la epistemología axiológica; y podría decirse que cada saber, cada ciencia tiene su peculiar epistemología. Incluso el lenguaje vulgar tiene su epistemología, como lo mostró Wittgenstein con su teoría de los juegos del lenguaje.

Eso lo acepto y lo defiendo. Contra eso no polemizo cuando defiendo una única epistemología en lo referente a la comunicación de DA y de DR.

Hay dos razones principales que me mueven a defender la tesis de una única epistemología cuando hablamos de DA y DR.

Primera: en DA no hay "logia" posible, sólo son posibles los símbolos, la "poiesis", algo semejante a la poesía.

La hipótesis de las dos epistemologías, en el trato de este asunto, puede inducir a crear un hiato entre una dimensión y otra. Este posible equívoco habría que eliminarlo de raíz. Puede inducir, en un contexto teísta, al supuesto oculto de que DA es una entidad, que es objetivable, que se puede hablar de DA con conceptos, aunque sea analógicamente. Pero en la nueva situación cultural la analogía no tiene ningún sentido. Si los conceptos ya no describen la realidad de la que hablan, sino que sólo la modelan, la analogía del ser, hablando del Innombrable, Inobjetivable, no individuo, no tiene ningún sentido si no es metafórico, poético.

Segunda: si toda epistemología se hace en DR, ¿se puede hablar de dos epistemologías, una de DA y otra de DR? Mi argumentación del papel anterior quizás no estuvo acertada. Voy a intentarlo explicar de otra manera, a ver si resulta más claro.

Diría que se trata de una sola epistemología, en el único lugar en el que se puede dar la "logia" que es DR, pero con dos direcciones: una que construye el mundo de la interpretación y valoración, que podrías llamar "de la derecha" y otra que deconstruye lo que la mente, la epistemología de la derecha, ha construido. A esta le podrías llamar la epistemología de la izquierda, pero que, propiamente no es una epistemología de DA, sino que argumenta la irrealidad de DR, como ámbito autónomo de existir, aunque la reconozca funcional para la sobrevivencia de los seres vivos.

El aspecto apofático de la epistemología muestra lo que es un error epistemológico necesario e inevitable para el viviente; un error que visto desde DA no es error sino misericordia, manifiesta-

ción, unidad y, por tanto, suma realidad, cuando mira a lo único que hay, que es DR/DA no con mirada bizca y viendo doble.

Vistas las cosas así, la epistemología única no daña a DR sino que la eleva a su auténtica realidad, sin restarle autonomía ni creatividad propia, porque, como ya dije en mi papel anterior, la autonomía y creatividad de DR es la DA. DA no tiene punto de apoyo, -es vacío absoluto de toda posibilidad de conceptualización y representación-, desde donde someter, domeñar o dañar a la autonomía y creatividad de DA.

Cuanto más clara sea el carácter sin forma de DA, más clara es la autonomía de DR. Si se cuela la más mínima entidad, que es objetivación, en DA, eso se traduce, inmediatamente, en sometimiento de DR. Por eso definiendo que no hay "logia" posible en DA, que toda ella cae en la dimensión DR.

■ **Finalmente Amando cerró la discusión con esta última carta:**

Marià y amigos:

Creo que estamos claros, al menos hablo por mí. Gracias a estas intervenciones lo que comenzó suscitando mi preocupación se ha disipado y la mejor expresión de esta disipación podría ser la afirmación que haces en tu segunda intervención: « Cuanto más claro sea el carácter sin forma de DA. más clara es la autonomía de DR», afirmación que no va sin consecuencias para, cuando hablamos de la sola Realidad que es la DR, hablamos o tenemos que hablar de DA y DR, de su "relación", y sobre todo de la construcción del proyecto humano.

Consecuencias que significan otros tantos retos a nuestro estudio, como planteabas muy bien en tu segunda intervención. y que hay seguir profundizando, desarrollando y mostrando.

Gracias a todas y a todos, y feliz descanso a quienes estáis de vacaciones de verano.

TITULOS ANTERIORES de la colección

*Obstáculos a la espiritualidad
en las sociedades europeas del siglo XXI*
Primer Encuentro (2004)

¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?
Segundo Encuentro (2005)

Amb tota franquesa
Ressonàncies dels Encontres (2005-2006)

Lectura simbólica de los textos sagrados
Tercer Encuentro (2006)

Lectura puramente simbólica de los textos sagrados. Ensayos prácticos
Cuarto Encuentro (2007)

La espiritualidad como cualidad humana y su cultivo en una sociedad laica
Quinto Encuentro (2008)

OTROS TÍTULOS DE LA EDITORIAL

Métodos de silenciamiento
Marià Corbí (Noviembre 2006)

Por la senda. Introducción al budismo
Josep Mas Godayol (Diciembre 2006)

Más allá de los límites
Marià Corbí (2009)

A la intemperie. Meditaciones
Marià Corbí (2009)

