

*Obstáculos a la espiritualidad
en las sociedades europeas
del siglo XXI*



Primer Encuentro en Can Bordoi
30 de agosto - 4 de septiembre 2004

Esta obra se encuentra sujeta a la siguiente **Licencia creative Commons:**
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 España
en los términos establecidos en el siguiente enlace de Internet:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/>

Usted es libre de:



copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra

Bajo las condiciones siguientes:



Reconocimiento. Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por el autor o el licenciador (pero no de una manera que sugiera que tiene su apoyo o apoyan el uso que hace de su obra).



No comercial. No puede utilizar esta obra para fines comerciales.



Sin obras derivadas. No se puede alterar, transformar o generar una obra derivada a partir de esta obra.

- ♦ Al reutilizar o distribuir la obra, tiene que dejar bien claro los términos de la licencia de esta obra.
- ♦ Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso del titular de los derechos de autor
- ♦ Nada en esta licencia menoscaba o restringe los derechos morales del autor.

Advertencia:

Los derechos derivados de usos legítimos u otras limitaciones reconocidas por ley no se ven afectados por lo anterior.
Esto es un resumen legible por humanos del texto legal (la licencia completa) disponible en los idiomas siguientes:

Catalán: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.ca>
Castellano: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.es>
Euskera: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.eu>
Gallego: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/es/legalcode.gl>

ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Primer Encuentro

Obstáculos a la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI

30 de Agosto - 4 de Septiembre 2004



Centre d'**Estudi** de les Tradicions Religioses

www.cetr.net

Con la colaboración de:
Fundació Jaume Bofill

Primera Edición: Marzo de 2005

© 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: Artyplan,
Muntaner, 277
08021 Barcelona

ÍNDICE

Presentación.....pág. 5

Introducción.....pág. 6

La inesperada perdurabilidad de lo religioso en las sociedades de hoy: perspectivas espirituales sufíes - *Jalil Bárcena*

Sesión de trabajo

Síntesis de la ponencia

Diálogo.....pág. 9

El lenguaje, revelador de religión o de espiritualidad – *J. Amando Robles Robles*.

Sesión de trabajo

Síntesis de la ponencia

Diálogo.....pág. 19

Los obstáculos a la espiritualidad en la Europa del siglo XXI. Más allá del exclusivismo religioso y la cultura científicista: hacia una espiritualidad místico gnóstica - *Vicente Merlo*

Sesión de trabajo

Síntesis de la ponencia

Diálogo.....pág. 36

Obstáculos para la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI - *Francesc Torradeflot*

Sesión de trabajo

Síntesis de la ponencia

Diálogo.....pág. 50

Obstáculos al cultivo de la espiritualidad en las sociedades europeas del siglo XXI - *Marià Corbí*

Sesión de trabajo

Síntesis de la ponencia.

Diálogo.....pág. 67

Reflexiones sobre la creencia. M. Corbí.

Obstáculos a la espiritualidad o una libertad condicionada :una visión Yóguica del problema - *Bhakti Das*

Sesión de trabajo

Síntesis de la ponencia

Diálogo.....pág. 84

Oportunidades para una nueva espiritualidad - *Josep M^a Duch*

Sesión de trabajo

Síntesis de la ponencia

Diálogo.....pág. 92

¿Un nuevo tiempo axial? Para una interpretación de la crisis actual de la religión - *José M^a Vigil*

Sesión de trabajo

Síntesis de la ponencia

Diálogo.....pág. 109

CONCLUSIÓN

La crisis y su interpretación

La espiritualidad, dimensión imprescindible para las nuevas sociedades

Hacia dónde caminamos.....pág. 122

PRESENTACIÓN

"*Los obstáculos a la espiritualidad en la Europa del siglo XXI*" ha sido el título del Primer Encuentro en Can Bordoï. Si se le da a este encuentro el título de "primero" es para remarcar el deseo de que sea el primero de unos encuentros periódicos, anuales si es posible.

Aunque no se pudo proponer con el tiempo suficiente como para poder contar con la participación de todas las personas deseadas¹, nos pareció que valía la pena poner en marcha el proyecto, puesto que existía la voluntad de ayuda por parte de la Fundación Jaume Bofill. Así, podemos considerar este primer encuentro como un ensayo de lo que podría convertirse en un trabajo continuado de estudio de las *condiciones de la espiritualidad en las sociedades europeas desarrolladas contemporáneas*. Un primer ensayo que ha dado sus frutos, a la vez que ha servido para buscar maneras para mejorar el método de trabajo y la organización de los próximos encuentros.

Esta vez, cada día se presentaron dos ponencias. Los participantes disponían, previamente, del texto escrito y de un tiempo para su lectura. Seguía a la exposición de la ponencia el diálogo sobre la misma y sobre aquellos temas que pudiera sugerir. La profusión de temas obligó a robar tiempo a las franjas de descanso para ampliar las posibilidades de trabajar alguno de esos temas aparte. Si no se pudo ahondar más en ellos fue por falta material de tiempo. El resultado fue, ya, de unas jornadas excesivamente largas. Este es uno de los aspectos metódicos que será mejorado en futuros encuentros. La presente recopilación respeta el orden en el que se fueron presentando las ponencias e incluye, también, la síntesis de los temas añadidos en el camino y trabajados de forma complementaria.

Tanto las ponencias como los debates se llevaron a cabo en castellano para facilitar la participación de todos los miembros de la mesa y no ralentizar el proceso con traducciones.

Quien lea las ponencias y la síntesis de los debates podrá darse cuenta de la diversidad de perspectivas de trabajo y de temas abordados. Probablemente, resumir más las sesiones de lo que lo hemos hecho podría ocultar excesivamente la diversidad y desdibujar la riqueza de las aportaciones. El conjunto se cierra con los esfuerzos de recopilación llevados a cabo el último día.

Participantes:

Bhakti Das, estudioso del Hinduismo y presidente en España de la "Divine Life Society"

Jalil Bárcena, arabista y director de l'Institut d'Estudis Sufís

Marià Corbí, epistemólogo y director del CETR (Centre d'Estudi de les Tradicions Religioses)

Josep M^a Duch, filósofo y traductor de libros de la tradición hindú

Francesc Xavier Marín antropólogo y profesor de Blanquerna, (Universidad Ramon LLull)

Vicente Merlo, filósofo y coordinador del *Master de Historia de las Religiones* de la Universidad Autónoma de Barcelona

Amando Robles, sociólogo y profesor de la Universidad Nacional de Costa Rica

Francesc Torradeflot, teólogo y secretario ejecutivo de la Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso

José M^a Vigil, teólogo de la Asociación Ecuménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo y director de la "Agenda Latinoamericana"

Marta Granés, profesora coordinadora de CETR

Teresa Guardans, profesora y bibliotecaria de CETR

¹ lo que explica el no contar con voces femeninas ni con la presencia de algunas tradiciones

INTRODUCCIÓN

La segunda gran revolución industrial, la de la tecno-ciencia y la de la informática, nos ha introducido en una dinámica de continua transformación de todos los parámetros de la vida colectiva: cambios constantes en las ciencias y tecnologías, en los modos de trabajo y organización tanto sociales como familiares, en los valores colectivos y sistemas de cohesión.

Toda esta dinámica tiene un fundamento científico-técnico y un motor económico: el éxito económico depende de la capacidad de innovación de empresas y países en productos y servicios.

Estas transformaciones aceleradas, han tenido una grave consecuencia: han desplazado culturalmente las formas tradicionales de las religiones. Los mensajes de las religiones se han vuelto opacos para la gran mayoría de los grupos sociales, especialmente para los más implicados en la cultura, en las ciencias y tecnologías y para los sectores más jóvenes de los colectivos.

Lo que intentaríamos en el encuentro sería comprender lo más posible este fenómeno.

Las tradiciones religiosas nacieron, se desarrollaron y se expresaron en un tipo de sociedad que en la Europa desarrollada es sólo residual. La gran calidad y riqueza de la espiritualidad de las tradiciones se vertió en esa copa y se ofrece todavía en ella. Pero los colectivos se alejan de ese vino; ni lo aceptan ni lo beben. El rechazo es tan completo que ya no resulta ni problema. El caso de los jóvenes es paradigmático.

¿De qué revestimiento está recubierta la espiritualidad de las tradiciones para que resulte imposible reconocer su sabor y la profunda calidad de la oferta? ¿Qué obstáculos están poniendo las mismas tradiciones a la recepción de su mensaje?

Las nuevas sociedades, por su parte, ¿qué rechazan realmente? ¿Con qué concepciones y actitudes están bloqueando la recepción?

Si no queremos que nuestra investigación se desvíe o esterilice, tenemos que partir de dos supuestos:

1º. La espiritualidad, la vía interior, el camino, o como quiera que se le llame, es connatural a nuestra especie.

2º. Supuesto eso, si las gentes se alejan de la espiritualidad es que se han creado, por parte de las religiones y por parte de la cultura de las sociedades, obstáculos que, en la mayoría de los casos resultan, de hecho, difíciles o imposibles de saltar.

Las dificultades tienen que ser, principalmente, de tipo cultural. Atribuir la causa del desplome de las religiones a fidelidad o infidelidad, austeridad o hedonismo, moralidad o inmoralidad, es huir de afrontar el problema con radicalidad y franqueza.

Esta será nuestra primera tarea, que cada uno de nosotros abordará desde sus conocimientos y desde su experiencia humana y espiritual.

En nuestro primer “encuentro” se tratará de intentar averiguar, o rastrear por lo menos, qué factores culturales, sociales y religiosos están interviniendo en las sociedades europeas de inicios del siglo XXI, y por tanto y especialmente en Cataluña, para bloquear el interés y el acceso, para la mayoría de la sociedad, a las dimensiones humanas de espiritualidad y calidad que cultivaban las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

Con frecuencia se tiende a solventar este grave problema –sobre todo desde las ortodoxias-, culpabilizando a las sociedades industriales avanzadas. Se las acusa de materialistas, consumistas, egoístas, explotadoras, hedonistas y un largo etcétera. Se sostiene, con frecuencia,

que las sociedades europeas se han alejado de la religión y de la espiritualidad por su culpa, porque son todo eso de lo que se las acusa.

A esta actitud cabe hacer algunas objeciones:

Culpabilizar es una solución demasiado fácil e injusta. En la evolución y en la marcha de la historia de las sociedades europeas han intervenido muchos más factores culturales, económicos, sociales, científico-técnicos y religiosos que la libre elección de los individuos y los colectivos. La transformación de los hechos colectivos europeos ha sido empujada por estructuras y lógicas que son mucho más amplias e incontrolables que las decisiones de los individuos o las decisiones de los políticos de los grupos.

De todas las épocas se podrían hacer esas afirmaciones, y se han hecho. En todas las épocas de la historia, la cultura y la sociedad se ha articulado entorno de la depredación y de la egocentración individual y colectiva. Es nuestra condición de vivientes necesitados depredadores del medio. Desde esta perspectiva, todas las culturas y todas las sociedades han sido radicalmente ineptas para la sutilidad de la propuesta de la espiritualidad, para el amor incondicional y para la muerte al propio egoísmo.

Intentar solventar el problema, culpabilizando, demuestra muy poca comprensión y muy poca benevolencia. Esta sería razón suficiente para descartar esta actitud.

Pero es que, además, esa es una postura esterilizante y autocomplaciente, porque una vez cargada la culpa a la maldad de los tiempos, ya no queda nada más que hacer.

Esa postura resulta ser una manera fácil de escapar a la autocrítica. Así nos ahorramos tener que investigar qué es lo que les pasa a las tradiciones religiosas y a la sociedad para que ocurra ese fenómeno. Sobre todo, con esta postura podemos escapar, con la conciencia tranquila, de tener que revisar nuestras propias convicciones y creencias.

Se condena y se menosprecia, sin más análisis, a quienes deben ser los receptores de la transmisión del legado de las grandes tradiciones religiosas. Quizás nuestros contemporáneos están donde están, no porque sean malos y peores sus antepasados, sino porque no tienen más remedio.

Las sociedades europeas, hayan llegado como hayan llegado, están donde están: sin creencias ni religiosas ni laicas, sin sentido de la sacralidad, completamente laicas, con un desinterés por todo lo que pueda oler, aunque sea de lejos, a religión. Ese desinterés es de tal calibre, que hace que lo religioso, se presente como se presente, ya no sea ni problema.

Así son nuestros conciudadanos, y ese mismo trasfondo tenemos muchos de los que todavía nos preocupamos por el inmenso legado de sabiduría y espiritualidad de las grandes tradiciones de la humanidad.

Esa es la situación que se da; no hay otra (si no es marginalmente) y, con toda probabilidad, esa actitud descreída, laica y global, no tendrá marcha atrás en bastante tiempo por lo menos.

Por consiguiente, la actitud correcta para abordar el estudio de este problema es partir de los datos, aceptarlos e intentar comprenderlos en profundidad.

Si quisiéramos acercarnos a una persona, lo primero que tendríamos que hacer, es comprenderla y aceptarla como es. Lo mismo cabe decir de las sociedades. Si queremos comprender a las sociedades occidentales europeas, lo primero que hay que hacer es aceptarlas tal como son, para poder entenderlas y amarlas, así quizás cambien.

Tampoco hemos de caer en la tentación de intentar salvar la actitud de las tradiciones religiosas y de sus líderes. No se trata ni de salvar ni de justificar ni de condenar, sino de comprender. También en este caso es inútil e injusto condenar. Aquí también vale el principio de “aceptar y comprender”.

En ningún caso “aceptar” equivale a conformismo ni a sumisión. Uno acepta a un amigo tal como es, y eso no significa que no haga lo que pueda para ayudarle a corregir sus deficiencias.

Cabe, como mínimo, una sospecha fundada de que tradiciones que nacieron, se cultivaron y hablaron de la gran calidad humana que es la sabiduría, en sociedades y a sociedades preindustriales, agrarias, autoritarias, patriarcales, provinciales, exclusivas y excluyentes, formuladas muchas de ellas en los códigos culturales de creencias de su tiempo, tengan dificultades para hacerse entender en sociedades postindustriales, democráticas, no-patriarcales, globales, sin apoyos de creencias, ni religiosas ni laicas, sino fundamentadas en postulados y proyectos creados explícitamente por los interesados, sin ninguna garantía externa y, por tanto, sin criterios absolutos de ningún tipo.

Hemos de intentar encontrar las maneras para lograr que la gran herencia de las tradiciones pueda ser recibida por las nuevas sociedades y por las nuevas generaciones.

Toda imposición es, hoy más que nunca, inútil e imposible.

Si la espiritualidad es connatural a las personas (así lo atestiguaría la antropología, la etnología, la historia y las afirmaciones de todas las grandes tradiciones religiosas) han de darse obstáculos muy fuertes, muy insalvables para que la gran mayoría de los individuos prefieran la inanición antes que recibir lo que se les ofrece.

Es indudable que las tradiciones son como grandes depósitos de riquezas. Tiene que haber obstáculos muy poderosos para que los necesitados no quieran tomar esas riquezas.

Sería, pues, cuestión de reconocer esos obstáculos. No los podremos reconocer con lucidez e imparcialidad si no partimos de la aceptación completa y el amor, tanto a las nuevas sociedades como a las organizaciones religiosas.

La aceptación que hemos de cultivar, no puede estar reñida con la claridad y el rigor. Hemos de ser capaces de llamar a las cosas por sus nombres, sin paliativos, con libertad y sin temor.

En estos “encuentros” se dan las condiciones óptimas para que nuestros diálogos sean francos, libres, sin recelos, desprotegidos y a fondo.

Si llegamos a conocer los obstáculos, podremos obviarlos, si no los conocemos, escribiremos, hablaremos y trabajaremos para seres humanos y sociedades que ya no existen más que marginalmente, y cada vez más marginalmente.

Desde el saber y la experiencia de cada estudioso intentaremos averiguar cuáles parecen ser los obstáculos que están bloqueando a nuestros conciudadanos para acercarse a la gran sabiduría de las tradiciones espirituales de la humanidad.

Tiene que tratarse de obstáculos de gran calado porque quizás nunca antes, en la historia de nuestra especie, habíamos necesitado tanto de la gran sabiduría de la que hablan los Maestros en sociedades científica y tecnológicamente tan poderosas, ni tan inermes en criterios sólidos de calidad.

Barcelona, Centre d'Estudi de les Tradicions Religioses (CETR)

Perspectivas espirituales sufíes

LA INESPERADA PERDURABILIDAD DE LO RELIGIOSO EN LAS SOCIEDADES DE HOY

Jalil Bárcena

“Dios es demasiado sublime y amplio como para quedar confinado en una sola religión”

Ibn ‘Arabí (1195-1240)

“El amigo íntimo de Dios está más allá de la religión”

Hazrat Maulaná Rumí (1207-1273)

La pregunta constituye el fundamento de toda indagación filosófica y espiritual. En cierto modo, el ser humano *es* porque posee la capacidad de interrogar e interrogarse, o lo que es lo mismo, de cuestionar, es decir, de formular cuestiones acerca de sí mismo y de cuanto le rodea. Cuando rehuimos preguntar no estamos sino abdicando de nuestra condición de seres inquietos y, por ende, inteligentes. Ahora bien, preguntar no es una tarea fácil. El sufismo, corazón cálido y viviente del islam, su dimensión interior e iniciática, ha desarrollado, a lo largo de su fecunda historia, un método educativo basado, justamente, en el arte de la pregunta. La finalidad de dicho arte no ha sido otra que la de despertar en el buscador la capacidad de discernir, de discriminar, de captar la riqueza de matices de la realidad, de traer a la superficie lo incógnito, de otorgar sentido a lo aparentemente absurdo, de relativizar, que no es sino relacionar las cosas entre sí... El cimiento de dicho arte sufí de la interrogación lo hallamos en el *hadiz* muhammadiano que dice: *“Media respuesta ya está en la propia pregunta”*.

Por lo que atañe al tema que nos ocupa (¡y preocupa!) aquí, el de los obstáculos que la espiritualidad halla en la Europa del siglo XXI, si hacemos caso del citado *hadiz*, podría decirse que buena parte del problema estaría ya medio resuelta de antemano en la medida en que supiésemos formular con justeza nuestras cuestiones. Al fin y al cabo, preguntar correctamente, subrayando los matices y no borrándolos de un plumazo, implica situarse en la raíz de las cosas, comprenderlas en su esencia, captar sus múltiples significaciones, más allá de la arrogancia maximalista expresada en sentencias lapidarias y muchas veces estereotipadas. Así pues, la primera tarea consiste en realizar las preguntas con tino y en un lenguaje que exprese la riqueza de un presente que no admite ni simplificaciones ni asertos generalistas. Y digo preguntas en plural, puesto que no existe una única cuestión que agote un asunto de tanto calado como el de la perdurabilidad de lo religioso en unas sociedades tan proteicas y paradójicas como las europeas de hoy en día. La realidad en modo alguno es unívoca. Al contrario, la realidad, toda realidad, es compleja y engendra siempre complejidad.

El fenómeno religioso constituye un espejo inmejorable en el que observar dicha complejidad. Así, es cierto que nuestras sociedades postindustriales son cada vez menos religiosas, pero también lo es el interés creciente que en ellas despierta lo espiritual, un interés que se vislumbra de forma palmaria, por ejemplo, en la proliferación de seminarios especializados, publicaciones de toda índole y grandes acontecimientos, como el reciente Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Barcelona con un notable éxito mediático. Igualmente, es un hecho constatable que las iglesias cada vez están más vacías, pero también que algunos líderes espirituales foráneos divulgan su conocimiento en pabellones deportivos atestados de un público europeo ávido de una espiritualidad que se percibe diferente a la local, a

la de siempre. Por lo tanto, se impone matizar que, en efecto, no existe una idea unívoca de lo que es la religión. Hay una religiosidad ligada al pasado que parece irremisiblemente, mientras que otra, de perfil muy distinto y alcance diferente, está emergiendo con fuerza.

Pero, el imperativo de la matización nos ha de llevar más lejos aún, hasta la consideración de la enorme complejidad interna de las propias tradiciones religiosas, a menudo disimulada por los medios de comunicación y por los supuestos expertos. Desde luego, no se trata ya de aceptar el hecho, por otro lado incuestionable, de la pluralidad de religiones, sino de la rica pluralidad existente en el seno de todas y cada una de ellas. De tal manera que, cuando se utiliza el término islam, pongamos por caso, de forma genérica, sin adjetivarlo ni contextualizarlo, se dice muy poco, prácticamente nada, como constató en su día el añorado Edward W. Saïd¹ -¡palestino y cristiano!-, reciente premio Príncipe de Asturias, al explicar los mecanismos de la construcción del *otro* que han articulado, desde la Edad Media hasta nuestros días, el proyecto orientalista. Digámoslo sin ambages, tras Saïd ya no es intelectualmente posible expresarse como antes. Términos tan vagos y abstractos como Oriente o Islam más que revelar nos encubren y desvanecen la realidad. El islam, como el resto de tradiciones religiosas y espirituales, presenta una rica y complejísima diversidad interior, que no puede ser soslayada so pena de amputar nuestra comprensión de la realidad. Son los autores que desprecian el matiz, tipo Bernard Lewis, padre de la tan simplista como peligrosa teoría del choque de civilizaciones, después vulgarizada por Samuel P. Huntington, quienes se empecinan en enturbiar lo evidente: la enorme diversidad que el hecho islámico presenta tanto en términos espirituales, como históricos y culturales. Más allá de la imagen monolítica, amenazadora, uniformizada, que a menudo nos presentan los medios de comunicación, más allá de dicho islam *mediático* y *mediatizado*, se alza otro islam mucho más heterogéneo y plural, múltiple y fecundo. A fin de cuentas, el islam no posee una sola cara; antes bien, son muchos y muy diversos entre sí los rostros a través de los cuales se nos muestra en la Europa de hoy. En suma, necesitamos discursos más ricos en matices y discriminaciones, y, desde luego, un lenguaje explicativo menos ideologizado, a la hora de analizar la extrema complejidad de la contemporaneidad.

Qué duda cabe que todas las tradiciones religiosas y espirituales, sin excepción alguna, se enfrentan hoy ante un mismo y único reto, el que les lanzan unas sociedades modernas y en cambio permanente, basadas en el paradigma tecnocientífico, en las que lo religioso, a diferencia del pasado, se ha desplazado, por así decirlo, del centro a la periferia. Las religiones ocupan un lugar periférico ya que las sociedades actuales no precisan de ellas para funcionar.

Sin embargo, también habrá que decir que, en paralelo a dicho reto común, cada una de las tradiciones religiosas se topa con unos obstáculos particulares derivados de sus propias especificidades y de las diferentes dinámicas históricas que han generado. ¿Cómo se le va a pedir al islam, por ejemplo, que separe iglesia y estado si, precisamente, se trata de una religión sin institución eclesiástica? Al islam no le duele ninguna iglesia, como le ocurre al catolicismo, por ejemplo. Por el contrario, algunos de los problemas del islam derivan de su misma condición de acracia espiritual.

En otras palabras, las distintas religiones poseen una relación asimétrica con la modernidad, circunstancia ésta que deberá ser tenida en cuenta en todo momento. Hemos de ser conscientes de que no se cambia no porque no se desee sino porque a veces no se puede o, simplemente, porque se necesite más tiempo para hacerlo. Cada religión posee un *tempo* específico. Los cambios no obedecen a actitudes voluntaristas sino a fenómenos mucho más complejos. Sea como fuere, es preciso tomar en cuenta y respetar dichas asimetrías sin tratar de compararlas. Al fin y al cabo, el mínimo rigor intelectual exige comparar sólo aquello que es científicamente comparable.

¹ Véanse *Covering Islam. How the media and the experts determine how we see the rest of the world*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1981 y su ya célebre *Orientalismo*, Madrid: Libertarias, 1990.

Tal vez la gran novedad que observamos hoy es que, en un mundo cada vez más global y digitalizado, ya nadie puede pensar sólo. El aislamiento puede conducir fácilmente a las peores muestras de intransigencia que la religión es capaz de ofrecernos. Un signo -¡y una esperanza!- de los tiempos que corren es, justamente, el diálogo interreligioso. En cierto modo, las circunstancias del mundo contemporáneo pueden favorecer el diálogo y el conocimiento mutuo entre las religiones. En una palabra, las distintas tradiciones religiosas y espirituales están abocadas, ya ahora, a pensar en compañía, ya sea sobre aspectos de índole estrictamente religiosa, ya sobre los problemas que poseen una dimensión planetaria y universal, en el sentido de que nos incumben a todos en tanto que seres humanos, más allá incluso de nuestras creencias, las tengamos o no. En suma, toda la humanidad comparte un mismo destino. Es el caso, por ejemplo, del problema ecológico que amenaza con destruir la vida en el planeta de forma irreversible, el de la paz mundial, o el del hambre que azota a buena parte de la humanidad. En este nivel universal, todos somos responsables ante todos por todo.

La inesperada perdurabilidad de lo religioso

Lejos de lo que pudiera pensarse, lo religioso, con toda la ambivalencia que esta noción encierra, aún perdura en las sociedades que Daniel Bell ha denominado postindustriales¹; y no sólo como una rémora no deseable del pasado. Al compás del declive de las ideologías, en las últimas décadas hemos asistido al inesperado retoñar de la religión, un ámbito humano que por creerse propio de las sociedades preindustriales parecía haberse perdido para siempre en el túnel del tiempo. Sin embargo, las cosas no son tan simples. Toda valoración unívoca del hecho religioso y espiritual es, por definición, errónea, ya sea para condenarla sin más paliativos o bien para ensalzarla de forma totalmente acrítica.

Como bien ha señalado Eugenio Triás, dejar de lado la cuestión religiosa constituyó una tremenda irresponsabilidad por parte del pensamiento ilustrado, especialmente el francés, en los albores de la industrialización². Una y otra vez, la historia documenta que todo exceso cometido acaba siempre sufriendo un correctivo muy doloroso; y en el terreno que ahora nos ocupa, el de la religión, los ejemplos abundan, desde la eclosión virulenta del radicalismo religioso en todas sus formas a la proliferación de sectas destructivas o el surgimiento de nuevos cultos aberrantes ligados a esa nebulosa denominada *new age*. Pareciera como si lo religioso hubiese permanecido oculto, eclipsado tal vez, para irrumpir con inusitado vigor en la escena de un siglo XX marcado por lo que Gilles Kepel ha llamado la revancha de Dios³. La religión jamás acaba de irse del todo. Nadie puede con la indomable tozudez de la religión, que siempre vuelve. El nuevo reto que lo religioso nos presenta hoy posee un alcance ni tan siquiera vislumbrado por una primera modernidad ebria de cientificismo y de miras muy estrechas.

“Pero hemos de ser conscientes”, reconoce el profesor Díez de Velasco, “de que la perdurabilidad de la religión y las religiones resulta un proceso en cierto modo inesperado”⁴. Efectivamente, la modernidad vaticinó el final de la religión, pero erró en sus predicciones. En el fondo, el imperio de la razón europea no ha podido salvar el escollo planteado por lo sagrado. Por lo tanto, si Dios no ha muerto, ¿a quién mató Friedrich Nietzsche allá por 1880? En términos sufíes, diríamos que Dios, para ser Dios, no puede ser nada, ya que en el momento que es algo deja de ser Dios. Por lo tanto, muy posiblemente, la víctima nietzscheana no fue Dios, ¡que al ser

¹ Daniel BELL, *El advenimiento de la sociedad post-industrial*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

² Eugenio TRIÁS, *Pensar la religión*, Barcelona: Destino, 1997.

³ Gilles KEPEL, *La revancha de Dios*, Barcelona: Anaya & Mario Muchnik, 1991.

⁴ Francisco DÍEZ DE VELASCO, *Introducción a la historia de las religiones*, Madrid: Trotta, 1995, p. 521.

nada no puede morir!, sino más bien la imagen empequeñecida, y siempre interesada, de Dios que el hombre ha fabricado a lo largo de los siglos. Nietzsche, al igual que Karl Marx, uno de los

grandes conocedores del hecho religioso de entre los pensadores europeos, y otros, desenmascararon todo aquello que de construcción histórica y cultural poseen las religiones, los juegos de poder, los intereses mezquinos. Sin embargo, eso no solucionó el problema más hondo de lo sagrado, de lo religioso, de lo espiritual. El hombre desnudo, despojado de las religiones entendidas como vastas construcciones culturales, siente en sí mismo el latido irreprimible de lo trascendente. Y es que, como supo ver Mircea Eliade, más allá de las formas religiosas históricas, lo sagrado participa de la consciencia humana, dado que el hombre es, fundamentalmente, un homo religiosus¹. Borges diría que Dios es, probablemente, algo hacia lo cual tiende todo el universo. El hombre tiende hacia Dios, como el derviche giróvago que se afana, en su continuo danzar, por hacer posible un imposible: la experiencia de un Dios que es, por definición, "inaferrable", radicalmente libre.

Es difícil comprender la singularidad del ser humano, su insondable misterio, sin dirigir nuestra mirada a lo religioso, a la dimensión espiritual. A pesar de que el atribulado y olvidadizo hombre de nuestros días haya postergado la religión, eso no quiere decir que lo espiritual haya desaparecido, algo, por otro lado, imposible. A pesar de todo, lo espiritual continúa latiendo en el fondo de las entrañas del hombre contemporáneo, aunque sea de un modo casi inaudible. No es que lo sagrado haya perecido, se nos dirá desde la gnosis shíí, sino que hoy permanece latente, en estado de ocultación, en una suerte de invierno espiritual que precede a la eclosión de una nueva primavera. En Europa, un lugar donde pueden intuirse las huellas de lo religioso es en el arte. El ya antes mencionado Mircea Eliade hablaba justamente de la permanencia de lo sagrado en el arte contemporáneo². En una línea de pensamiento similar, Rafael Argullol sostiene que, en efecto, el arte hoy constituye una "apuesta secular sustitutoria de lo religioso y de lo mítico"³.

La inesperada perdurabilidad de lo religioso en nuestras sociedades europeas se ha producido a pesar de los obstáculos que dimanan, en primer lugar, de la propia lógica racionalista y desacralizadora de la modernidad, pero, también de las mismas tradiciones religiosas que con sus actitudes y desvaríos han contribuido a la huída de tantos hombres y mujeres, buscadores sinceros, hartos de unas religiones cuyo hacer en el mundo es, la mayoría de las veces, escandaloso, como diría nuestro admirado Raimon Panikkar⁴. La religión ha sido traicionada por sus propios pastores, pero éstos parecen no querer enterarse. Y es que uno de los peores males de las tradiciones religiosas es, justamente, su generalizada incapacidad para la autocrítica. A menudo, desde las propias tradiciones religiosas se alza el dedo culpabilizador contra la maldad intrínseca de la sociedad, los tiempos que corren o el mismo ser humano, sin reparar en la propia responsabilidad. El espiritual consciente de hoy no ha de temer introducir el escalpelo allá donde sea, por muy doloroso que resulte, aunque esto incomode a los administradores de lo religioso, a menudo atacados de egotismo. Toda respuesta a los retos que se le plantean hoy a la espiritualidad pasan indefectiblemente por una autocrítica penetrante y desculpabilizadora. La función de un buen espiritual y de un buen investigador no es jamás condenar. En resumidas cuentas, y dicho sin embudos, la religión constituye un freno a la vivencia de la espiritualidad, pero... ¿qué tipo de religión?

¹ Mircea ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona: Paidós, 1998.

² Mircea ELIADE, *El vuelo mágico*, Madrid: Siruela, 1995, pp. 139-146.

³ Rafael ARGULLOL-Vidya NIVAS MISHRA, *Del Ganges al Mediterráneo. Un diálogo entre las culturas de India y Europa*, Madrid: Siruela, 2004, p. 51.

⁴ Raimon PANIKKAR, "L'escàndol de les religions", en Francesc TORRADEFLOT (ed.), *Diàleg entre religions. Textos fonamentals*, Madrid: Trotta, 2002, pp. 167-175.

Espiritualidad versus religión

Echando mano del simbolismo acuático, que como sabemos desempeña un papel considerable en la vida religiosa de la humanidad, podríamos afirmar que las religiones históricas son algo así como las canalizaciones -¡tuberías, grifos, llaves de paso...!- que permiten conducir el agua desde las montañas hasta los hogares. Nadie duda de la importancia de dichas canalizaciones. Sin ellas, cierto es, nuestras vidas serían mucho más complicadas. Con todo, las canalizaciones no son el agua, del mismo modo que las religiones no son la espiritualidad, ni mucho menos aún Dios. Como bien ha sabido ver Leonardo Boff: *“Las religiones constituyen una de las más excelentes creaciones del ser humano. Todas ellas tienen que ver con lo divino, con lo sagrado, con lo espiritual... Pero ellas no son lo espiritual”*¹. En efecto, la espiritualidad es otra cosa bien diferente. Las religiones no detentan exclusiva alguna sobre el espíritu, ninguna posee el monopolio de Dios. Sin embargo, en no pocas ocasiones, las religiones han sucumbido a la tentación de confundir los intereses propios, poco elevados en muchos casos, con los designios divinos. Y ciertos episodios de hoy mismo nos dan la razón.

Se ha de decir sin tapujos: hay vida espiritual más allá de las religiones. Por consiguiente, éstas no pueden empecinarse en querer patrimonializar algo que es, lo hemos aludido ya antes, radicalmente libre. Espirituales sufíes como el persa Maulaná Rumí o el murciano Ibn ‘Arabí, que aunque pertenecientes a un lejano siglo XIII se dejan leer hoy sin ningún complejo, han dejado constancia, en hermosas páginas henchidas de fulgor espiritual, del carácter gratuito de la relación del ser humano con lo divino. Cantaba Rumí en su cristalina lengua persa: *“El amigo íntimo de Dios está más allá de la religión”*.

Las religiones no agotan lo espiritual. Cuando son tradiciones íntegras y vivas posibilitan que el ser humano vuele más allá de su propia condición humana y descubra lo que de divino hay en él. A la postre, la primera tarea de toda religión debería ser la facilitación de la experiencia espiritual. En el contexto sufí, por ejemplo, la primera preocupación del *shayj*, el *pîr*, el *ustâd*², en una palabra, el maestro espiritual, es, antes que nada, la pedagogía, esto es, el método que posibilite la experiencia interior, la manera de facilitar la realización espiritual. ¿Por qué complicar lo que debe ser sencillo? ¿Por qué la facilitación de las cosas ha de desembocar forzosamente en su vulgarización?

De todas maneras, el problema surge cuando esas magníficas canalizaciones que son las distintas religiones impiden, ya sea por obsolescencia o por avería, que el agua llegue hasta nosotros con su aporte vivificador. Probablemente estemos asistiendo, sin darnos cuenta, a un instante crucial del género humano. Un instante que merece el calificativo de cambio de época. Las estructuras sociales hacen agua y las referencias exteriores se hunden. Pronto no sabremos de qué hablamos al referirnos a la familia, por ejemplo. Pero, también lo religioso está mutando. Tomemos el caso del islam como modelo.

Tradicionalmente, el islam, como el resto de religiones, se ha ocupado, básicamente, de tres elementos: el dogma, la moral y el culto, que juntos constituyen lo que podríamos llamar ley exterior. La religión nos dice qué creer y cómo actuar para obtener la salvación. Dos son, así pues, los pilares sobre los que descansa la religión: fe y salvación, que conducirán al creyente, al final de los tiempos, a un más allá gratificador. Como contrapunto, el sufismo, la dimensión interior e iniciática del islam, se desarrolla en el ámbito del conocimiento, la doctrina y la realización, esto es, en la búsqueda de la unión con el Absoluto. Mientras que exoterismo islámico pretende salvar

¹ Leonardo BOFF, *Espiritualidad. Un camino de transformación*, Santander: Sal Terrae, 2002, p. 31.

² Tanto la palabra árabe *shayj* como la persa *pîr* quieren decir literalmente “viejo”, “persona de edad”. En el contexto sufí hacen referencia al maestro espiritual. Al fin y al cabo, la maestría espiritual está siempre ligada a la madurez, al paso del tiempo. La vida enseña nos dirá Hazrat ‘Alí. De ahí que no exista en el contexto islámico la figura del niño prodigio. Respecto a la palabra de origen persa *ustâd*, que significa también significa “maestro”, ha pasado al árabe con el mismo significado y de éste al “usted” español, fórmula de respeto y consideración cada vez menos utilizada.

al hombre, la espiritualidad sufí aspira a transformarlo, o si se quiere, a salvarlo transformándolo. De sobras es conocida la fascinación sufí por el lenguaje, por la gramatología. Así, haciendo un juego de palabras, podríamos concluir que el sufismo es un saber (*ilm*) y... un sabor (*dhauq*), una experiencia gustativa, un saboreo, de la divinidad. Afirma el *shayj* Ahmad al-'Alawí: *La fe es necesaria para los religiosos, pero deja de serlo para los que van más lejos y llegan a autorrealizarse en Dios. Entonces, uno no cree más, porque ve. Ya no existe ninguna necesidad de creer cuando uno ve la Verdad*"¹.

Toda religión formal y exterior acostumbra a desembocar en el exclusivismo y la soberbia. Así, el musulmán es musulmán para ser musulmán; el sufí lo es para ser persona, una persona íntegra e integral. La religión ofrece un orden y unas verdades en forma de creencias a las cuales no cabe sino adherirse sin más. El sufismo, por el contrario, insta al buscador a que se pierda para así poder encontrarse. Y todo ello le permite al sufí dialogar con la propia tradición islámica con la creatividad suficiente como para no caer en las garras de la endogamia religiosa y su pariente el inmovilismo fundamentalista.

La religión es siempre indirecta puesto que ora a un Dios exterior, colocado fuera; y su ciencia es la teología. Cuando el teólogo acude con su aparatoso arsenal de recursos dialécticos ahoga toda espiritualidad viva. Los teólogos recuerdan a los filósofos. Hegel decía de estos últimos que se habían pasado la vida dando vueltas alrededor del templo. En efecto, el teólogo, a diferencia del sufí, ronda alrededor del templo pero jamás ha penetrado en él. Por su parte, el sufismo es siempre interior y tiene por finalidad la iluminación del alma, una experiencia que sin ser irracional va más allá de la razón. En el sufismo, por consiguiente, se privilegia la experiencia interior, por encima de la fría racionalidad del dogma teológico. La ciencia del sufismo es la gnosis; su expresión el arte; su llave la iniciación.

Digamos de paso que, muy posiblemente, una de las causas de la deserción de las iglesias católicas hoy en día se deba, precisamente, a la carencia de una metodología de trabajo interior. Como me comentaba, no sin humor, un sacerdote maronita hace un puñado de años en Beirut: *"Las iglesias en Europa se vacían porque en ellas ya no pasa nada. ¡Nadie levita ya cuando toma el cuerpo de Cristo!"*.

Pero no nos equivoquemos, el sufismo no es un subproducto espiritual más *made in California*; no es ninguna fantasía o utopía romántica fuera de la realidad. Los sabios sufíes siempre han sido capaces de elaborar diagnósticos de la realidad muy fiables. Desde sus albores siempre han tomado en cuenta tres factores fundamentales: *makân*, *zamân* e *ijuân*, o lo que es lo mismo, lugar, tiempo y personas. Una espiritualidad que no tenga en cuenta el contexto en el que se halla, una espiritualidad fuera de los tiempos presentes, una espiritualidad que no tome en cuenta a las personas, una espiritualidad así está abocada a la esclerotización y, por consiguiente, al fracaso. El sufí es, según la definición clásica, *ibn-ul-waqt*, un hijo del instante, un hijo de su tiempo, alguien que siente como propio el pulso del momento en el que vive. A pesar de todo, también hoy es posible la experiencia espiritual. El mundo se convierte para el sufí en un laboratorio alquímico en el que cada signo exterior puede ser transmutado en una referencia interior. Yunaid, célebre sabio sufí del Bagdad del siglo X, acostumbraba a decir: *"El agua toma siempre el color de su recipiente"*. El agua del sufismo forzosamente ha de teñirse de europeo ahora y aquí, lo cual no es un demérito. Europa es una suerte y una oportunidad para el islam, en general, y para el sufismo, en particular.

... cuanto más negra es la noche, más brillan las estrellas

Que la propia modernidad constituye en sí misma un obstáculo para la espiritualidad es algo que ya ha sido ampliamente analizado. Al fin y al cabo, el modelo moderno se construye,

¹ Martin LINGS, *Un santo sufí del siglo XX. El Shayj Ahmad al-'Alawí*, Palma de Mallorca: J.J. de Olañeta editor, 2001.

básicamente, contra Dios, no con Él. Un modelo en el que la lógica de la producción industrial y de la rentabilidad a toda costa no contempla ya la sacralización del tiempo y del espacio. Mientras que para el hombre tradicional el tiempo es siempre cualitativo y tiene que ver con los ciclos de la naturaleza, para el hombre moderno el tiempo es siempre oro, de ahí la constante aceleración. El mundo para el hombre tradicional no es un caos sino un cosmos. Si para el hombre tradicional *"toda la tierra es una mezquita"*, como reza el *hadiz* muhammadiano, esto es, templo, *locus* teofánico; para el moderno, la naturaleza, despojada de toda sacralidad, es un lugar que conquistar, dominar y usar en base a la filosofía del *cada vez más*, cuya ciega aplicación es de una gravedad de consecuencias incalculables, como puede observarse en el consumismo frenético de las sociedades contemporáneas -¡consumismo espiritual incluso!- y el elogio de la gratificación instantánea sin esfuerzo.

Existe, así pues, una incompatibilidad entre las cosmovisiones de la modernidad, sustentada en la ciencia experimental, y la religión. Con todo, hemos de añadir que, si bien acabamos de perfilar el rostro más aguerrido de la primera modernidad, no cabe duda que ésta ha precisado de una renovación y, en cierta medida, una suavización de sus posiciones. La modernidad renovada de hoy, llámese postmodernidad o como fuere, es mucho más humilde que la de antes. Hoy, por fortuna, podemos volver a pensar la religión sin las ataduras de una razón moderna parapetada tras la ciencia y violentamente refractaria al hecho religioso. Afirma Harold Bloom a propósito: *"En el límite más extremo de la física contemporánea, una frontera en constante evolución, abundan las especulaciones que el cientificismo decimonónico habría rechazado como místicas"*¹.

Y podemos hacerlo por dos razones fundamentales: primeramente, porque la razón ha mostrado sus límites y, en segundo lugar, porque la propia religión se ha liberado de la teología que la encorsetaba y de la inerte autoridad de los sacerdotes. Por fin, lo espiritual se ha liberado de la religión, con lo que se abre ante nosotros la posibilidad de vivir una espiritualidad no impositiva, más libre y personal, en suma más acorde con los tiempos de nomadismo espiritual en los que nos hallamos.

La propia ciencia ha debido de matizar su carácter omniabarcante, y en algunos casos corregirse. Si para Freud lo religioso lindaba con lo patológico, C. G. Jung vio en las religiones caminos de sabiduría y liberación interior. Las personas ya no buscamos en las religiones un recetario de respuestas moralizantes a los problemas más acuciantes de la cotidianidad. La espiritualidad del siglo XXI es mucho más esencial y, por lo tanto, profunda. Hay, pues, motivos para el optimismo. Como reza el viejo adagio sufí: *"Cuánto más negra es la noche, más brillan las estrellas"*.

¹ Harold BLOOM, *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Barcelona: Anagrama, 1997, p. 14.

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA

Como introducción a su presentación, y refiriéndose a un comentario de uno de los asistentes sobre la luna llena de estos días, Bárcena subraya que, en los días 13, 14 y 15 de cada mes, que son los que se corresponden a la luna llena (en el calendario musulmán que es lunar), el sufí presta una especial atención a la afirmación central del Islam : *la ilaha il·la Al·lah* (no hay más realidad que Él, no hay más vida que la vida, no hay más Dios que el Absoluto...). Se felicita de que el encuentro coincida con esos días tan especiales para un sufí.

En su texto tiene en cuenta tres aspectos para referirse a los obstáculos para la espiritualidad hoy: el aquí y el ahora de las sociedades; el islam en general y el sufismo, en particular.

A ojos sufíes, según Jalil Bárcena, podría hablarse de "tiempo de ocultación" para referirse a un momento, como el actual, en el que abunda la desarmonía y el conflicto; ocultación como desacralización, sería el rasgo característico del presente. Hay un conflicto de la espiritualidad con la modernidad que no es específico del islam.

Si se puede hablar de choque de civilizaciones ese choque no es entre cristianismo e islam sino entre una concepción que entroniza al ser humano como ser supremo, y que pone a la razón en el centro de cualquier construcción y de cualquier proyecto que pueda llevarse a cabo y una concepción que cree en un orden intrínseco que hay que saber buscar y comprender, para poderlo respetar y desarrollar. Un orden que rige una vida armónica; ese sería el significado de *sharia*.

El islam y cualquier tradición religiosa, deberían ser espiritualidades "resistentes" a la modernidad, amorosa y responsablemente resistentes. Es decir, deberían esforzarse por conservar el fundamento de vida y armonía del que habla la *sharia*, mientras intentan adaptarse a las exigencias del presente.

Ese equilibrio de resistencia y adaptación no puede hacerse sin una gran dosis de creatividad. La relación del creyente con los textos sagrados ha de ser, necesariamente, creativa, distinguiendo claramente entre el texto, su interpretación y la interpretación de la interpretación que toma forma en los niveles de la aplicación.

Si una tradición religiosa se desarrolla en función de resaltar la diferencia y la propia identidad, acentuará todo aquello que separa. Si, por el contrario, se entiende y se vive la tradición –sea la que sea- como aquello que nos ayuda a ser personas, se convierte en fuente de liberación y concordia.

A la hora de afrontar los conflictos que se originan en el esfuerzo de adaptación a las actuales situaciones socioculturales habrá que aprender a distinguir niveles y buscar vías que manen desde el interior mismo de las tradiciones.

Se afirma, desde una perspectiva externa al islam, que la adaptación musulmana sería más sencilla si el islam separara "Iglesia" de "Estado", y se olvida, con ello, que en el islam no hay "Iglesia". ¿Qué sentido tiene, entonces, hablar de separación?

Lo que importa es llevar a término, en total vinculación con el mundo moderno, la afirmación fundamental del islam de que todo es sagrado, de que no hay realidad que no pertenezca al ámbito del Absoluto, de la Vida. Lo específico de la espiritualidad musulmana es santificar y sacralizar la vida entera, hacer que la Trascendencia impregne toda la vida humana.

La espiritualidad musulmana no es una norma de conducta, ni una serie de prácticas, ni unas técnicas. La espiritualidad se relaciona con el conocimiento, la realización interior, la visión-degustación de profundidad. La espiritualidad se encarna en su tiempo y en una tradición religiosa: "no puede plantarse un árbol en el aire", dice la tradición musulmana. Espiritualidad no son unas normas que cumplir que nos sitúan en un "grupo de salvación" (llámese *umma* o Iglesia). Uno no se salva por estar "dentro de". La vida espiritual es el camino de transformación que hace tambalear nuestras identidades y fijaciones, es un camino que nos exige perdernos a nosotros mismos.

El islam no son formas y prácticas, pero necesita de formas y de prácticas. Y si trasciende esas formas y esas prácticas no es porque las deje de lado sino porque las lleva hasta sus máximas consecuencias, procurando su desarrollo a todos los niveles.

Bárcena concluye la presentación de su ponencia afirmando que la nueva incardinación islámica en Europa ofrece e impone al islam la oportunidad y el reto de repensar a fondo la propia tradición.

DIÁLOGO

M. Corbí inicia el debate mostrando incomodidad con la noción "tiempo de ocultación". Hablar de tiempos de ocultación o manifestación es suponer que la historia procede por ciclos. Considera que ese tipo de interpretación es agraria. Además no resulta apta para enfrentarse a la situación en la que nos encontramos. Fomenta la resignación, ahorra el análisis de los problemas y no resulta operativo. Cree que es mejor decir que con nuestras formas de vivir tapamos el acceso al Absoluto, que decir que el Absoluto se oculta.

Tampoco podemos cargar todas las culpas del oscurecimiento de la espiritualidad a la sociedad. La sociedad científico-técnica tiene dificultades con las religiones, no con la espiritualidad.

¿Por qué se acepta como legítimo el lenguaje de la poesía y no el de la religión? Si las afirmaciones religiosas no pretendieran describir entidades y hechos sino sólo expresar una determinada dimensión de lo real, ¿habría conflicto?

¿Se puede hablar de un orden interno de los hechos culturales, que habría de averiguar y seguir? ¿Y si los hechos de las culturas no tuvieran más orden interno que el que nosotros mismos creamos?

Se afirma que la Verdad no puede adaptarse. Si la Verdad religiosa fuera una formulación, sería una tarea difícil sino imposible. Pero ¿y si la Verdad religiosa no fuera ninguna formulación sino sólo una presencia?

J.M^a Duch apunta al paralelismo entre la idea de "tiempo de ocultación" de Bárcena y el *Kaliyuga* del hinduismo, del que hablará en su ponencia. Hay un cierto acuerdo por parte de Bárcena, aunque insiste en que los *yugas* o ciclos hindúes no se corresponden con los ciclos en la tradición musulmana; las diversas tradiciones no deben pasar por los mismos ciclos.

Se abre el debate sobre "construcción humana" *versus* "revelación", debate que tras varias intervenciones queda pospuesto para ser abordado de forma específica en otro momento, pero a lo largo de la conversación se marcan las distintas posturas: el significado de "releer la tradición", de "interpretación de los textos", de "obstáculos a la espiritualidad", etc. no es el mismo si se parte del supuesto de que cualquier realidad cultural es construcción humana (también la religión), o si

se parte del supuesto de que en un nivel u otro hay algo "dado" que hay que recibir, descubrir, o redescubrir, o restablecer, o reinterpretar...

V. Merlo propone una vía media para establecer un punto de encuentro en el diálogo: en lugar de cuestionarnos si existe o no un orden, deberíamos preguntarnos cuáles son aquellos mínimos básicos irrenunciables para la espiritualidad y cuáles son las aportaciones que aceptamos (y/o celebramos) de la modernidad.

Se acuerda que, en estos términos o en otros, el debate resulta lo suficientemente importante como para recibir trato específico en otro momento. Se intenta reconducir la conversación hacia los retos específicos del islam en el mundo contemporáneo.

F. Torradeflot recoge el tema de la interpretación. No se ha de convertir nada en ídolo, ni tan siquiera los textos. Lo que caracteriza a la tradición musulmana es precisamente esa lucha contra cualquier tipo de idolatría.

Bárcena analiza en su intervención las dificultades de cualquier relectura. El tema de los "mínimos" planteado por Merlo es urgente hoy en el seno del Islam, para distinguir el núcleo de lo accesorio, el núcleo de las tradiciones fijadas con los tiempos; para distinguir claramente conceptos muchas veces mezclados: como la *sharia*, y la jurisprudencia, *fiqh*.

Remarca que estamos en un momento apasionante, a la vez que tremendamente difícil, un momento que abre grandes posibilidades. Sin embargo debe dejarse a la propia tradición del islam que lo aborde, lo viva y lo lleve a cabo desde dentro, sin injerencias.

Cualquier aplicación siempre es una interpretación, que debe tener en cuenta la realidad.

Como conclusión menciona que incluso lo más fundamental de la tradición musulmana, los cinco pilares, tienen sus excepciones, su casuística, a la hora de ponerlos en práctica. Todos los pilares tienen excepciones, menos uno, el primero, la afirmación fundamental: *La ilaha il-la Allah, no hay más dios que Dios*, el reconocimiento de que la Vida nos ha sido dada, que no hay realidad fuera o aparte de esa Vida, ese Absoluto.

Enlazando con una frase recogida en el texto de Bárcena, "el mundo es una gran mezquita", Bakhti Das pone el punto final con un dicho hindú: "¿Cuál es el mejor momento para entrar en un *ashram*? Cuando veas que el mundo entero es un gran *ashram*."

EL LENGUAJE, REVELADOR DE RELIGION O DE ESPIRITUALIDAD

J. Amando Robles

Como bien planteaba Corbí en la presentación del tema del encuentro —y él lo hace tomando como referente Europa pero su planteamiento lo podemos extender a las sociedades de América Latina donde, con diferencias, obviamente, están haciendo su aparición sin embargo las mismas dificultades— si la espiritualidad es connatural a nuestra especie, es en la religión tal como persiste en presentarse donde hay que buscar el rechazo que actualmente experimenta y, por lo tanto, la dificultad que hombres y mujeres acusan en nuestros días para abrirse y conectar con la espiritualidad genuina que las religiones aún guardan. Como que con el rechazo a la religión va fácilmente pareja la desconfianza y recelo a toda propuesta de espiritualidad que se vincula con ella.

Es en la religión, no en la (falta de) moralidad propia de nuestras culturas y sociedades actuales donde se encuentran los mayores obstáculos. Más precisamente, es en la religión tal como se encarnó en una cultura que ya no es la nuestra, cultura de las sociedades estáticas y pseudoestáticas, mientras cada día más la nuestra es una cultura propia de sociedades que viven del conocimiento y, por lo tanto, del cambio.

En el fondo de este fenómeno lo que está teniendo lugar es una transformación cultural, axiológica y representacional, como quizás nunca se dio en la historia de la humanidad, una transformación no asumida por la religión, que deja a ésta sin soporte cultural y, al dejarla sin soporte cultural, la religión queda desvalida, condenada a vivir progresivamente en aislamiento y orfandad, sometida a una pérdida continua de credibilidad y a una situación de crisis.¹

Esta crisis o disfunción se da y se experimenta en los diferentes niveles que constituyen la realidad, todos ellos estrechamente relacionados entre sí: ontológico, epistemológico, axiológico, antropológico. Porque es nuestra manera de ver la realidad la que cambia, la forma como la sentimos ónticamente y con ello nuestra ontología, nuestra posición en medio de ella, nuestra orientación y valores y por lo tanto nuestra axiología, la manera de vernos a nosotros mismos o nuestra antropología; prácticamente, todo.

En nuestra ponencia nos vamos a circunscribir a un nivel específico, el del lenguaje, nivel sin embargo donde convergen y se expresan todos los demás, y donde éstos se nos revelan en sus cambios y transformaciones. De manera más específica, es este último aspecto el que nos proponemos abordar, el lenguaje como revelador de religión y de espiritualidad según sea la naturaleza del propio lenguaje. Lo hacemos inspirados en la aserción reiterada por Corbí en el sentido de que todo lenguaje religioso genuinamente tal sólo puede ser leído poéticamente², y motivados por el impacto copernicano que en el lenguaje religioso y teológico la apropiación de esta aserción está llamada a tener. En fin, en nuestra ponencia será cuestión del lenguaje religioso y teológico como obstáculo a la verdadera espiritualidad.

¹Estamos aludiendo al planteamiento, aquí asumido y con el que nos identificamos, de Mariano Corbí en sus obras, *Proyectar la sociedad. Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos*, Herder, Barcelona 1992; *Religión sin religión*, P.P.C., Madrid 1996; *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones de Bronce, Barcelona 2001; planteamiento hecho posible por el trabajo epistemológico, metodológico y analítico de una obra anterior, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca e Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona, Salamanca 1983.

² Mariano Corbí, *Religión sin religión*, P.P.C., Madrid 1996, p. 131.

1. Un discurso que causa rechazo

No es casual que la reacción a lo religioso, para comenzar, se origine ante el propio discurso, es decir, ante la presentación que se nos hace de lo religioso. El lenguaje expresa la naturaleza de éste. Y con la naturaleza de lo religioso, lo que se está expresando simultáneamente es la naturaleza de lo que llamamos realidad, o sea de todo, la naturaleza y función de nuestro conocimiento, nuestra propia naturaleza humana o la concepción antropológica que tenemos de nosotros mismos, la naturaleza y concepción de nuestros valores, de lo que somos, tenemos y con lo que vivimos, y ello en el sentido más radical y operativo, de manera que si contradice esta radicalidad y operatividad el discurso religioso y lo que lo religioso expresa es rechazado. A este nivel, es la vida y la sobrevivencia, individual y social, la que está en juego, el buen funcionamiento de la nueva forma de vida. El rechazo de lo que se lo opone o dificulta es un mecanismo sano, normal, de reacción y defensa.

Tomemos el discurso religioso cristiano tal como lo hemos conocido y todavía se presenta. Es un discurso sígnico, conceptual, ontológico, sustancial, que cree apresar la realidad y hablarnos de ella. Es el discurso que cree tener competencia sobre la misma realidad que el resto del conocimiento y de la misma manera. Lo que varía es su origen, revelado, y su garantía, divina, pero que siente tener la misma competencia y sobre las mismas realidades. De ahí que se pronuncie sobre cuestiones bien científicas y filosóficas, como el origen y fin del universo, de la historia y del mundo, del propio hombre, sobre la evolución de la humanidad y de la historia, sobre la vida después de la muerte, para mencionar solamente temas cósmicos y de sentido que parecieran necesariamente deben ser contemplados en una propuesta de espiritualidad. En la modernidad estos temas han venido siendo competencia progresiva de las ciencias y de la filosofía. Al pronunciarse, pues, sobre ellos y al hacerlo de una manera científica y filosófica, la religión se deslegitima y su discurso respectivo es rechazado. Porque, además de no competente en esta percepción de la realidad, su pretensión explicativa es sentida como una amenaza. ¿De qué otra manera se podría percibir un conocimiento sobre las mismas realidades pero que apela a un origen revelado y a una competencia y garantía divina?

El discurso religioso de naturaleza sígnica, ontológica y sustancial, en primer lugar no merece crédito, porque no es ese el tipo de conocimiento hoy aceptable y creíble —hoy el conocimiento es prático, instrumental, realidad construida por nosotros—, pero es que además, si se lo aceptara, se lo vería como competitivo y amenazante. Porque, por naturaleza y función, todo conocimiento sígnico y sustancial lo es sobre la realidad tal como conceptual y racionalmente puede ser conocida. Y si en su radicalidad y operatividad podemos conocer la realidad conceptual y racionalmente, ¿para qué apelar a una competencia divina? ¿No atentaría esta contra la misma radicalidad y operatividad en la que se nos hace intelectualmente cognoscible y manipulable la realidad?

Pero se nos podría objetar que no estamos tomando el verdadero mensaje religioso sino implicaciones o derivaciones del mismo. Tomemos el mensaje cristiano en su expresión aparentemente más propia, más revelada, y por tanto más "religiosa", tomemos el mensaje contenido en el Credo: *Creemos en solo Dios, Padre todopoderoso, Creador del cielo y de la tierra, todo lo visible y lo invisible,*

Si se quiere ver así, aquí la actitud de rechazo en vez de aliviarse se torna más grave. Porque si lenguaje y conceptos son manejados y entendidos en forma sígnica, resultan todavía más míticos y mágicos, más contradictorios con el conocimiento que como paradigma actualmente hemos construido y necesitamos y, por lo tanto, más rechazados. Cielo y tierra, creación, Dios Padre que envía a su Hijo, encarnación, salvación, redención, muerte-resurrección

de Jesucristo, ascensión, venida del Espíritu Santo, Iglesia, bautismo, perdón de los pecados, resurrección de los muertos y vida eterna, son categorías que tomadas en sí mismas resultan mágicas, o por lo menos profundamente esotéricas, para el hombre y mujer de nuestros días. No podrán, pues, ser asumidas como verdades y acontecimientos de orden físico (e histórico), sino como verdades de sentido y, en función de esto los conceptos expresados serán, y así habrá que tomarlos, conceptos dirigidos a la conciencia humana y en relación con la existencia humana.

Esto es lo que desde hace décadas viene haciendo la renovación de la teología, y las dificultades no desaparecen, apenas si se aplazan por un tiempo, muy corto. La teología ha renovado su lenguaje, ahora utiliza un lenguaje más existencial, más antropológico y cultural, más fenomenológico y vivencial, más histórico. Pero las dificultades persisten.

Se ha aceptado que ante el Credo no estamos ante verdades del orden físico, pero es casi de una manera fisicista como todavía se las interpreta, por ejemplo la categoría de Encarnación, interpretada ésta Dios entrando en el ser y dinámica de toda la realidad y en Jesús de Nazaret y asumiendo y elevando todo a su nivel divino. Por otra parte, un núcleo fuerte de verdades del Credo se las sigue interpretando como materialmente históricas, por ejemplo la Redención, Muerte-Resurrección, Ascensión, venida del Espíritu Santo, sin distinguir entre lo que es experiencia y experienciable en el tiempo pero no es histórica, como advierte Panikkar¹, en el sentido de que se pueda verificar históricamente. Además de persistir en ubicar todas las verdades en un esquema histórico de revelación y dualista, de razón y fe, natural y sobrenatural, humano y divino. Este tipo de contenidos, por más que se los presente autónomos, connaturales y vivenciales, aparecen como todavía en su presentación lo son: heterónomos, impuestos, determinantes, ante los cuales poco espacio queda para otra actitud que no sea la de aceptación y sumisión. La naturaleza casi física e histórica reconocida a tales verdades y el trasfondo revelado y sobrenatural sobre el que se las fija es lo que producen rechazo

Pero es que, además, al dar a esas verdades un valor histórico, fácilmente se les da un valor único, y en su historicidad y por su naturaleza religiosa un valor universal, y por ello excluyente, aun cuando sea mediante formulaciones incluyentes. Es la tesis bien conocida del cristianismo inclusivo. Este estaría llamado a incluir todas las demás religiones y tendría capacidad para hacerlo, resultado poco o nada deseable, que no es fácil imaginarse históricamente cómo podría tener lugar, que de darse sería un producto histórico sin base para considerarlo providencial, y en todo caso, privilegio que no se les reconoce a las demás religiones

El mensaje cristiano, pues, más aparentemente "religioso" o dogmático no deja de presentar dificultades y experimentar rechazo. Además de la dificultad inherente, y ya de por sí inevitable, al mismo mensaje genuino de los Evangelios al haber sido expresado en una cultura que no es la nuestra y de la cual nosotros tenemos que hacer también un trasvase a la nuestra². Aquí cabe hacer una interpretación y uso de las categorías-misterios, como son las Creación, Encarnación, Redención, Muerte-Resurrección y restantes que dejen de significar singularidades históricas y, pese a dificultades que presentan, signifiquen lo que verdaderamente significan: la experiencia más profunda y gratuita que puede hacer el ser humano.

Resumiendo, la razón del rechazo a tal tipo de discurso es que con frecuencia no se trata de un discurso genuinamente religioso y, sobre todo y más frecuentemente, que cuando lo es, no es leído o escuchado como tal, poéticamente, simbólicamente, como demanda Corbí, sino que,

¹ Raimon Panikkar, *Iconos del misterio. La experiencia de Dios*, Ediciones Península, Barcelona 1998, p. 86.

² Nos referimos a la dificultad que representa para nosotros en nuestra cultura de conocimiento asimilar sin más categorías originadas en el paradigma agrario y propias de él, paradigma dualista y con una visión autoritaria y jerárquica como se refleja en las categorías de creación, revelación, Dios Señor, mandato/obediencia, muerte/vida, ofensa divina, redención o rescate, etc.

como hemos expresado, es manejado signífica y ontológicamente. Instituciones y personas religiosas perciben hasta cierto punto esta insuficiencia. De ahí que procuren responder a ella con un discurso aparentemente más religioso, más experiencial y simbólico. Veamos un caso paradigmático reciente.

2. Discurso cristiano religiosamente mistificado

Preocupados los superiores mayores de los religiosos y religiosas de Suiza por la disminución de sus efectivos y el cierre progresivo de sus conventos y casas, solicitaron a Timothy Radcliffe, antiguo superior mayor de los dominicos, ayuda para remontar la moral. ¿Por qué a Timothy Radcliffe? Porque en la situación de anomia que sufre la vida religiosa en los países de Europa, y ante la escasez de voces proféticas al respecto, las cartas y conferencias de Radcliffe parecen haberse convertido desde los noventa en uno de los referentes más creíbles para muchos religiosos y religiosas. De hecho a su conferencia sobre el tema, el 13 de septiembre de 2003, en un aula de la Universidad de Friburgo, fueron varias centenas de religiosos y religiosas los que asistieron, según la página web de espiritualidad de los dominicos de Canadá¹ que reproducen el documento con fecha de febrero de 2004. El título de la conferencia fue *¡Lázaro, sal fuera!*.

¿De qué habló a los religiosos y religiosas suizos? ¿Cuál fue su discurso religioso? Veámoslo a través de la línea argumental seguida y de algunos contenidos.

Fue un discurso muy franco. No les engañó. Desde el primer momento llamó a la crisis por su nombre, manifestándoles sinceramente su admiración por hacerlo ellos también así. En la reflexión que iba a desarrollar reconocer la situación de crisis, y de crisis grave, iba a ser muy importante. Aunque de inmediato añadió, «nosotros sabemos que la vida religiosa ha atravesado tales crisis muchas veces en el pasado», haciendo rápida referencia a varias de ellas, y, estadística en mano, incluso declarando que el 62% de órdenes religiosas existentes antes de 1800 se habían extinguido. Una forma, no contradictoria, de banalizar la crisis y simultáneamente mostrar su gravedad: puede conducir a la muerte.

¿Por qué a la muerte? Puede ser que una congregación muere, porque ha cumplido su misión. Ciertas congregaciones tendrán que morir por envejecimiento, por falta de creatividad, por no ser capaces de responder a necesidades actuales o, simplemente, porque ya cumplieron su misión. Con todo, no olvidemos que fue solicitado para levantar la moral de religiosos y religiosas, para Radcliffe la muerte de las instituciones no constituye problema, sino «cómo aceptar esta muerte con un corazón feliz». Como tampoco el problema en una congregación debe ser la sobrevida sino la misión. Según él nadie debiera arribar a una congregación con la intención de sobrevivir porque tiene miedo a la muerte. En fin, en todo caso «la historia de Lázaro puede ayudarnos a ello un poco» ¿Cómo?

Porque «Jesús deja morir a sus amigos», como reza el primer epígrafe, y bajo esta expresión se ocultan para Radcliffe varios mensajes positivos. El primero, que, tratándose de una enfermedad *no de muerte sino para la gloria de Dios*, de la misma manera Dios está también presente en este momento de debilidad de la vida religiosa. De una manera o de otra, de una forma que, como Marta y María, nosotros no podemos imaginar, Dios realizará alguna cosa por el Reino a través de todo esto.

El segundo, que Jesús deja morir a Lázaro «porque es su amigo». Como si sólo fuera a un amigo, reflexiona Radcliffe, que Jesús le pudiera pedir tal cosa, afrontar la muerte para que Dios sea glorificado. Un privilegio para Lázaro: que muriendo es signo de vida. Además de que, según

¹ <http://www.spiritualite2000.com/documents.htm>

Radcliffe, en el propio texto *joánico* las relaciones entre amistad y muerte son muchas y estrechas. De hecho fue porque resucitó a Lázaro que los fariseos decidieron que él debía morir. «Jesús muere a causa de su amistad por nosotros y, si nosotros somos sus amigos, nosotros podemos entonces tomar parte en su muerte. Algunas de vuestras congregaciones se van a debilitar e incluso van a morir. Es algo que se produce frecuentemente en la historia de la Iglesia. Es también posible vivir esto como un signo de amistad por Jesús. Nosotros podemos vivir esta muerte no sólo como un fin sino como amigos que son invitados a ser parte de la muerte misma de Jesús».

Así las cosas, hay una posibilidad y hasta un deber de morir dignamente y con confianza, siendo así hasta el final testigos del evangelio, predicadores del mismo incluso en medio de la desaparición y de la muerte. «Algunas congregaciones y algunos monasterios han alcanzado un estadio en el que saben que no podrán ya ser revivificados y que sería irresponsable aceptar jóvenes. Ellos han tomado la decisión llena de coraje de morir en la dignidad y en la confianza en el Señor. Esta también puede ser una predicación del evangelio».

La lectura y aplicación hecha del pasaje evangélico de la resurrección de Lázaro a la crisis de la vida religiosa sigue la línea ya adoptada. Pero por tratarse *muerte y resurrección* de categorías tan fundamentales en la espiritualidad, quizás el argumento y contenidos más importantes están en la interpretación y uso que hace de estas categorías. Veamos.

«La tentación es la de intentar sobrevivir cueste lo que cueste, y ello porque nosotros no osamos afrontar la muerte. ¿Pero qué signo es éste de la fe en el Señor de la resurrección? (...) Marta expresa una creencia generalizada en la Resurrección en el futuro. No cree que la Resurrección se encuentre ahora junto a ella en la persona de Jesús. ¡Él es la vida eterna! La muerte y la resurrección es la que ella es llamada a vivir aquí y ahora, no al final de los tiempos. De la misma manera, nosotros podemos ser llamados a soportar la muerte ahora. Porque si Jesús está ahora aquí, entonces de cierta manera, que nosotros no podemos imaginar, hay también resurrección ahora. Si Cristo está en medio de nosotros, entonces la gloria de la Resurrección brilla ahora. Pero la historia de Lázaro muestra que la gloria de la Resurrección no puede hacer irrupción ahora a no ser que haya muerte: nuestra muerte cotidiana, nuestro fin mortal personal y, a veces, la muerte de nuestras instituciones».

Los siguientes epígrafes y sus contenidos no serán como discurso otra cosa que una reiteración y saturación de lo ya expuesto: la validación del dolor, incluso de la cólera, ante la muerte de las instituciones, y la revalorización, con todo y todo, de la vida religiosa como ¡signo poderoso! y testigo de la resurrección y de la vida humana. Y ello gracias a su condición, alcanzada mediante la realización de los votos, de disponibilidad y entrega, en libertad y alegría. Los títulos de los últimos epígrafes así lo quieren expresar: *La alegría victoriosa*, *La última fraternidad*, *¡Sal fuera!*.

¿De qué habló verdaderamente Radcliffe a los religiosos y religiosas de Suiza? ¿Cuál fue el verdadero contenido de su discurso? Pese a todas las apariencias de discurso altamente religioso, espiritual y simbólico, se trató y se trata, de nuevo aquí, de un discurso no simbólico sino histórico-sígnico, providencialista, mítico y, por lo tanto, rechazable, aunque de momento parezca ofrecer una respuesta sabia y profunda. Además de que la lectura que hace del texto evangélico es también sígnica.

Interpreta la resurrección de Lázaro como una realidad biológica, como un paso de la muerte a la vida, no como expresión de una experiencia espiritual, iniciática y de consumación, transformadora de lo que conocemos como condición humana ordinaria. Y la aplica como categoría histórico-providencialista a la realidad de la vida religiosa. Aplica el paso de la muerte a la vida en Lázaro como clave de interpretación del futuro, realidad histórica, de la vida

religiosa. Como Lázaro pasó de la enfermedad y de la muerte a la vida, la vida religiosa, renovada, en función de la misión, perdurará. Aunque muchas congregaciones mueran. Es más, bienaventuradas las que mueren. Tienen que necesariamente hacerlo para que otras nuevas surjan. Así participarán en y de la muerte-resurrección de Jesús. Los religiosos y religiosas que en este proceso junto con sus congregaciones mueran, si lo hacen en dignidad y confianza, esto es, aceptando su propia muerte en la seguridad de que algo nuevo y en forma no imaginada surgirá, estarán participando de lo nuevo que viene, y de esta manera lo nuevo les pertenecerá. Superada, pues, la cólera legítima ante la muerte, hay que abrir el corazón a la alegría victoriosa, celebrar la última fraternidad, porque la victoria es totalmente segura. Por lo tanto, vida religiosa que mueres, ¡sal fuera!, sal de tu pesimismo y de tu depresión, camina hacia tu muerte, reconcílate con ella, que llega la resurrección, tu resurrección.

Si tiene algún valor real este discurso, es un valor antropológico. La antropología cultural, como ciencia histórica del ser humano y de sus instituciones, sabe de este tipo de realidades y de dinámicas. Puede asegurar y asegura que, con rupturas y crisis, también se dan continuidades. Pero no recurre para ello a un conocimiento y discurso religioso, menos aún a un conocimiento supuestamente revelado.

En la seguridad de lo nuevo Radcliffe sí utiliza un supuesto conocimiento religioso revelado, pero para asegurar una realidad histórica que como histórica ya acontece y acontecerá, es decir, utiliza el supuesto conocimiento religioso revelado para pronunciarse sobre realidades que competen a la historia, a la antropología cultural y a otras disciplinas humanas y sociales, es decir lo utiliza como conocimiento científico. Porque en virtud de este conocimiento, él está seguro de que algo nuevo ocurrirá en el futuro y de ello comienzan a participar ya aquí y ahora los religiosos y congregaciones que acepten morir dignamente y en confianza. Todo ello, en virtud de otra interpretación no ya sólo cuestionable sino rechazable. Interpreta la muerte-resurrección de Jesús, y la muerte-resurrección de Lázaro como participación en ésta, como un acontecimiento histórico aplicable místicamente aquí y ahora a todos los que creen en él, en virtud de lo cual lo viejo se puede convertir y se convertirá en nuevo. Un discurso realmente rechazable y rechazado. Los hombres y mujeres modernos no pueden aceptar que un acontecimiento interpretado en términos biológico-históricos como la muerte-resurrección, e incluso interpretado espiritualmente como habría más bien que hacerlo, tenga efectos culturales e históricos aquí y ahora porque se cree en su realidad y eficacia histórica. Sería algo transhistórico.

Es un discurso cristiano religiosamente mistificado, donde como sucede siempre lo místico se hace misterioso en la forma como opera pero totalmente seguro en sus efectos y resultados. Un discurso aparentemente muy religioso, muy espiritual, pero en el fondo un discurso de creencias, aunque éstas sean vivenciadas y experienciadas, un discurso que se sigue basando en un conocimiento sígnico, no simbólico, esotérico, que no respeta las diferentes existencias de ontologías y epistemologías, que trata la realidad al menos la histórica, cultural y humana como un todo único y homogéneo.

Con todo, hay que reconocerle un posible valor de cara a la experiencia espiritual, posible porque como está presentado tampoco es que lo sea. Y es la necesidad presentada de tener que morir a las propias seguridades, institucionales, culturales y personales; la necesidad de estar desprendidos, de ser pobres, de mantenerse libres, de estar siempre disponibles, de ser felices, de vivir la fraternidad y el amor. Aunque esto no baste, porque puede quedar en un ejercicio moral vivenciado y espiritualizado, aunque el cumplimiento de estas metas no asegure la experiencia espiritual como experiencia de gratuidad total y de plenitud, son aspectos que hay que trabajar y, si se aprende a trabajarlos desegocentrada y desinteresadamente, se puede llegar a la experiencia mencionada aunque tal como vienen formulados ellos no apunten adecuadamente a ella. La clave estaría en la desegocentración y en el "desinterés".

3. Del lenguaje sígnico al lenguaje simbólico: arte y religión

El lenguaje religioso que hemos visto hasta ahora es un lenguaje sígnico. Y se puede decir que tal es la naturaleza de todo lenguaje religioso, si por éste entendemos creencias, verdades que se creen de origen revelado pero dirigidas a nuestro conocimiento interesado y, al fin de cuentas, competencia de éste. Un lenguaje sumamente limitado, incapaz de dar cuenta de la espiritualidad como experiencia, que en última instancia se disuelve en contenidos de antropología cultural, psicología y  tica, en universos de sentido, redundante en el mejor de los casos, no creíble para el hombre y mujer modernos y por lo tanto rechazado y rechazable.

Y es que, como señala C. G. Jung¹, el signo tiene siempre la característica de significar algo al menos *relativamente conocido o que creemos conocer*, en contraposición al símbolo que siempre apunta a algo *desconocido*. Conocido, desconocido, aquí se entienden por referencia al concepto. De tal manera que por su naturaleza y función el lenguaje sígnico no puede trascender, no puede significar más allá del conocimiento que opera en base al logos, en base al concepto, en base a sus unidades de razón, proporción y medida y de la lógica en la que se articula. Queda siempre de esta parte de acá, no puede ir más allá del intelecto y de la razón. Así lo que denomine, articule y nombre será siempre algo conceptual, lógico, y como tal será aprehensible, objetual y objetivable, habrá un sujeto y un objeto. Aquí lo religioso pierde su especificidad. Sin advertirlo queda reducido a la razón especializada o especializable en una serie de disciplinas humanas y sociales.

He aquí el origen de por qué al final de cuentas lo religioso se disuelve en antropología, psicología y  tica. He aquí la razón de por qué la teología en uso reduce de una manera u otra lo religioso trascendente a lo religioso sígnico, aunque ello sea de una manera esotérica y sofisticada, para así poder abordarlo. Y he aquí por qué también en las sociedades que viven del cambio, lo religioso sígnico es rechazado y genera tanta desconfianza.

Habría pues que volverse al lenguaje simbólico y al conocimiento que opera en base a él. Sin duda que esto constituiría ya un gran paso. El símbolo apuntando a lo desconocido tiene la ventaja, en este caso sobre el signo, de apuntar a eso que racional y discursivamente nos es desconocido, pero que no nos es desconocido desde otras facultades. El símbolo se convierte así en el modo de expresión de todas las realidades creadas *creativamente*, valga la redundancia, de las realidades que ni existen como funcionales a la vida ni tienen necesidad de existir como tales, porque sólo existen en cuanto creación, porque son mundo o mundos creados a partir de éste, porque son pura apariencia, idea, sueño, realidad virtual. Realidades físicamente inexistentes, porque lo que existen son formas, y sin embargo profundamente reales, en términos de significación y de valor, más valiosas y más reales que las realidades físicas, empíricas. Y es un mundo o mundos que sólo existen en la mente del ser humano, subjetivos, creados por él y para él. Es el caso del arte, de todo el arte, de todos los tiempos, culturas y pueblos, el arte en todas sus manifestaciones.²

¹ Carl G. Jung, *Tipos psicológicos*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 13  ed. 1972, pp. 636-646, y *El hombre y sus símbolos*, Paidós, Barcelona – Buenos Aires – México, 1995, p. 20 y ss. Como se verá en nuestro concepto de símbolo, nosotros no asumimos la naturaleza ideal e idealizante que le reconoce o le presta Jung. Para nosotros el símbolo, incluido el religioso, sigue siendo un producto del conocimiento interesado, como tal y como ya lo descubrió Freud tiene una base material, es creado por el hombre, nace, se desarrolla y muere, es fin, es un instrumento vinculado a la forma de vida de quienes lo crean y lo utilizan.

² Para lo referente a la naturaleza del arte y cómo trabaja en el arte el símbolo ver las obras de la filósofa norteamericana discípula de E. Cassirer, Susanne K. Langer, *Nueva Clave de Filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte*, Sur, Buenos Aires 1958, y *Sentimiento y Forma. Una teoría del arte desarrollada a partir de "Nueva clave de filosofía"*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional Autónoma de México, México 1967.

El arte no es conceptual¹, al menos no lo es como lo es el concepto *sígnico*, no es racional, no es discursivo, y sin embargo tiene una especificidad que no cubre ni cubrirá jamás la razón, tiene su propia ontología y su conocimiento, responde a dimensiones en el ser humano a las que la razón no puede llegar sino racionalmente, teóricamente; crea mundos enteros². Y ello de manera muy peculiar, concibiendo y expresando formas, trabajando la realidad de esta manera, simbólicamente, lo que significa darle otra ontología y otra función. Siempre de una forma dinámica, realmente creativa, siguiendo la única ley que impera en el mundo simbólico artístico, la ley de la expresión mejor, del símbolo *mejor*. Porque es un mundo consciente, de verdadera lucha simbólica, donde triunfa el mejor símbolo y la mejor simbolización, hasta el punto que cuando un símbolo mejor emerge, el menos bueno le cede el puesto, pierde capacidad simbolizadora y hasta muere, se hace histórico, pasado.

Si la religión descubriera que, para comenzar, como un primer paso, la autenticidad y credibilidad de su mensaje aparecen necesariamente vinculadas a la naturaleza simbólica del mismo, ello constituiría ya un gran paso en la dirección correcta. Cuidaría esta dimensión como la cuida el arte. Cuidaría la dimensión simbólica como quien cuida su capacidad de expresarse y de existir culturalmente. Y llegaría a producir en el ser humano la *resonancia* que produce el gran arte, la resonancia que se produce cuando energía de la propuesta (obra de arte) y del alma (del espectador o contemplador) coinciden.

Porque es de manera simbólica y sólo simbólicamente que la experiencia religiosa auténtica puede expresarse y darse a conocer. Es sólo de manera simbólica como, antes de tener la experiencia religiosa profunda, se puede llegar a tener una concepción adecuada y necesaria de ella. Como es sólo de manera simbólica que se la podrá expresar una vez que se la tiene. No otra cosa vemos en el lenguaje o discurso religioso genuinamente tal. Siempre es un lenguaje simbólico. Y cuando no parece serlo, cuando más bien parece que estemos ante un lenguaje metafísico, como ocurre en muchos textos upanishádicos, por ejemplo, y en las tendencias hinduistas que buscan expresarse lo más posible en términos de no dualidad, como la *vedanta advaita*, lo que tenemos es un lenguaje *sígnico*, por así decir, superándose a sí mismo, negando siempre que afirma, en un esfuerzo por poder expresar la Realidad sin tener que llegar a afirmar y negar nada. Este sería el ideal.

Por el contrario, y como hemos visto, cuando el lenguaje religioso se convierte en *sígnico*, lógico y discursivo, o cuando lo simbólico se reduce a figuras retóricas para seguir siendo *sígnico*, lo que tenemos es lo religioso reducido a creencia, valores, convencimientos, productos religiosos todos ellos devaluados, racionales y racionalizados, con el agravante además de haber pertenecido a una cultura que ya no es la nuestra.

Pero la religión tiene que dar un segundo gran paso. En el arte el símbolo termina en sí mismo o, expresado de otra manera, el arte termina en el símbolo. No hay que ir más allá. En esto consiste la peculiaridad simbólica del arte. En el arte la naturaleza y función del símbolo es ésta, la de expresar en sí mismo lo que el arte expresa. En el arte el símbolo es fin. Si se quiere captar el arte en cuanto arte, no se puede tomar éste como medio *sígnico*, solamente que quizá más sofisticado, con adición de otros registros, ni tampoco se le puede tomar como símbolo para luego manejar éste como conjunto de signos a la búsqueda de significados personales o no del autor más allá del arte, porque sería tratarlo como un símbolo-signo. En el arte el símbolo termina

¹ Como decimos, al menos no en el sentido *sígnico*, lo que no quiere decir que el artista no tenga que trabajar, y con frecuencia muy duramente, por llegar a concebir lo más claramente posible la idea de lo que quiere expresar y por encontrar la forma simbólica adecuada de hacerlo. De ahí que se hable de conceptos en el arte y en el creador del arte. Pero se trata de dos sentidos diferentes.

² Nelson Goodman, *Maneras de hacer mundos*, Visor, Madrid 1990, pp.87-102.

en sí mismo. No puede trascenderse a sí mismo. Por ello el arte guarda siempre algo de egocentración e interés, por sutil que sea¹.

En la religión el símbolo es puro medio, no termina en sí mismo, sólo existe en función de la realidad a la que apunta y a la que quiere llevar. El símbolo, por sutil y desinteresado que sea, es un producto de la parte de acá, y la realidad a la que apunta y quiere llevar pertenece a la parte de allá; necesariamente tiene que trascenderse. El símbolo religioso, a diferencia del símbolo artístico, está dominado por la conciencia de la distancia abismal existente entre experiencia espiritual genuina y su expresión. Está polarizado por aquélla y no descansa hasta que lleva a ella. En la religión el fin no está en el símbolo sino en la experiencia. Por ello no descansará hasta la experiencia misma, hasta el silencio total, incluso del símbolo, hasta la plenitud total con la desaparición del sujeto y objeto.

Y en esto, la religión debe trabajar como el arte, y mucho más que el arte, la dimensión simbólica mientras la necesite, hasta convertirlo en puro medio y en el medio simbólicamente mejor posible, medio que en su expresión invita a la verdadera espiritualidad, a la realización última, plena y total del ser humano. Aquí es donde el lenguaje se convierte en revelador de religión o espiritualidad, según sea su naturaleza y calidad simbólica, según sea el lugar a donde nos lleve. Apunta a la experiencia genuina y nos lleva a ella, se notará la naturaleza y calidad de los símbolos que utiliza para hablarnos de ella, siendo un medio que desaparece para llevarnos a la libertad, creatividad y espontaneidad de la experiencia; el lenguaje aquí es revelador de espiritualidad, de la experiencia espiritual. Apunta a que creamos una serie de verdades, a que las aceptemos, internalicemos y vivencemos y nos comportemos moralmente de acuerdo a ellas, los símbolos (doctrinas, instituciones, sacramentos, prácticas) se convertirán en esenciales, en fines, y en ellos permaneceremos sin llegar a la experiencia; el lenguaje aquí es revelador de religión. El caso religiosamente más extremo quizás es cuando el símbolo se convierte en imagen y ésta nos apresa en su poder, produciéndose entonces una relación idolátrica. Por ello es que cabe hablar, como hablamos, de lenguaje revelador de religión y de lenguaje revelador de espiritualidad.

Con la aclaración del lenguaje, convirtiéndose la religión en espiritualidad, reto implicado en la cuestión del lenguaje, no quedaría solucionado todo, pero, como pasa siempre en estas cuestiones, mucho es lo que se aventajaría. Permanecerían aún las dificultades propias del ser humano, conciencia clara, recta intención, voluntad y decisión apropiadas, de las que hablan los grandes maestros, entre ellos Jesús de Nazaret. Pero la propuesta de espiritualidad sería clara, con todo lo que esto significa. Y sería atractiva, como de por sí lo es. No produciría el rechazo *ad portas* que actualmente produce la religión. Por otra parte, dada todavía la religión y teología en uso, la conversión de éstas a un lenguaje genuinamente religioso, esto es, simbólico, tendría el efecto, por lo demás tan necesario, de una revolución copernicana.

Se trata por parte de la religión y de la teología de leer simbólicamente, como un poema, los textos genuinamente religiosos, que dice Corbí, y hablar de lo religioso como hablan de la realidad los poemas. Ello significaría, por lo que respecta a la religión, utilizar los conceptos simbólicos, por ejemplo el concepto-símbolo de Dios como si no se utilizase, y por parte de la teología, tomar conciencia de que el material con el que trabaja es simbólico y actuar en consecuencia.

¹ Cf. Aldous Huxley, *La filosofía perenne*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires 4ª ed. 1999, p. 68 y 185.

4. Una revolución copernicana: el lenguaje de la espiritualidad

Hablamos de revolución copernicana por la naturaleza y alcance de su impacto. Este sería global y profundo, afectando todos los niveles, ontológico, epistemológico, axiológico, antropológico, al ser humano en su relación consigo mismo, con el mundo y con la historia, y ello en forma radical.

Ante todo, la realidad de la que habla y desde la que habla el lenguaje religioso genuinamente tal, y captada como tal, simbólicamente, presenta, como es bien sabido, una ontología nueva, totalmente diferente de la que captamos en nuestro conocimiento ordinario, que es útil, funcional a la vida, interesado y egocentrado. Y éste es el primer gran aporte del lenguaje religioso adecuadamente utilizado.

Se trata de la realidad que trasciende toda necesidad e interés, todo conocimiento interesado y egocentrado por sutil que éste sea, que trasciende pues todo concepto. Una realidad que *ni ojo vio, ni oído oyó ni pasó por el pensamiento humano* y sin embargo que conocemos con nuestro entendimiento y percibimos con nuestros sentidos, mejor aún, que conocemos con todo nuestro ser y desde todo nuestro ser. Se trata de la realidad, de la única que existe, pero total y vista como ella es. No es una "realidad aparte", aunque, bien entendida, así la podamos llamar, como así la llamó en uno de sus libros Carlos Castaneda¹ para indicarnos que no es la realidad funcional a nuestra vida que nosotros creemos ser la única realidad. No, es la realidad de aquí y de ahora, la realidad de siempre, la única, pero en su plenitud y totalidad, experienciable en el tiempo y a la vez liberada de él, sin preocupación pues por el tiempo y la eternidad, por el más allá y por la vida después de la muerte. Por ello tampoco tiene la necesidad, como hace el cristianismo y otras religiones, de postular otro mundo, otra realidad, y una vida en términos de duración eterna en ella. Esto sería interés, y la realidad que así nos interesa, por más divina y eterna que sea, no sería la Realidad.

Al tratarse de la realidad única, y vista ésta desde su unicidad y totalidad, no hay dualismo posible de realidades, la realidad humana, económica, social, política y cultural de cada día, con sus contradicciones, problemas y retos, y la realidad "espiritual", la realidad vista desde la contemplación. Se trata de la realidad una, vista desde la visión más plena y total, una realidad donde no hay lugar para visiones dualistas, del tipo material/espiritual, medio/fin, más importante/menos importante, sino únicamente para la calidad humana, calidad en términos de lo más pleno y total a lo que se pueda aspirar². Se trata algo así como la visión de la realidad que tiene el poeta y expresa en sus poemas, visión que despierta similar comportamiento. El verdadero poeta no se refugia, no escapa, no desprecia esta realidad. El verdadero poeta quiere que este mundo sea lo que es, ¡todo lo que es! y ¡nada más que lo que es!, y no lo que no es, y lucha hasta morir por ello. Porque este es el mundo, su mundo, el que él ve como poeta. El verdadero poeta no es poeta a ratos, cuando se aparta de este mundo y contempla. Es poeta a tiempo completo, con todo su ser, contemplando y actuando, en las cosas que el resto considera grandes y en las que considera nimiedades, en todo.

La religión en uso, su lenguaje, su teología, nunca nos hablan de esta realidad, no la han descubierto. ¿Cómo van a poder hablarnos de ella? Nos la prometen en un más allá, una promesa que por su naturaleza misma queda en proyecto, eterna promesa. No puede ser de otra manera.

¹ *Una realidad aparte. Nuevas conversaciones con don Juan*, Fondo de Cultura Económica, México 1974.

² Sobre la calidad humana como criterio supremo en todas nuestras creaciones ver Mariano Corbí, *Religión sin religión*, P.P.C., Madrid 1996, p.68-69.

Cambia la ontología, cambia también la epistemología. No podría ser de otro modo, son dimensiones correlativas, a tal punto que quizás sería mejor decir, cambia la epistemología, cambia la ontología. Es la correlación bien conocida entre pensar y ser.

En primer lugar, la religión es conocimiento, «conocimiento amoroso» lo han llamado con frecuencia los espirituales cristianos. Y es importante hacerse a esta idea, porque, después de ser tan clásica, imbuidos de utilitarismo como lo está nuestra cultura, a muchos oídos suena escandalosa. La religión es conocimiento, como lo es el arte¹, y conocimiento muy sutil, como lo es el ser de la realidad que pretende conocer. Esta no se entrega a cualquier tipo de conocimiento. Lo vemos en el arte. Este, por ser simbólico, no se entrega a un conocimiento puramente analítico y razonado, conceptual, por muy profundo que sea. Una creación artística, cualquiera sea el arte al que pertenezca, es simbólica, y sólo se entrega a un conocimiento simbólico, esto es, percibida simbólicamente. El análisis, aún de lo simbólico, antes y después de ver, contemplar, oír o ejecutar una obra de arte, como ejercicio racional que es puede ayudar, pero nunca puede sustituir ni sustituirá a la reciprocidad simbólica que se produce entre obra de arte y testigo artístico de la obra. Antes o después hay que volver a la percepción simbólica de la misma. Sólo mediante el conocimiento simbólico se llega al conocimiento de la realidad simbólica que es todo arte.

Otro tanto sucede en el dominio de lo religioso genuinamente tal. Y aquí hay que hacer una distinción. Cuando de lo que se trata es de leer un texto, captar una acción, por ejemplo un ritual, un sacramento, hay que hacerlo poniendo en juego conocimiento simbólico adecuado a la naturaleza simbólica de estas expresiones religiosas: leerlo como si fuera un poema. Más arriba dijimos que en lo religioso el símbolo no termina en sí mismo, que apunta a la realidad total y plena y lo hace de tal manera que, por así decir, quisiera llevar al creyente a la experiencia de la realidad y desaparecer. Esta es la dinámica a la que sirve el símbolo religioso y que como tal ha sido expresado en una acción, en un rito, en un texto. No son verdades, objetivas, teóricas, las que ahí se han expuesto, son verdades teóricamente inaprehensibles, y la dinámica que lleva a ellas. No se trata, pues, de descubrir verdades, en el texto no hay verdades, ni de captar conceptos o contenidos semejantes, como si lo religioso fuesen verdades, contenidos, que se pueden aprehender. Se trata de apoyados en los símbolos, tratar de llegar a la misma realidad en toda su sutileza. Y para ello lo mejor es leerlos poéticamente.

Corbí lo ha expresado muy bien a propósito del concepto-símbolo de Dios. Lejos de tomarlo como un concepto para permanecer en él, hay que tomarlo como el concepto-símbolo que es para, apenas apoyándonos de puntillas en él y aprovechando su fuerza evocadora, lanzarnos hacia el verdadero Dios, el o lo innombrable. Otra forma como Corbí expresa lo mismo y de cuño paulino es «utilizar el nombre de Dios como si no se utilizara»².

Decíamos que había que hacer una distinción de dominios en el desempeño de lo simbólico religioso y hasta ahora sólo hemos hablado de uno, cuando lo religioso es un texto, una acción, un rito. Hablemos del otro, de cuando lo religioso es el conocimiento en que consiste, la experiencia religiosa o espiritual propiamente tal. Aquí el símbolo y lo simbólico desaparece para dar lugar al conocimiento religioso sin más, el conocimiento silencioso, del que sólo se puede ser testigo más bien que conocedor. Aquí la nueva epistemología requerida y de la que hablamos

¹ Tesis primera y básica de Langer, que compartimos, ligada a la naturaleza simbólica del arte. Sobre este punto, y en referencia tanto al arte oriental como al arte occidental hasta el Renacimiento ver la misma tesis en Ananda K. Coomaraswamy., *La transformación de la naturaleza en arte*, Kairós, Barcelona 1997; *Sobre la doctrina tradicional del arte*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca 2ª ed. 2001; *Teoría medieval de la belleza*, José J. de Olañeta, Editor, Palma de Mallorca 2ª ed. 2001.

² *El camino interior. Más allá de las formas religiosas*, Ediciones del Bronce, Barcelona 2001, p. 65.

llega a su culmen y manifiesta su propia naturaleza: el conocimiento superando todo otro conocimiento, incluido el simbólico religioso, el conocimiento haciéndose silencio, conciencia muda pero lúcida, testigo y sólo testigo, experiencia pura y total, un conocer que es ser y en el que diferencias y contrarios han quedado atrás. Aquí ya no hay nada que leer, no hay símbolos. Aquí, como nos dicen grandes maestros, el que conoce, lo conocido y el acto de conocer son la misma cosa.

Quien pueda imaginarse semejante transformación en el lenguaje religioso, puede imaginarse el impacto que su aplicación tendría en la religión como experiencia y expresión y en la teología como reflexión temática y crítica trabajando sobre el material simbólico religioso y en función de la experiencia religiosa. Porque, en esencia, en esta función consiste la teología y esta es su naturaleza: dar cuenta temática y críticamente de la experiencia religiosa y de sus expresiones y, mediante este ejercicio, conducir a ella, como el músico, y no el musicólogo, lleva con su saber a su discípulo a la música.

En fin, cambia también la propia concepción del ser humano, la antropología, y la concepción de sus valores o axiología. Religión y teología en uso, pese a estar apelando como apelan, continuamente, a lo que parecen las capacidades más altas y trascendentes del ser humano, en realidad no es así o, mejor dicho, se trata únicamente de las capacidades más altas del ser humano en cuanto ser interesado, de las capacidades morales. Y por este camino hombres y mujeres a quienes la religión y la teología se dirigen no pueden desarrollar su dimensión podríamos decir "teologal", porque con frecuencia ni siquiera han podido tomar conciencia de ella, vale decir, de su propio ser y de su capacidad. Abarcando religión y teólogos C. G. Jung lo expresó de esta manera: «Mientras la religión no sea sino creencia y forma exterior y la función religiosa no se convierta en experiencia de la propia alma, no ha tenido lugar aún lo fundamental. Falta todavía por comprender que el "mysterium magnum" no sólo existe en sí, sino que a la vez y de manera muy principal está fundamentado en el alma humana... En una ceguera verdaderamente trágica, hay teólogos que no se dan cuenta de que no es cuestión de demostrar la existencia de la Luz, sino de que hay ciegos que no saben que sus ojos podrían ver. Es necesario caer en la cuenta de que para nada sirve alabar y predicar la Luz, si nadie la puede ver. Sería necesario desarrollar en el hombre el arte de ver»¹.

Religión y teología en uso no apelan a la dimensión verdaderamente espiritual del ser humano, a su capacidad más alta. Su antropología es muy reducida. Del ser humano sólo conocen su dimensión interesada, y a ella reducen todo, incluso la dimensión religiosa. En cambio, lo primero que enseñan los grandes maestros de todas las religiones y tradiciones de sabiduría de todos los tiempos es que en el ser humano hay también una capacidad para el desinterés y la desegocentración total, para la realización plena y total, desvinculada de toda necesidad e interés, que coincide con nuestro Yo profundo y que en desarrollar el Yo que somos consiste nuestra realización y plenitud. Es decir, desde el primer momento se le habla de su capacidad, de qué es, de qué puede y debe llegar a ser. Desde el primer momento se muestra que existe la Luz y que él puede llegar a verla y ser Luz. No podría ser de otra manera. Proceder de otra manera, como lo hace la religión y la teología en uso, significaría imposibilitar la experiencia desde el puro comienzo, lo que equivaldría a negarse a sí mismas. Porque a este nivel religión es igual a propuesta y camino de plenitud humana.

¹ *Psicología y Alquimia*, Rueda: introducción, citado por Ana María Schlüter Rodés en su *Presentación* a la edición castellana de *La Nube del No-Saber*, 7ª ed., San Pablo, Madrid 1981, pp. 10-11.

Y, obviamente, cambian los valores. Cuando se descubre esta dimensión, el alcanzarla se convierte en el valor de los valores. Todo lo demás cambia y a partir de ella se jerarquiza, como proclamó Jesús en las Bienaventuranzas. Se trata, efectivamente, del hallazgo de la perla y del tesoro en el campo que hallados uno vende todo lo demás por comprarlos. Y no porque sea el único valor, lo único que importa, que así podríamos hablar, sino porque con su mismo valor revaloriza todo. En adelante, cada cosa conservando su valor en su propio orden, su importancia y su autonomía, tendrá también el valor de lo único y de lo absoluto, de lo infinito y de lo total. En adelante, la subjetividad interesada queda eliminada, no hay interés propio, lo único que importará y que importa es la realidad infinitamente valiosa como ella es.

Con todo, quizás el cambio más importante es que la experiencia espiritual verdaderamente tal se hace posible, cosa que, rigurosamente hablando, no sucede si los creyentes permanecen encerrados en el discurso lógico y racional.

En primer lugar, no es el adecuado para conocer lo religioso. Lo mismo sucede en el campo de lo simbólico, del que hemos hablado. Lo simbólico no es como tal abordable por la razón discursiva no porque sea algo sublime o algo fuera de la normal, sino, sencillamente, porque es de otra naturaleza, de otro registro, y como tal, inaprehensible para la razón. Puede que se trate del símbolo más humilde, no importa, como símbolo será inaprehensible para la razón.

Pero es que, en segundo lugar, la razón con su razonar establece una cadena de medio fin que nunca permitirá que la realización plena tenga lugar. Todo será medio para llegar al fin, y éste en esta tierra y en este mundo nunca llegará. Esto se ha reflejado muy bien en el concepto de historia que manejamos en Occidente, sucesión de acontecimientos donde lo más importante, a lo que tendemos y tenemos que tender, está por llegar y, por la simple concepción del tiempo y su estructuración, nunca llegará. Otro aspecto que, por lo frustrante y extenuante que resulta, también provoca rechazo. Con el cambio de visión y de realidad la experiencia espiritual no se convierte en mágica, requiere de decisión y de trabajo, es un proceso, pero es posible. En la nueva visión no hay momentos más importantes que otros, no hay en el sentido axiológico cosas que son medios para otras que son fines, todo tiene calidad de fin, cada momento que se tiene la gracia de vivir trae en sí todo lo que requiere para ser pleno y total. La experiencia religiosa es posible, y de eso se trata.

5. La inutilidad útil del conocimiento religioso

Hay autores que afirman que antes de la religión fue lo que aquí entendemos por experiencia espiritual, lo que no sería difícil de mostrar en el caso de unas cuantas religiones que primero vienen a la mente: judaísmo, budismo, zoroastrismo, cristianismo, islamismo. En cualquier caso, lo que sí es comprobado y comprobable es que en todas las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría se ha dado esa experiencia y se conoce. Hoy, en las sociedades que viven del conocimiento y del cambio, como ha expuesto en sus obras Corbí, ésta es la religión acorde con ellas, la de la experiencia religiosa genuina. ¿Qué explica que, sin embargo, la conversión, el paso de una a otra no sea tan fácil? ¿Dónde están los mayores obstáculos y dificultades?

Aquí hemos visto uno, el lenguaje, revelador sin duda de dimensiones como las ontológicas, epistemológicas, antropológicas y axiológicas, que ayudan o impiden, que invitan o bloquean, que mueven a la aceptación o al rechazo, porque no puede ser de otro modo. Y ello no por razones de ideología o de moda, sino por razones muy de fondo, como son razones vinculadas con nuestra forma estructural de vida. Pero no quisiéramos terminar nuestra ponencia, sobre el discurso religioso como fuente de obstáculos y dificultades para una

espiritualidad acorde con nuestra cultura, sin señalar un fuerte obstáculo, quizás el más fuerte y resistente de todos, que se revela también en el lenguaje, con el agravante de que aquí el rechazo no es tan sentido o manifiesto: la "inutilidad" de la experiencia religiosa o, en términos de su opuesto, la obsesión cultural por una religión "útil".

Se trata de una verdadera obsesión. La religión vale en cuanto es útil; la religión y la teología. Y ésta actitud es común a creyentes y no creyentes, la vemos expresada todos los días y en todas las formas: hombres y mujeres modernos, que aprecian y valoran la religión por el aporte humano, social, cultural y político que puede hacer. Es bien conocido el desarrollo que ha tenido la llamada Doctrina Social de la Iglesia (Católica), las expresiones de las teologías, Teología Política, Teología de la Liberación, y en general la tendencia en religión y teología a mostrar que son social, cultural y políticamente útiles. Como que si no son útiles no son creíbles. Ya hace unas décadas algunos sociólogos de la religión formularon al respecto una hipótesis muy probablemente cierta: según ella, ante la desacreditación progresiva de la doctrina dogmática la Iglesia Católica estaría buscando, sobre todo con la Doctrina Social de la Iglesia, acreditarse en lo social y así en cierto modo mostrar la utilidad todavía de su doctrina religiosa. ¿Solamente la Iglesia Católica? Pareciera que el fenómeno afecta a todas las diferentes formas de cristianismo actuales. En cualquier caso, la utilidad como criterio de acreditación de la religión es un hecho, social y políticamente exigido, e internalizado por las iglesias cristianas. ¿Pero es este el criterio para validar la autenticidad de lo religioso? ¿Ayuda este criterio al descubrimiento de la experiencia religiosa o más bien la dificulta?

Sin desconocer que la experiencia religiosa genuinamente tal no puede ser dualista, no puede separar lo espiritual de lo material y lo personal de lo social, la Realidad de la realidad, al contrario, teniéndolo muy presente, hay que decir que el criterio de utilidad tal como es manejado y aplicado a la religión y la espiritualidad es uno de los mayores obstáculos, si no el mayor¹, para la verdadera experiencia religiosa, para el desarrollo pleno de ésta y, en consecuencia, para una vida humana, individual y social, económica, social, política, cultural y espiritual de plena calidad. Una religión o espiritualidad valorada ante todo y sobre todo por su utilidad social y política, y por lo tanto desarrollada fundamentalmente a partir de ese valor, es una religión y espiritualidad interesada, no una religión o espiritualidad genuinas, no llevará nunca a la verdadera experiencia religiosa o espiritual, no nos llevará a la plenitud a la que nos podría llevar y privará de ese aporte, el más genuino y el más revolucionario, al ser humano al que quiere servir. Por buscar de una manera poco madura y adulta ser útil, se convertirá en una limitación. Llegará a ser una ideología creadora de utopía, pero limitada, que otras fuentes de pensamiento, como la filosofía también podría crear, y privará a la humanidad de la gratuidad, de la espontaneidad y creatividad que sólo ella tiene.

Se dirá que no se está dimitiendo de la propuesta espiritual. No se está dimitiendo pero no se le está desarrollando, no se le está dando la importancia y valor que tiene, en el fondo, no se está creyendo en ella. Puede ser que se piense, aunque no se diga, que es cuestión de énfasis y prioridad. No hay prioridad mayor que la de la propuesta espiritual genuina ni correctivo mejor para el sistema económico, social, político y cultural que no deseamos. La objeción a la propuesta espiritual es más profunda y grave, nace de la inconsciencia, de no conocer otro mundo y otra

¹ Aunque yendo más al fondo de las cosas, y por lo que respecta a Occidente, quizás el obstáculo mayor sea la identificación que desde Parménides se hizo entre pensar y ser, identificación que está al origen de o se identifica con el pensar sustantivo del que hablamos desde un principio, y que el cristianismo muy pronto hizo suyo; un pensar que ha recibido los embates del pensamiento prático actual pero que, con crisis ciertamente, aún mantiene vigencia en la religión y en la teología. Sobre la identificación de ser y pensar y Ser y Dios cf. Raimon Panikkar, *El silencio de Dios*, Guadiana de Publicaciones, Madrid 1970, pp. 167 y ss.

realidad que lo útil, de no poder incluso imaginárselo o creer que tal cosa es irreal, y por este camino no se puede llegar a descubrir la inutilidad como un valor, como al gran valor, según las enseñanzas taoístas de Chuang Tzu, presentes en todas las grandes tradiciones religiosas.

Por otra parte, no sería difícil mostrar cómo, vía el criterio de utilidad, lo que se privilegia es una religión y teología conceptuales y racionalistas. Porque es así como creen poder mostrar mejor su utilidad y porque sus interlocutores son diferentes tipos de racionalismos, no el ser humano en cuanto es capaz de conocer más allá del concepto y del razonamiento.

Y sin embargo la cultura actual de conocimiento, incluso con el criterio de utilidad que la preside y preside el conocimiento gracias al cual vivimos, habla de otra posibilidad para la religión y se la está abriendo. El criterio de utilidad no tiene sentido en sí mismo si no está subordinado a la calidad humana. La calidad humana es el valor y criterio supremo. La posibilidad para la religión es ser "útil" para proporcionar al ser humano, individual y colectivamente, esa calidad que está más allá de toda utilidad, calidad que por no ser útil, es plena y total. La cultura actual no sólo abre sino que, en cierto modo, impulsa a su descubrimiento, y ello de dos maneras: la primera, haciendo que progresivamente aparezcan las limitaciones de una religión utilitarista, y ello desde el nivel de la lógica y de la reflexión hasta el nivel existencial de la vida, donde aparecen las frustraciones y desencantos; la segunda, mostrando que más allá de lo útil está lo gratuito, lo espontáneo, lo verdaderamente creativo y lo pleno, con la posibilidad de unir en una sola ambas dimensiones, la de lo útil y la de lo gratuito, en una experiencia donde ambas se confunden.

Como decíamos este obstáculo aparece también revelado en el lenguaje, de igual manera como aparece su reto. Hace tiempo que la teología lo percibe, y así lo acusa hablando con mucha más humildad de sus posibles aportes. Lo veíamos en el discurso de Radcliffe. Pero todavía es mucho, casi todo, lo que queda por hacer. Apenas se está barruntando cosas, pero hay mucha torpeza, no inocente, en expresarlas. Cuesta dar sepultura al pasado. Cuando la religión y la teología lo asuman, el impacto en ellas también será de una revolución copernicana. En términos religiosos, diríamos que tendrá el significado de una conversión. Hablando en rigor, de conversión se trata.

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA

Robles expone de manera sucinta su ponencia. Insiste en el gran obstáculo que representa el uso no religioso, sino descriptivo, de las afirmaciones religiosas. Tomar el lenguaje religioso como descripciones de realidades que "están ahí" convierte a lo religioso, en bloque, en algo indigerible.

Si se lograra hacer un uso verdaderamente simbólico del discurso religioso, convirtiéndolo en soporte, guía, ayuda, al servicio de una auténtica experiencia de conocimiento, una parte del camino estaría andada. "Permanecerían aún las dificultades propias del ser humano, conciencia clara, recta intención, [...] de las que hablan los grandes maestros, entre ellos Jesús de Nazaret, pero la propuesta de espiritualidad sería clara, con todo lo que esto significa."

Sin intuición de ese ámbito, intuición que se fundamenta en una visión no funcional de la realidad, el lenguaje religioso se limita a moverse dentro de la funcionalidad, de las dimensiones utilitarias. El discurso religioso queda reducido a mejorar las dimensiones utilitarias de la vida y a su pretendida comprensión. En ese caso el discurso religioso nace con las alas cortadas porque no ayuda a intuir la verdadera posibilidad de la dimensión propia de lo espiritual.

Concluye insistiendo en el último apartado de la ponencia: la necesidad de reconocer y comprender la "inutilidad útil" del conocimiento religioso; inútil respecto a los intereses de un viviente y sin finalidad alguna en ese terreno. Pero es una "inutilidad" útil porque es un conocimiento transformador, creador de una profunda calidad humana. No hay que olvidar que si no se supera la obsesión cultural por la "religión útil", se falsea la perspectiva de los maestros.

DIÁLOGO

La primera intervención, de F.Torradeñot, se refiere al acento que Robles ha puesto en la religión como vía de conocimiento. El término "gnosticismo" provoca alergia en la historia del cristianismo, porque se identifica gnosticismo con falta de compromiso, con pasividad, con situar la vida espiritual en una órbita distante. Se entiende por "gnosticismo" el significado que le adjudicaron sus detractores en los primeros siglos de nuestra era.

Se siguen comentarios en torno a la tensión vivida en el proceso de formación del cristianismo como religión, entre la necesidad de "verdades formulación", capaces de ser manejables, capaces de generar una organización fundamentada en ellas, frente a los defensores de un conocimiento informulable, pero capaz de generar maestría, que escapa a fijaciones y, que por tanto, dificulta o impide cualquier estructura fijada o jerárquica a partir de ellas.

Los comentarios se centran en San Ireneo y sus *Adversus haeresses*, los hallazgos de Nag Hamadi, la gran cantidad de documentación que está haciendo posible, en estas últimas décadas, el estudio del origen del cristianismo en su diversidad de formas, hasta el establecimiento preponderante -o exclusivo- de la Iglesia imperial.

V. Merlo cierra esta ronda recordando el congreso de Italia de 1966 con la distinción terminológica establecida entonces entre "gnosticismo" y "gnosis", dejando el primer término

ceñido al fenómeno religioso, preponderantemente cristiano, de los siglos II-III y, el segundo como referido a esa actitud de conocimiento que se hace presente a lo largo de la historia de las religiones en formas diversas.

Dicho esto, introduce nuevos temas en su comentario a la ponencia. Menciona la necesidad de no meter en un mismo saco a todos los autores de la Nueva Era, tema que desarrollará con más detención en su propia exposición. Y abre el debate sobre si, tal como plantea A. Robles, el disponer de unas creencias es tan negativo para un camino transformador. Dando por supuesto que lo primordial sería la realización espiritual metafísica, y que no se trata de ligarse a un sistema de creencias como si fuera la realidad, ¿no puede resultar de una gran ayuda dar forma, cuerpo, pautas de actuación a algo tan inmanejable o imposible de concretar? ¿Lo contrario no sería una opción sólo para una reducidísima minoría? V. Merlo resalta la función útil de los sistemas de creencias al servicio de ese conocimiento liberador. Sugiere que quizás sería mejor trabajar por distinguir entre sistemas más válidos hoy, o menos válidos. Necesitamos construir modelos de realidad, la razón tiene y debe tener un papel importante en nuestra construcción del mundo, y lo que debería considerarse es qué construcciones son las más adecuadas.

Su intervención conduce el debate hacia la necesidad de distinguir entre fe y creencia. Merlo sitúa la "fe" como impulso anímico que confía en la experiencia de lo sagrado, mientras que la "creencia" se referiría a un conjunto de representaciones mentales acerca de la realidad. El proceso interior puede ayudarse de un sistema de creencias flexibles, creencias que no someten, creencias trampolín que facilitan el salto a la experiencia.

Eso de lo que habla V. Merlo, ¿son creencias o formulaciones? -pregunta M. Corbí-. Corbí señala que las palabras de Merlo se corresponden al papel de las formulaciones, de las formas (ese papel es poner delante la otra dimensión en formas, dar forma humana a lo que no la tiene, algo realmente necesario y útil) pero remarca que el término creencia, en su uso habitual, conlleva sumisión a una verdad revelada, intocable en un grado u otro. Entendería Corbí que la ayuda o el impulso que aporta "creer en el maestro" (de la que ha hablado Merlo) sería equivalente a confianza y entrega, más que a "creencia" en el sentido clásico del término.

Robles y Corbí se sitúan en la perspectiva que supone que cualquier forma cultural, también las religiosas, son construcción humana. Pero también dan por sentado que puede hablarse de irrupción, de revelación, en el sentido en que en el texto, en una persona, en un momento, se nos hace manifiesta una presencia peculiar de lo Absoluto, reconocible en formas, aunque no tenga esas formas. Esa presencia no se comunica sin formas, en sí misma, lo hace usando formas.

Razón, irracionalidad, revelación, son términos que aparecen en el debate en relación al concepto de creencia. Se ve la necesidad de tratarlos más específicamente.

J. Bárcena afirma que la experiencia religiosa va más allá de la razón, lo que no significa que sea irracional. La espiritualidad no puede ser algo irracional ni contrapuesto a la razón, pero va más allá de ella. La ciencia no es toda la realidad y la espiritualidad no tiene que ir a remolque de las teorías científicas. Hay extrapolaciones de la ciencia que nos llevan a estrellarnos ante un muro. En este marco, Bárcena mantiene la validez del término revelación (divina) a través de lenguajes humanos.

Para Robles el término está tan impregnado de la concepción de irrupción de realidades ajenas y extrañas que le parece que, más que ayudar a comprender la naturaleza del fenómeno, lo oscurece. Lo desarraiga de su auténtica realidad.

El paralelismo que establece A. Robles con el mundo del arte incomoda a algunos. José M^a Vigil pregunta si reducir la religión sólo a lo experiencial no supone cortarle las alas, limitar sus posibilidades. Le parece que el paralelismo con el arte empequeñece a la religión. Robles aclara que lo que pretende con el paralelismo no es una equiparación de ámbitos sino apuntar a que hay que abordar el ámbito religioso a la manera del artístico: como un mundo en sí mismo. Un

mundo en sí mismo en cuanto a la realización, en cuanto a la comunicación, etc. Lo que no significa que arte y religión sean el mismo mundo. El que el arte -o la religión- no sea un instrumento apto para referirse o trabajar en el ámbito de la política o la ciencia (y a la inversa), no quiere decir que el ser humano no sea capaz de vivir en profundidad todos esos ámbitos de manera que se alimenten y se influyan entre sí. Ahí está el paralelismo.

Se cierra la sesión distinguiendo entre "espiritualidad" y "religión", la primera como proceso personal ligado al conocimiento y a la experiencia de lo Absoluto, la segunda como una forma cultural concreta de vivir ese proceso, una forma ligada a un conjunto de funciones sociales. Se deja el tema sobre la mesa para continuar trabajando en él.

LOS OBSTÁCULOS A LA ESPIRITUALIDAD EN LA EUROPA DEL SIGLO XXI

Más allá del exclusivismo religioso y la cultura científicista: hacia una espiritualidad místico-gnóstica

Vicente Merlo

1. Introducción

Quiero comenzar felicitando al CETR y a la Fundación Jaume Bofill por la idea y la realización de estos Encuentros, así como agradecerles su invitación a participar en un proyecto de este estilo.

En alguna conversación informal recordábamos la celebración de las Conferencias del Círculo Eranos, organizadas por Olga Froche-Kaptein desde 1933 y a las que asistieron tantos célebres pensadores de una espiritualidad en diálogo con su tiempo, desde C.G. Jung (quizás la figura inspiradora central) a M. Eliade, pasando por H. Corbin, G. Scholem, G. Durand, K. Kerényi y tantos otros. Se ha dicho que el Círculo Eranos se movía en una atmósfera religiosa que pretendía reflejar una presunta “gnosis universal”¹. Parece claro que estos Encuentros Can Bordoi nacen –no sé si con la creencia en la existencia de una gnosis universal, pero sí– con el propósito de dialogar con la sociedad de nuestro tiempo, más de medio siglo después de Eranos, preguntándonos si es posible una espiritualidad a la altura del siglo XXI.

Preguntándonos qué ha sucedido para que la tradición en la que probablemente todos los aquí presentes hemos nacido –la occidental cristiana– de la impresión de que sus fuentes se han secado, para que muchos de nosotros hayamos tenido que recurrir a otras tradiciones (hinduismo vedántico, buddhismo zen o tibetano, islam sufí, etc.) con el fin de hallar algún rastro de la presencia de lo Sagrado.

Preguntándonos qué ha sucedido desde la Modernidad y la Ilustración en los siglos XVII y XVIII, con el auge del positivismo y el materialismo en el siglo XIX, con el entronizamiento del paradigma tecno-científico en el siglo XX, unido a un nihilismo de la desesperación y del sinsentido que ha vaciado y consumido la vida de muchos de nuestros contemporáneos.

Preguntándonos cómo ha sido posible el triunfo militante de un liberal-capitalismo, colonialista e imperialista, descaradamente inhumano que ha arrojado a un alto porcentaje de la población a la miseria económica más humillante y ha puesto al planeta Tierra, nuestra Madre Gaia, contra las cuerdas y bajo amenaza de una gravísima catástrofe ecológica que puede terminar con todo rastro de vida en esta bella nave espacial Tierra que compartimos no sólo todos los humanos, sino también la rica flora y fauna de este planeta azul y verde.

Preguntándonos qué ideas, qué creencias, qué símbolos, qué mitos, qué ritos, qué celebraciones son posibles hoy sin caer en un narcisismo espiritual que aparte la mirada de los graves problemas y las agudas crisis en tantos sectores de la actividad humana y de la existencia planetaria como nos acechan.

Preguntándonos qué debemos hacer desde una espiritualidad planetaria y ecológica ante tanta injusticia, tanta opresión, tanta miseria que nos rodea. En suma, preguntándonos qué obstáculos, tanto desde el interior de las tradiciones religiosas, de espiritualidad y de sabiduría

¹ W.J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture*, New York, SUNY, 1998, p. 508.

como desde fuera de ellas impiden que la humanidad viva una vida más digna, más humana, más plena.

2. El peso del pasado religioso tradicional: Algunos obstáculos para la espiritualidad actual desde el interior de la tradición cristiana (y desde la religiosidad tradicional en general):

Es bien sabido que el destino de Occidente se ha ido gestando a través de la influencia de varias culturas y tradiciones, entre las que destacan la greco-romana y la judeo-cristiana. Aquí y ahora nos interesa especialmente preguntarnos qué ha sucedido para que, después de unos dieciséis siglos de hegemonía no sólo religiosa, sino, más en general, cultural, el cristianismo haya dejado de ejercer la influencia que durante tanto tiempo ha determinado la religiosidad occidental. Y, lo que es más grave, no sólo haya disminuido su dominio, sino que haya provocado fuertes rechazos a todo lo que sea religiosidad y espiritualidad en buena parte de las personas de buena voluntad y especialmente entre la gente más cultivada intelectualmente. Baste recordar no ya las más o menos tímidas críticas iniciales de los ilustrados deístas o de los más decididamente ateos, sino la extensa influencia de los tres “maestros de la sospecha” (Marx, Nietzsche, Freud) y sus seguidores más o menos fieles durante el siglo XX, para apreciar el cambio producido en los dos últimos siglos y de modo muy especial en el último medio siglo. La mayoría de los que estamos aquí hemos visto transcurrir toda la segunda mitad del siglo XX y hemos sido testigos de la acelerada pérdida de influencia cultural del cristianismo. Es probable que muchos de nosotros hayamos sufrido el generalizado “desencanto religioso” a partir de la educación religiosa recibida y no cabe duda que cada uno tendría una larga historia que contar respecto a su relación personal con el cristianismo como religión. En mi caso, baste decir que desde los 16-17 años, tras los primeros cuestionamientos intelectuales y existenciales, mi alejamiento del cristianismo fue inevitable, al mismo tiempo que militaba, primero en las filas del freudo-marxismo (años 70), descubriendo más tarde la espiritualidad oriental –especialmente de la India y sobre todo del hinduismo- y las enseñanzas esotéricas contemporáneas (años 80 y 90). Estas dos principales influencias en mi formación tendrán que ser articuladas poco a poco, más adelante, para poder clarificar mi postura actual respecto a la espiritualidad contemporánea.

De momento conviene analizar un poco más despacio los obstáculos que el cristianismo (y más concretamente el nacional-catolicismo de la España en que nos ha tocado vivir y que nos ha dolido más o menos) ha puesto en nuestro camino, individual y colectivo, hasta el punto de hacernos sentir que nuestra marcha quedaba obstaculizada por su presencia.

En primer lugar, en una época en la que sentíamos que soplaban vientos de cambio y transformación por todas partes, el catolicismo y de modo destacado la jerarquía oficial de dicha institución hacía gala de una actitud dogmática, conservadora, reaccionaria, que parecía frenar todo avance, oponerse a todo cambio y condenar toda corriente cultural que no participase de sus dogmas religiosos. La cristiandad había agarrotado todo impulso renovador y parecía congelar la vida. Sus rituales, sus sacramentos y el modo de aplicarlos, explicarlos, vivirlos y rigidificarlos, con su carácter obligatorio (la confesión, la misa dominical), con su moral puritana, represiva, hipócrita (su actitud ante la sexualidad resultaba paradigmática en este sentido) no hacía sino alejar a muchos de los que nos planteábamos con honestidad las cuestiones morales, políticas o filosóficas.

Lo anterior se agravaba por la ausencia de modelos encarnados, de “santos” y “sabios” que con su ejemplo, con su carisma, nos ofreciesen el agua de vida necesaria que de modo más o menos oscuro íbamos buscando, sedientos de experiencia espiritual o simplemente de libertad investigadora en las formas de vida y de pensamiento que tanteábamos. Nos faltaron guías espirituales, maestros, vidas ejemplares.

Desde otra perspectiva más filosófica, el neo-tomismo que todavía algunos hemos conocido en nuestra juventud, parecía un edificio en ruinas, cuyos fundamentos resultaban harto dogmáticos y sus argumentos poco atractivos frente a la irrupción de las corrientes vitalistas, existencialistas, marxistas, analíticas, fenomenológicas o hermenéuticas que iban ocupando cada vez con mayor autoridad la escena intelectual. El desprestigio práctico (ético-político) hacía difícil tomarse en serio una filosofía basada en dogmas religiosos, en creencias cuyo suelo había sido ya socavado bajo nuestros pies.

En terminología de la filosofía actual de las religiones, diríamos que el exclusivismo (eclesiocéntrico) se hacía intolerable, quizás debido a su propia intolerancia y a su desmedido orgullo mesiánico, a su parroquialismo, en suma, al afirmar que fuera de la Iglesia no era posible la salvación (*extra ecclesia nulla salus*). Sólo desde el Concilio Vaticano II el “inclusivismo” (cristocéntrico) comenzó a abrirse paso, lentamente, pues el diálogo con otras religiones había sido preconizado, al mismo tiempo que la realidad histórica obligaba a ello. Pero, creo que puede decirse que la “ideología oficial” del catolicismo ha sido hasta hace muy poco y de manera muy generalizada más exclusivista que inclusivista. Pues bien, sabemos que la polémica en juego recientemente enfrenta más bien a inclusivistas y a pluralistas (teocéntricos, soteriocéntricos o radicales –matices que serán necesarios más adelante-). Y esto no ya sólo en el cristianismo, sino en la mayoría de las religiones y tradiciones espirituales. Quizás habrá ocasión de debatir esta cuestión más tarde. Baste de momento mi reconocimiento de la necesidad y conveniencia de una actitud pluralista que permita el diálogo y la comunicación sin prejuicios y sin pretensiones a priori de superioridad (moral, religiosa o teológica), algo, por otra parte, hoy difícil de justificar.

Sé que es fácil salir al paso de las observaciones críticas aquí vertidas haciendo ver que se trata de un mirada parcial y personal, circunstancial y fragmentaria, que afecta poco a “la esencia del cristianismo”, a sus verdaderos dogmas, sus verdaderas creencias, su elevada moral y sus ceremonias rituales; que todo ello es más que salvable y que corremos el riesgo de echar al bebé con el agua sucia del baño. Es cierto en buena medida. Mis observaciones han tenido un cariz psicológico y sociológico, ante todo, de validez muy limitada. Estoy convencido de ello y sería el primero en presentar esa objeción si alguien se limitase a decir lo que yo he dicho y pretendiese un valor objetivo y decisivo. Tras mi reconciliación (que no re-afiliación) con “la esencia del cristianismo” (con la “cristianía” –R. Panikkar-, si no con la cristiandad y ni siquiera con el cristianismo histórico institucionalizado) después de un largo rodeo por tradiciones como el hinduismo, el buddhismo y el esoterismo secularizado, mi mirada hacia el cristianismo es mucho más empática y próxima de lo que las líneas anteriores podrían hacer pensar. Habrá tiempo de volver a ello.

3. El freno del presente cientificista-materialista: algunos obstáculos para la espiritualidad actual desde el exterior de las tradiciones religiosas

Si el dogmatismo, el autoritarismo, el fanatismo, el fundamentalismo, el integrismo, el conservadurismo, la hipocresía, la ausencia de modelos carismáticos, son algunos de los rasgos negativos que han colaborado en la decadencia de las religiones, cuando miramos hacia la cultura extra-religiosa encontramos factores no menos importantes que han socavado la creencia y la fe en las religiones y continúan siendo una barrera que impide el descubrimiento de una espiritualidad auténtica.

Desde el Renacimiento y especialmente desde la Ilustración, la cosmovisión religiosa y el teocentrismo son puestos en cuestión por el avance del paradigma científico. La ciencia moderna pronto entra en conflicto con algunos de los mitos y las creencias religiosas. Episodios como el paso del geocentrismo al heliocentrismo, el descubrimiento de la circulación de la sangre, la teoría de la evolución de las especies son ejemplos paradigmáticos. Los casos Galileo, G. Bruno,

M. Servet, Ch. Darwin y el polvo que han levantado en la batalla entre religión y ciencia, están presentes en la conciencia de todos. En el siglo XIX y buena parte del XX los éxitos de la ciencia conducen al fortalecimiento de una actitud científicista que hay que distinguir cuidadosamente del método científico en sí mismo y de la ciencia como proceso de adquisición de conocimientos. Efectivamente, el **método científico** se auto-impone unas determinadas limitaciones, con el fin de asegurarse la validez del conocimiento, de tal modo que todo lo que no sea verificable o falsable empíricamente por la comunidad de investigación correspondiente, formada por los expertos de cada especialidad, debe aceptarse como no perteneciente al corpus del conocimiento científico. Es un modo riguroso de establecer una demarcación más o menos clara (hoy sabemos que no tan clara como se ha pretendido muchas veces) entre aquello que sabemos -si no con certeza y como verdad objetiva, sí como la teoría más plausible desde el punto de vista de la comprobación intersubjetiva- y aquello que podemos creer de manera más o menos justificada o saber con certidumbre subjetiva, pero sin que pueda demostrarse o considerarse que hay un acuerdo intersubjetivo entre los expertos o especialistas. Frente a ello, la **actitud científicista** da un paso más allá. Un paso muy importante que le hace saltar del terreno propio de la ciencia al terreno de la “metafísica” (y generalmente mala metafísica por serlo de modo inconsciente e ingenuo), elaborando una propuesta que trasciende lo que la ciencia puede legítimamente afirmar. El científicismo consiste en la creencia (generalmente dogmática e injustificada) que afirma que el método científico es el único método válido de conocimiento y los conocimientos científicos los únicos aceptables de manera razonable. De este modo, las limitaciones del método se convierten en limitaciones de toda una metafísica reduccionista, que reduce la realidad y el conocimiento a lo que podemos saber científicamente. Históricamente –si bien es cierto que como inevitable reacción pendular al fideísmo ciego anterior- esto ha conducido al desprestigio de todo lo que no sea “científico” y por tanto al desinterés, descuido y olvido de las cuestiones “religiosas” y “metafísicas” (las dos etapas pasadas según el esquema positivista). Como no es científicamente demostrable (la existencia de Dios, del alma, de una vida después de la muerte, de experiencias espirituales, etc.) no hace falta ya interesarse por ello –parece ser el lema oculto del científicismo-. Centrémonos en lo visible, lo palpable, lo inmediato, lo medible, lo rentable: lo científico-técnico, lo positivo, lo útil, lo práctico.

El científicismo se ha ido asociando, incluso identificando, con una metafísica “materialista”, que reduce la realidad a los fenómenos materiales o al menos hace depender lo no material (pensamientos, emociones, etc.) de lo material y considera que el origen y fundamento de toda la realidad no es sino algún tipo de Materia o Energía primordial, oponiéndose así a toda concepción “idealista” o “espiritualista”, raíz ineludible de las cosmovisiones religiosas.

Estrechamente ligado con el paradigma moderno científicista-materialista-mecanicista y como su ala económico-política se va desarrollando un **sistema capitalista y una sociedad consumista** en la que los valores económicos pasan a un primer plano. La injusticia, la desigualdad, la explotación (de la naturaleza y de otros seres humanos), la opresión, o se acentúan o persisten, no llegando a eliminarse, frente a lo que las nuevas tecnologías en cada época han ido haciendo pensar esperanzadamente que podría llegar a suceder. La aceleración del ritmo de producción y de consumo, la estimulación de deseos superfluos que se hacen pasar por necesidades básicas, la obsesión por el enriquecimiento, la ambición de tener (más que de ser), la velocidad, el ruido, la televisión de baja calidad y contemplada de manera indiscriminada, todo ello contribuye a una forma de vida alejada de las preocupaciones espirituales y de una vida interior, imprescindible para tomarse en serio teórica y prácticamente las cuestiones del espíritu.

En el fondo se ha producido una transvaloración de los valores, tal como Nietzsche profetizó. Muerto Dios, fundamento último de todos los valores religiosos, se desenmascara la anti-naturalidad de los valores judíos y cristianos: la compasión, la piedad, la humildad, la igualdad, hasta la voluntad de verdad, se revelan como sutiles manipulaciones que la voluntad de poder enmascarada con tales pieles de cordero, a manos de los “esclavos” (“moral de

esclavos” llamaba Nietzsche a la moral clásica) ha ido produciendo, hasta cristianizar buena parte del planeta. Si en la modernidad ha sido el cientificismo uno de los principales obstáculos para la perduración o el descubrimiento de una espiritualidad auténtica, la postmodernidad anunciada por Nietzsche sitúa el **nihilismo** como obstáculo principal para tomarse en serio una cosmovisión espiritual en la que la voluntad de verdad y la voluntad de amar tengan sentido y se antepongan a la voluntad de poder. No cabe duda que el profético Nietzsche vio con lucidez amarga muchos de los mecanismos del afán de dominio que tanto a escala psicológica como política han abundado –y siguen haciéndolo– en la existencia humana. Junto con Freud y otros, Nietzsche nos ha enseñado a sospechar de las buenas formas y las buenas intenciones, de las apariencias y las motivaciones conscientes, de los sacerdotes “judíos” y de los “humildes” cristianos que han congelado la vida, esta vida, la única –para él– existente, mientras anhelan una vida mejor, más allá de esta, una vida eterna, libre de dolor y sufrimiento, ajena a este valle de lágrimas. A sospechar de una religión “opio del pueblo” y “grito de la criatura oprimida”, de una “ilusión sin porvenir”, de una proyección malsana de lo mejor del ser humano.

La postmodernidad (acaso ultramodernidad), desde Nietzsche y más allá de él, nos ha enseñado a sospechar de los grandes relatos, de los meta-relatos religiosos o metafísicos, de las presuntas certezas, de las grandes verdades objetivas, de los hechos existentes más allá de toda interpretación, de los grandes ideales que terminan pisoteando cuanto no encaja en su lecho de Procusto, del orgulloso sentimiento de creerse en posesión de la verdad, sea en su versión cientificista o en su faceta de infalibilidad pontificia, religiosa o mística. Qué duda cabe que tanto la modernidad como la postmodernidad tienen muchas lecciones que enseñarnos y que tarea del momento presente es discriminar lo que nos parece válido de cada una de ellas de lo que nos parecen nuevos excesos con los que no podemos comulgar. Ni el rechazo tradicionalista de la modernidad en bloque, desde un paralizante sentimiento retro-romántico, ni la demonización de la postmodernidad como si ésta se limitase a un nuevo modo de subjetivismo y relativismo sofisticado peligroso y que amenaza nuestras inmutables certezas son suficientes para vivir el presente y mostrar vías de salida creíbles de la presente crisis.

4. El Gran Sentido y la cuestión de una Gnosis universal: Hacia una espiritualidad planetaria, mística y gnóstico-esotérica. Modelos sobre la validez de las diversas tradiciones.

La fe profunda, trans-racional, anímica, en un Gran Sentido (generalmente considerado como “el” gran sentido) es quizás uno de los rasgos característicos de las Tradiciones espirituales, sapienciales, religiosas. Esa raíz común se desarrollaría más tarde en multitud de ramas, tradiciones histórica y culturalmente condicionadas, con sus sistemas de creencias y prácticas determinados. Pues bien, es parte de nuestra tarea, analizar si más acá o más allá de cada una de esas “tradiciones de sentido” existe algo así como una Tradición primordial, una Sabiduría atemporal, una Gnosis universal, una Doctrina Secreta, una Mística trans-religiosa, una Teosofía, Antroposofía o Pansofía capaz de satisfacer los anhelos más profundos del ser humano, una *Philosophia* –o hasta *Sophia-perennis* que constituyera el modelo privilegiado desde el cual juzgar la validez de las diversas tradiciones, cosmovisiones, etc.

Podría decirse que el resurgir de una espiritualidad a la altura de nuestro tiempo puede entenderse de modos muy diversos, en relación con la idea de una Gnosis universal.

- Cada una de las grandes tradiciones espirituales puede considerarse a sí misma vía única (exclusivismo) o privilegiada (inclusivismo) de salvación, liberación o realización del ser humano. Esta ha sido la tendencia dominante en la mayor parte de las grandes religiones.

- Una determinada concepción de la Gnosis universal o *Sophia perennis* tendería al pluralismo religioso, al considerar que todas las tradiciones espirituales resultan igualmente válidas, a priori, para lograr la plenitud humana. Todas ellas compartirían un núcleo esotérico,

que sería lo esencial, mientras que las formas religiosas, los símbolos, las creencias y las prácticas rituales variarían, adaptándose a cada época y lugar.

Cabe destacar que es posible, y de hecho es fácil hallar un “esoterismo” o “gnosis” en cada tradición (al menos en algunas) que no se quiere “pluralista” en este sentido, sino que permanece en una concepción inclusivista, considerando que esa visión esotérica de su religión es la mejor vía de realización. Así ha sido históricamente, sea en la kábala judía, en la gnosis teosófica cristiana, en el shí'ismo islámico, en el vedânta hindú o en el vajrayana budhista, por poner algunos ejemplos. La concepción propia se ve como superior a las demás, no sólo en el seno de su propia religión o tradición, sino, *a fortiori*, respecto de las demás tradiciones. Frente a eso, me parece de especial interés lo que podemos llamar el “esoterismo secularizado” o la “gnosis universal” tal como se ha defendido sobre todo en el último siglo. Concretamente me gustaría señalar tres versiones de esta concepción “perennialista” (como suelen decir los angloparlantes para referirse a todos los defensores de una *philosophia perennis*) y un contrapeso crítico desde un pluralismo radical participativo.

* El perennialismo del **esoterismo tradicionalista**, defensor de una Tradición primordial y severamente crítico con la Modernidad, que tiene su principal creador en R. Guénon e importantes continuadores en A.K. Coomaraswamy, F. Schuon, J. Evola, T. Burkhardt, S. Hussein Nasr, etc.

* El perennialismo esotérico de la **teosofía moderna** elaborada por H.P. Blavatsky y sus seguidores que presenta una visión sincretista y quizás una síntesis acabada de esa Doctrina Secreta que afirma exponer, en uno de los primeros ensayos de “religiones comparadas”, llevado a cabo ya en el siglo XIX. En este grupo cabe incluir versiones afines (no necesariamente derivadas de la anterior, pero sí con suficientes puntos de contacto) como la sabiduría arcana posteosófica de A. A. Bailey o la antroposofía de R. Steiner, dos autores de gran talla y puesto destacado en lo que llamaremos a partir de ahora las Enseñanzas esotéricas contemporáneas (1875-2000).

* El perennialismo de la **psicología transpersonal** (en general de la “teoría transpersonal”), de cuyos representantes destacaremos a K. Wilber y Stanislav Grof. También aquí asistimos a una peculiar síntesis de Oriente y Occidente, así como de ciencia y religión, cuyo matrimonio se estimula frecuentemente. En el primer caso desde un predominio del buddhismo (primero Zen, más tarde tibetano), en el segundo desde el vedânta hindú (con importantes influencias del Vedânta integral de Sri Aurobindo, en particular) asistimos a la construcción de unas cartografías de la conciencia jerarquizadoras, en las que el no-dualismo impersonalista se presenta como la cúspide de tal jerarquía (algo que vemos también en el esoterismo tradicionalista guenoniano)

* Antes decíamos que los tres perennialismos tienden a un pluralismo de tradiciones (tanto en el sentido de relacionar y sintetizar varias tradiciones, como en el sentido de considerar igualmente legítimas y auténticas a todas ellas). No obstante, esa tendencia consciente y deliberada parece verse sabotada por una tendencia inconsciente inclusivista que tiende a presentar de manera algo dogmática un esquema determinado como el óptimo o el mejor por el momento.

- Pues bien, esta tercera posibilidad, a la hora de presentar una espiritualidad capaz de magnetizar positivamente nuestro tiempo, podemos denominarla **pluralismo radical participativo** (J. Ferrer, R. Tarnas, J. Heron). La diferencia con los anteriores radica, sobre todo, en su rechazo a aceptar a priori la existencia de una *philosophia perennis*, o al menos la supremacía de una determinada formulación de la misma que se presenta como la única autorizada o válida o como la más completa y satisfactoria. Parte de esta objeción se refiere a la tendencia perennialista a considerar que todas las tradiciones, todos los grandes místicos, todas las doctrinas esotéricas genuinas, coinciden en lo esencial. Se presupone que la experiencia o experiencias últimas son las mismas, que la Realidad última desvelada es la misma en todos los casos, y que las diferencias se hallan sólo en las formas, en los lenguajes empleados, en las

interpretaciones culturalmente condicionadas. Y cuando las diferencias destacan de manera innegable, entonces se jerarquizan las experiencias y las doctrinas a partir de una determinada ontología que se presenta como la verdad desde el punto de vista esotérico, como el punto de vista de “la” filosofía perenne o la Tradición primordial. Concretamente, como insinuábamos ya anteriormente, se considera que las experiencias de comunión interpersonal o la concepción de un Dios personal son inferiores a la experiencia de no-dualidad o de la Realidad impersonal (Brahman, Nirvâna, Tao, etc.).

Frente a esa concepción esencialista, universalista, objetivista, el paradigma participativo, aceptando lo mejor de las críticas constructivistas y del contextualismo postmoderno, apuesta por la posibilidad de una Realidad-Misterio inexhaustible (mejor que indeterminable, pues podría determinarse de múltiples formas y todas ellas ser válidas) de carácter plástico y en cuya configuración participamos desde nuestra libertad co-creadora de seres divinales (además de animales y humanos).

Las virtualidades de este pluralismo radical son obvias: permite aceptar, sin forzarlas, las diferencias de las distintas tradiciones, afirmando su carácter genuino y auténtico (no son meras construcciones psicológicas y sociales, sino co-creaciones ontológicas), pudiendo reconocer como válidas y realmente vivenciadas tanto la experiencia del Brahman nirguna (Shankara), como la de Sûnyatâ (Nâgârjuna), la de comunicación con nuestro Angel celeste (Ibn Arabi), de comunión personal con Dios (mística cristiana), de conciencia cósmica (R. Bucke) como de conciencia supramental (Sri Aurobindo), como de la esencia personal (sufismo, Almaas) y tantas otras.

Por otra parte, esto posibilita un diálogo más abierto y sincero, una comunicación más auténtica, pues muchos tenemos la experiencia de los aires de superioridad que necesariamente (siguiendo la lógica de la cosa misma) adopta no sólo el exclusivista (con el riesgo de integristismo y fanatismo impositivo), sino también aunque de manera más sutil el inclusivista: cualquier afirmación que no encaje con el esquema a priori del perennialismo será rechazada, o mejor, cualquier postura será encajada en el esquema tenido por incuestionablemente cierto y superior. Cabe ser tolerante, pero desde el sentimiento de superioridad, no desde la igualdad y la humildad sincera de quien se sabe, en estas cuestiones al menos, en la nube del no-saber, en la *docta ignorantia*.

5. Caminar desde una tradición particular. Una mirada hacia Oriente: Del hinduismo clásico al neohinduismo

A pesar de los intentos de llevar a cabo un proyecto de “religiones comparadas”, a pesar de los esbozos de formulación y desarrollo de una *philosophia perennis*, a pesar de la actualidad de la elaboración de una espiritualidad holística, ecológica y planetaria, lo cierto es que es muy difícil no otorgar cierta prioridad a una determinada tradición, no partir de ella o desembocar en ella, por haber sido formado en ella, por haber bebido de sus fuentes de manera más significativa, por condicionamientos histórico-culturales, por causas kármicas o por sintonía personal. En el caso de L Boff es el cristianismo (catolicismo franciscano) su referente último, por más que “el nuevo Pentecostés y el evangelio pueda ser articulado en las incontables lenguas humanas”, y se afirme que “solamente un cristianismo de rostro asiático, africano, indio-afro-latino-americano y occidental pueda expresar el sueño de Jesús como propuesta de sentido y de esperanza para todos los que se abran a él” (ob. cit., p. 198). En el caso de H. Corbin es bien sabido que su influencia mayor es la gnosis teosófica de la tradición islámica. En el caso de K. Wilber –pese a la riqueza de influencias de diferentes tradiciones- cabe decir que el es budhismo (especialmente el vajrayana tibetano) el que constituye el referente último. En el caso de la teosofía de Blavatsky, pese a los intentos de mostrar que su columna vertebral ha sido siempre el esoterismo occidental, secularizado en tanto que ocultismo moderno (Hanegraaff, Godwin), en mi opinión su raíz más

profunda se hallaría en la India, a mitad camino entre el hinduismo y el buddhismo, especialmente el primero. En la síntesis antropológica de R. Steiner vemos referencias al hinduismo y al buddhismo, así como a ciertos esquemas teosóficos, pero no cabe duda de que nos encontramos ante un esoterismo claramente cristocéntrico (rosacruz). En el caso de H. Nasr, es también el islam, en la lectura esotérica guenoniana; y en el caso del propio Guénon, asistimos de nuevo a múltiples influencias, de las que cabría destacar el cristianismo esotérico (en su juventud), el vedânta hindú shankariano (en su madurez) y el Islam (en su última época, dando la importancia que tiene su conversión a la última de las grandes religiones).

Nos interesa el caso de Guénon porque sus primeras obras sistemáticas representan una lúcida exposición de un modelo de *philosophia perennis* articulado sobre todo desde “la metafísica oriental”, lo cual sabemos que significa, ante todo, el vedânta advaita shankariano.¹

Pues bien, no puedo ocultar que la tradición más influyente en mi pensamiento ha sido la hindú y concretamente su presentación neo-hindú, muy particularmente, como influencia mayor, el vedânta integral (*pûrna advaita*) de Sri Aurobindo. Tampoco quiero ocultar que compartiendo el primer lugar (*ex aequo*) con el vedânta hindú mi formación debe mucho a lo que podríamos llamar ya la “tradición teosófica contemporánea” (Blavatsky, Bailey, Omnia, etc.). Sería interesante mostrar en otro lugar, con más detenimiento, hasta qué punto las semejanzas (entre Sri Aurobindo y Bailey, por ejemplo, para dar cita a mis dos influencias principales) son significativas. En cualquier caso, me gustaría simplificar la presentación y hablar en primer lugar desde la tradición hindú (hermenéuticamente reactualizada por Sri Aurobindo) y en segundo lugar desde el esoterismo (post)teosófico contemporáneo, para articular una espiritualidad a la altura de nuestro tiempo.²

Sin olvidar la impresionante riqueza de la tradición hindú, desde los himnos del Rgveda hace unos treinta y cinco siglos hasta Tagore, Gandhi, Radhakrishnan o Sri Aurobindo en el siglo XX, pasando por las Upanishad, las dos grandes epopeyas (Mahâbhârata y Râmâyana), los Purânas, los Agamas, los Tantras, los sûtras y los bhasyas (aforismos fundacionales y tratados sistemáticos) de los seis sistemas ortodoxos –Brahma-sûtras, Yoga-sûtras, etc., la poesía mística de los Alvars, y tantos otros textos y autores destacados podemos decir aquí que cabe distinguir dos modelos principales de espiritualidad hindú³. Para mayor claridad los denominaré “vedânta shankariano” y “yoga aurobindiano”, en honor de sus dos máximos representantes: Sri Shankaracharya (siglo VIII) y Sri Aurobindo (siglo XX). Ambos podrían ser considerados hoy como dos destacados hermeneutas de la tradición hindú, el primero del brahmanismo ortodoxo clásico, el segundo del moderno neohinduismo evolucionista. Ambos pretenden representar fielmente a la tradición hindú, ambos han ofrecido amplios comentarios a los textos fundacionales de su tradición (Vedas, Upanishads, Bhagavad Gîtâ, Brahma-sûtras) y tanto uno como otro pretende que su “filosofía” constituye el verdadero sentido del hinduismo. Shankara se quiere fiel a la ortodoxia brahmánica y rechaza cualquier innovación, acorde con su actitud tradicional; Sri Aurobindo se sabe innovador, original y creativo, pero no por ello renuncia a la fidelidad al hinduismo, sólo que concibe la tradición no como la transmisión repetitiva de un conjunto de conocimientos y de rituales, sino como transmisión re-creadora y actualizadora de una sabiduría atemporal que tiene su centro más firme en la Realización espiritual (metafísica, diría Guénon) del sabio-vidente (*rishi*) que ha visto o escuchado el Veda, la Palabra primordial, el

¹ Véase, sobre todo: *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues; L'homme et son devenir selon le Vedânta; Études sur l'hindouisme*, y su célebre conferencia en la Sorbonne, publicada con el título de *La métaphysique orientale*.

² Es interesante llamar la atención sobre la coetaneidad de ambas obras. La obra de A. Bailey acaece desde 1919 hasta 1949, la de Sri Aurobindo desde 1914 hasta 1950.

³ Me he ocupado con mayor detenimiento de la tradición hindú en varias obras anteriores, por ejemplo: *Experiencia yóguica y antropología filosófica*, Fundación Sri Aurobindo, Barcelona, 1994; *Siete ensayos sobre el hinduismo* Fundación Sri Aurobindo, Barcelona, 1996; *Simbolismo en el arte hindú*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999; *La autoluminosis del âtman*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001; *Las enseñanzas de Sri Aurobindo*, Kairós, Barcelona, 1999; y *La fascinación de Oriente*, Kairós, Barcelona, 2002. Me permito, por ello, realizar aquí grandes generalizaciones que merecerían ser ampliamente matizadas.

Sonido creador, el Silencio originario, del *jīvanmukta* (liberado-en-vida) que ha des-cubierto la Realidad última (*Brahman* o *Purusha*), y se ha unido a ella (*yoga*), al modo de comunión personal, o ha recobrado la conciencia de su identidad central, su no-dualidad entre el núcleo de su ser, su yo, su sí mismo (*âtman*) y el Absoluto impersonal o transpersonal (*Brahman*). La plenitud existencial del rishi, del *jīvanmukta*, fácilmente le convierte en maestro espiritual (*guru*), capaz de mostrar el camino al buscador sincero, capaz de conducirlo de la oscuridad a la luz, de la ignorancia al conocimiento y de la muerte a la inmortalidad¹.

6. La gnosis budhista: el recelo del pensamiento y la palabra, y la importancia de la práctica meditativa.

Ante el desbocamiento especulativo de una razón desconectada de la Fuente y que ha perdido la experiencia de la Paz y del Silencio que trascienden la mente no hay mejor terapia que la budhista. Terapeuta podríamos decir que fue ante todo Siddhartha Gautama, el Buddha, interesado no en elaborar discursos argumentativos, sino en transmitir, más allá de las palabras, la iluminación alcanzada, la liberación vivida, la paz interior disfrutada. Su heterodoxia natal, su crítica al rígido sistema brahmánico, tanto a nivel social (el sistema de castas) como religioso (la aceptación de la autoridad de los Vedas como revelación primordial), metafísico (la creencia en la existencia del *âtman*) y ritual (los rituales sacrificiales que incluían la muerte de víctimas animales) resultaba imperdonable y después de varios siglos de creatividad cultural tuvo que salir de su país natal y emigrar hacia un Oriente más lejano: Sri Lanka, China, Tíbet, Japón, Burma, Vietnam, Malasia, etc., donde se entrelazaría con las tradiciones locales (shintóismo, taoísmo, confucianismo, bön, etc.) dando lugar a escuelas influyentes del “gran vehículo” (*mahâyâna*), de las que destacaremos, por su influencia actual, el *cha’n* en Chino introducido en Japón convirtiéndose en el *Zen*, y el budhismo tibetano tántrico o *vajrayana*.

No nos interesa ahora su desarrollo histórico, sino su actitud central, con la que nace el budhismo, de rechazo de la especulación metafísica y de centramiento en la paz y el silencio inenabizables. Desde el silencio del Buddha en lo que iba a ser largo discurso ante cientos de *bikkhus* (monjes mendicantes de la orden recién fundada), momento en que -tras el largo silencio y el gesto de elevar una flor ante el auditorio- Mahakassapa comprendió, compartiendo aquél silencio iluminador, pasando por el atronador silencio de Vimalakirti en la sublime reunión de bodhisattvas, y el espejo que no necesita ser pulido de Huin-Neng, hasta la radicalidad del *roshi Zen* que ante cualquier inflación egoica por experiencias “espirituales” y visiones resplandecientes se limita a insinuar: “*makyo*”, ilusión, engaño, riesgo de identificación y de pérdida, el budhismo se ha mantenido como una de las tradiciones más fieles al espíritu de la meditación silenciosa.

No nos interesan ahora sus “doctrinas metafísicas”, que al parecer inevitablemente fue construyendo la mente humana a medida que se desarrollaba el mahayana, no nos interesa ahora si la negación del *âtman* tiene un carácter ontológico fuerte y radical que rechaza tanto el ego empírico-psicológico como la esencia espiritual individual o más bien se trata de una sabia estrategia pedagógica destinada a evitar la perniciosa identificación y apego con lo “mío”; no nos interesa si *nirvâna* (“extinción”) y *shûnyatâ* (“vacuidad”) simbolizan la ausencia de todo ser en un sentido nihilista radical y la emancipación es liberación del sufrimiento por simple aniquilación, o si constituyen símbolos transparentes y hábiles de lo indecible, de la realidad más allá del ser y del no-ser, herramientas para deconstruir todo constructo metafísico, tal como la dialéctica nagarjuniana mostró con maestría ya a comienzos de nuestra era.

¹ En la redacción original el texto continuaba con una presentación del pensamiento de Sri Aurobindo que, por razones de espacio y de oportunidad omitimos aquí. Pueden consultarse, no obstante, las obras citadas en la nota anterior.

Nos interesa el buddhismo como gnosis (*prajña*) conjugada con la bodhisattvica compasión (*karuna*) que se compromete con el bienestar y la liberación de todos los seres. Gnosis, conocimiento salvífico, sabiduría que ilumina y disipa la oscuridad de la ignorancia metafísica radical, descubrimiento inefable de la naturaleza última de la realidad, omnisciencia de los Buddhas que desde la multidimensionalidad de su ser abarcan los tres mundos y lo que trasciende todo mundo. Entre el *nirmanakaya* o cuerpo de manifestación y el *Dharmakaya* como Buddhidad primordial trascendente, el *sambhogakaya* o cuerpo de gozo, cuerpo sutil que permite actuar en mundos sutiles llevando la luz de la inteligencia despierta, se convierte en una realidad intermediaria reveladora y salvífica.

Gnosis reveladora de la luz infinita de los Buddhas de compasión, de la luz ilimitada de nuestra (compartida) naturaleza búddhica ante la cual cualquier objetivación limitada es *makyo*. *Prajña paramitâ*, sabiduría intuitiva suprema, percepción y acción no-dual que descubre la armonía y la expresa *more taoísta*, en danza sin fin, libre de los extremos del aniquilacionismo y del eternalismo que no hacen sino aprisionar la mente en creencias mentales que atan al sujeto inquieto que lo que necesita es desatarse de cuanto nudo le encadena a su propia mente y a su propio deseo. El mejor guerrero es el que se vence a sí mismo. El mayor tirano es el propio deseo cuando el sujeto queda sujeto a él. El principal enemigo al que hay que vencer es la propia mente desbocada (en trivialidades cotidianas, en habladurías malsanas o en especulaciones metafísicas que no sirvan más que para sembrar la duda, separar a los seres humanos, inflar el ego o alejar de la armonía del Silencio iluminador).

Gnosis meditativa que calma la mente, el corazón y los sentidos. Meditación desidentificadora que alumbra una nueva percepción, una nueva compasión amorosa, una nueva comprensión gozosa.

No cabe duda que en los tiempos actuales las corrientes menos dogmáticas del buddhismo –y pocas tradiciones hay tan invitadoras al no-dogmatismo como ésta, desde sus propios orígenes- está participando intensamente en la deconstrucción del viejo mundo que se desmorona y en la reconstrucción del nuevo mundo que nace. Ciertamente, en toda tradición podemos descubrir corrientes retrógradas, ciegamente atadas a su pasado, aferradas a sus privilegios y encerradas en sus capillas, fosilizadas, junto a corrientes vivas, dinámicas, frescas, comprometidas tanto con la luz de su tradición como con la iluminación de las zonas oscuras del presente. Es este el buddhismo que nos parece pieza insustituible del rompecabezas en construcción. Un buddhismo que se anticipó a aspectos importantes de la postmodernidad y que en muchos aspectos pueden aliarse con eficacia y determinación para deconstruir viejos fósiles que pesan sobre muchas conciencias.

Todo ello no significa ni conceder una prioridad ni un privilegio al buddhismo –como puede entenderse por todo el contexto en el que esto queda dicho-, ni significa ignorar que no sólo en él hallamos una mística de la ausencia, una teología negativa, una dimensión apofática, sino reconocer que en ocasiones allí se ha presentado y sigue haciéndolo con una pureza y una radicalidad particular. El silencio revelador del Buddha, el silencio atronador de Vimalakirti, el silencio de cualquier practicante sincero, nos llama a gritos. Un silencio que ha sido conocido por todas las tradiciones y por todos los que han buceado en las profundidades insondables de su ser. Un silencio que abre la puerta a la experiencia de lo Sagrado. Un silencio desde el cual el pensamiento y la palabra cobran un nuevo sentido. Como afirma la tradición hindú: “El âtman es silencio”

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA

Vicente Merlo sitúa los rasgos principales desde los que ha abordado el tema: los obstáculos que se generan desde el interior de una tradición, aquellos que se presentan desde el exterior y, finalmente, las aportaciones de algunas vías espirituales, de especial interés desde la perspectiva contemporánea.

El exclusivismo de cada tradición respecto a las demás tradiciones, que lleva a analizarlas todas desde los propios presupuestos, es uno de los principales obstáculos que se pueden presentar desde el interior de las tradiciones.

Hay, también, un prejuicio "moderno" que pretende la existencia de algo así como una espiritualidad esencial, compartida por todas las vías espirituales de la humanidad. Ese prejuicio lleva a valorar al conjunto de tradiciones religiosas según su mayor o menor adecuación a ese supuesto modelo válido y compartido.

Se tiende, inconscientemente, al inclusivismo: a la aceptación e interpretación de lo demás desde los presupuestos de la propia opción. Frente a esta posibilidad, Merlo prefiere el "pluralismo radical participativo" que rechaza la existencia de una *philosophia perennis* o cualquier tipo de formulación que pueda considerarse como más válida, más cercana a la verdad, en la que todos los místicos coincidirían.

Desde el exterior de las tradiciones quizás el principal obstáculo sea el avance, no de la ciencia como tal, sino de la actitud cientista; es decir, de una metafísica materialista que reduce la realidad a puros fenómenos materiales. Los mismos sistemas políticos y económicos están impregnados de cientismo.

Merlo reconoce la necesidad de reflexionar desde perspectivas que podrían considerarse universales, sin que ello tenga que ser obstáculo para que cada tradición camine desde la opción que le sea más propia. Desde ahí es desde donde expone las aportaciones del neohinduismo y, en concreto, del yoga vedántico integral de Sri Aurobindo; aportaciones que le resultan especialmente aptas para encarar las dificultades propias del camino interior en el seno de la sociedad contemporánea.

Expone las enseñanzas de Sri Aurobindo, haciendo especial hincapié en su propuesta de "yoga integral". El yoga integral no rechaza ninguno de los dos polos de la existencia humana, ni el material ni el espiritual.

Una aceptación "íntegra" de la realidad -insiste Merlo- conlleva que el objetivo del vedanta integral no sea sólo la iluminación o liberación individual, sino que todos los ámbitos de la realidad pasan a ser aspectos incuestionables del enfoque espiritual.

DIÁLOGO

La primera ronda de comentarios a la exposición de V. Merlo gira, principalmente, en torno a dos aspectos.

Por un lado, Merlo contrapone la aportación de Sri Aurobindo a la visión *advaita* de Sankaracharya. Según Merlo, la interpretación de *Maya* en los maestros *advaita* niega cualquier realidad a la realidad; como consecuencia, favorecen un tipo de espiritualidad desencarnada, desentendida de la realidad.

Bakhti Das y M. Corbí no estarían de acuerdo con esa interpretación de la obra de Sankaracharya y la escuela vedanta advaita.

Se puede llegar a afirmar -como hace un mantra clásico- que incluso Brahman, la realidad suprema, es Maya, ilusión para la mente en completa cesación (dirá Bakhti Das). En ese estado se comprende que cualquier forma que otorguemos a la realidad, trátase de la realidad de que se trate, es ilusión.

Las afirmaciones de la irrealidad de aquello que damos por real en nuestra vida cotidiana, la irrealidad de Maya, son afirmaciones iniciáticas, afirmaciones para caminar a lo verdaderamente real. Maya tiene dos valencias: su irrealidad como entidades autónomas y separadas (camino de ida) y su realidad total como manifestación del Absoluto (camino de vuelta). Brahman y Maya, el Absoluto y la manifestación, no son dos. No debe olvidarse esta sentencia fundamental al interpretar las afirmaciones que proclaman la irrealidad del mundo. Maya es obstáculo, en ese sentido es irreal y Maya es manifestación, en ese sentido es real.

Es en esa dirección en la que apuntan las afirmaciones del vedanta advaita, movidas por el esfuerzo de mostrar la irrealidad de la existencia misma de toda forma. Que las formas no tengan existencia autónoma, no significa que carezcan de realidad y de valor.

J. M^a. Duch insiste también en la misma línea añadiendo que se producen dificultades de comprensión debidas a la traducción de conceptos y términos desde sistemas tan diversos como son las cosmovisiones orientales frente al pensamiento occidental.

Por grandes que sean los sabios -añade Corbí- pueden errar al interpretar a otro sabio. Prueba de ello es la interpretación de Buddha que hace Sankaracharya. Pero dicho esto, Corbí cree que hay que entender las palabras de estos maestros desde la intención de todos ellos de arrancar a los individuos del exclusivismo de las perspectivas egocentradas. Una vez rota la identificación con la perspectiva egocentrada, y una vez rota la identificación de la realidad con la forma desde la que la vivimos y a través de la que la interpretamos, la realidad recupera todo su valor; la realidad, no la construcción humana de realidad.

Merlo cierra el debate sobre este punto insistiendo que no querría que el tema se centrara en si la mesa está de acuerdo, o no, acerca de su interpretación de Sankaracharya; que su propósito era llamar la atención sobre qué concepto tenemos de realidad. Según el valor que se dé a la realidad, las propuestas espirituales acogen a ésta en su seno, o se desarrollan "a pesar de" la realidad.

Corbí aprovecha su turno de palabra para profundizar en otro de los temas tratados en la exposición de Merlo: si hay o no hay una coincidencia de fondo en las distintas propuestas espirituales. Para Corbí se puede afirmar que no lo hay, si se atiende a las formas.

Todas las formas son construcción, por tanto, construcción relativa. El mundo de una mosca, o de una garrapata, es construcción: no existe como tal. Lo mismo podríamos decir de cualquiera de los mundos humanos. Pero silenciando la construcción, silenciando ese mundo que toma forma para permitirnos sobrevivir en el entorno, podemos apuntar a la realidad que se muestra con independencia de las construcciones humanas. Eso es lo que Corbí denominaría "conocimiento silencioso", un conocer más allá de las formas culturales y de toda forma y, por tanto, una experiencia con rasgos compartidos por los distintos testigos, por los maestros de cualquier tradición. Esa experiencia tomará de nuevo formas culturales al ser comunicada e interpretada.

Desde la misma perspectiva, sitúa Corbí el significado del concepto de Maya; un término que debe leerse en el marco propio de las indicaciones para el camino y no como descripción de la realidad. Las conceptualizaciones y representaciones de los diversos planos astrales y espirituales existentes en la realidad, a los que hace referencia Merlo, exponiendo el pensamiento de Sri Aurobindo, son formaciones legítimas, como legítima es cualquier forma que se utilice

para expresar aquello de lo que no se puede hablar, pero a Corbí le resultan más un estorbo que una ayuda.

A Merlo le parece que el enfoque de Corbí vale lo que vale una hipótesis; y como tal hipótesis, no le satisface en la medida en que tiende a ignorar de las tradiciones, todo aquello que no tenga relación directa con la mística.

F.Torradeñot tampoco se siente cómodo con una metafísica compleja, de sofisticadas elaboraciones. Insiste en el discurso metafísico como guía para la vivencia espiritual y no como descripción de la realidad. Como guía, a él no le resulta útil ese estilo de discurso, y cree que uno de los obstáculos para el común de las personas de nuestras sociedades es precisamente que ese.

Las palabras de Torradeñot llevan el debate al tema del simbolismo: hasta qué punto se trata de discursos simbólicos o alegóricos, hasta qué punto considerarlo de este modo no está negándole realidad a algo que pueda tenerla. Para Merlo esa postura se corresponde ya con una interpretación determinada de los textos religiosos y no con "los" textos mismos o con "los" maestros mismos. Como interpretación o hipótesis puede aceptar esta perspectiva, pero no más allá. Para Merlo la diversidad de formas presentes en los textos nos muestra una verdadera diversidad de realidades transconceptuales y, por tanto, experiencias muy diversas en el ámbito del conocimiento silencioso. Sería reduccionismo resumirlo todo a expresiones simbólicas de una única experiencia.

El conocimiento silencioso -dice Corbí- trasciende las categorías de sujeto-objeto, por tanto, cualquier categoría que corresponda a diferenciación y a individuación; cualquier individuación y diferenciación es una acotación a una realidad vacía de individuación. Lo real está vacío de sujetos y objetos, por tanto, vacío de individuaciones. Hay muchos caminos que acercan al mar y hay diferencia entre estar en la orilla, en alta mar o en las profundidades del océano; pero el mar, es el mar: único.

J. Bárcena se sentiría próximo a las afirmaciones de Merlo en cuanto a la realidad de los planos sutiles, pero desconfía del uso que determinados autores y corrientes occidentales puedan hacer de todo ello.

A parte, se pone en guardia ante esos "especialistas" en esoterismo que obvian totalmente el Islam; gente capaz de hablar de cualquier vía espiritual, que se mueven cómodamente entre variedad de imágenes, pero parecen ignorar absolutamente autores, formas, conceptos, del mundo musulmán. Bárcena recuerda que la primera traducción de los *Yoga Sutra* de Patanjali se la debemos a un autor persa musulmán del s. IX-X, un auténtico precursor en esa búsqueda de espiritualidad compartida entre el hinduismo y el Islam. La traducción de la *Bhagavad Gita* así como la de algunos *Upanishad* se las debemos al príncipe que ordenó construir el Taj Majal. Bárcena multiplica ejemplos para recordar que el orientalismo llegó a Europa a través del Islam e insiste en que nos demos cuenta de que algunas filosofías son menos "universales" de lo que pretenden cuando resulta que "olvidan" mencionar o estudiar el rico legado islámico.

Se pone fin a la sesión con el tiempo más que agotado. Todos los participantes ven que ha sido una sesión muy útil para poner sobre la mesa la gran diversidad de perspectivas y para llamar la atención sobre algunos temas capitales que habría que abordar:

- qué se entiende por objetividad en la referencia simbólica,
- en qué consiste el conocimiento estrictamente religioso (llámese místico, silencioso,...),
- cuál es la función religiosa del símbolo.

Han aparecido concepciones claramente diferenciadas a lo largo del debate. Lejos de pretender llegar a acuerdos, lejos de pretender adoptar posiciones unánimes, se trataría de afinar en la posición de cada uno para facilitar el análisis de las dificultades (como pretende el grupo) desde cada una de las perspectivas. Se comparte la necesidad de una clarificación de lenguajes.

OBSTÁCULOS PARA LA ESPIRITUALIDAD EN LAS SOCIEDADES EUROPEAS DEL SIGLO XXI

Francesc Torradeflot

El análisis de las sociedades europeas del siglo XXI no va a ser mi propósito específico. Sólo voy a considerar algunos de los obstáculos reales para la espiritualidad en el marco de las mismas. El orden de presentación no es aleatorio. En primer lugar, trataremos los más externos o exotéricos o, si se quiere, aquellos que tienen un componente sociológico mayor. Después, aquellos más internos o esotéricos o, si se quiere, aquellos que tienen un componente psicológico mayor, aunque esta palabra aquí tiene un significado que pretende incluir todo aquello que releva de los ámbitos psíquico o mental.

La “consolidación” de una sociedad de innovación y creatividad continuas

Las estructuras religiosas tradicionales estáticas y piramidales –basadas en la autoridad del poder y en la sumisión- ya no son compatibles con una revolución tecnológica permanente basada en el cambio y la innovación libre y creativa propios de la sociedad del conocimiento¹.

Esta realidad facilita a la espiritualidad la posibilidad de liberarse de las ataduras y dependencias de las estructuras religiosas de poder que alejaban a los hombres y mujeres de la espiritualidad liberadora y liberada. Sin la dependencia de estructuras estáticas y encorsetantes, la espiritualidad puede vivirse como un camino hacia la gratuidad y la trascendencia, más allá de las estructuras que antaño ejercían la función social de satisfacer las necesidades egóticas de individuos y sociedades. Así la experiencia religiosa y espiritual se revela como una experiencia de la dimensión desinteresada, no estáticamente mediatizada, de la realidad en su forma más allá de toda forma.

El peligro o la contradicción parecen estar en el hecho mismo de que el cambio se convierta en una realidad fija. La realidad permanente parece ser el cambio. Si así fuera dejaría de ser cambio. El cambio no es una realidad. En el cambio aquello que es no es la sustancia sino que el cambio es relación continua pero no estable. Si el cambio se detiene, se sacraliza, se hace inmutable, deja de ser él mismo y se convierte en un ídolo que, entonces sí, se transforma él mismo en un obstáculo para la experiencia espiritual.

La religión estática del mercado.

En una fase histórica que se caracteriza por el cambio continuo y la innovación creativa, el mercado y sus leyes aparecen como los nuevos dogmas estáticos ante los cuales pocas e ineficaces voces críticas parecen manifestarse². El movimiento antiglobalización es el foro emblemático que

¹ Cfr. CORBÍ, Mariano, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas – La necesaria relatividad cultural de los sistemas de valores humanos: mitologías, ideologías ontológicas y formaciones religiosas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983

² Susan George es una de las voces más emblemáticas de la crítica al mercado y al capitalismo global como se presenta y como se augura (cfr. GEORGE, S., *La retirada del Estado*, Icaria – Intermón Oxfam, Barcelona, 2001; ID., *Informe Lugano*, Icaria –

reúne la mayoría de ellas. Ahora bien, este foro no ha integrado el valor transformativo y crítico de la espiritualidad, salvo alguna aportación de la teología de la liberación que recupera el valor de la espiritualidad y que está representada por Marcello Barros, Frei Betto¹, el belga François Houtard y Leonardo Boff, entre otros. No obstante, el Foro Social Mundial otorga, por el momento, un papel residual a la espiritualidad.

Roger Garaudy ya había denunciado hace tiempo la nueva religiosidad del mercado como una religión de substitución o un mito configurador de un nuevo paradigma cultural. Garaudy, como otros autores de referencia, previno contra el integrismo del mercado². El mercado y el consumismo, como su muy frecuente criatura, tienen las características del nuevo ídolo hierático de la civilización global. El consumismo, patología de la sociedad de consumo, se alimenta de las estructuras egocéntricas y del deseo como su motor. Como subraya David Loy, cada vez los seres humanos estamos más condicionados para construir nuestra propia identidad alrededor de la realidad del consumo. Como el budismo recuerda, el deseo y la codicia se sitúan en la raíz del consumo y, aún más, del consumismo, que constantemente genera nuevas y falsas “necesidades”. A pesar del hecho de que algunos grupos budistas neoconservadores identifican las ganancias materiales con la bendición espiritual³, como hacen algún calvinismo o el Opus Dei en el ámbito cultural cristiano, la verdad es que cada vez se levantan más voces críticas frente a esta religiosidad del mercado y todas estas voces pretenden aunar el camino interior como liberación del ego y el compromiso social de liberación como fruto del mismo o relacionado con él⁴. Pero para que esta relación sea positiva no se debe de ver el camino interior de descentración del ego como un instrumento al servicio de la liberación social ni a la inversa sino como una mutua y fecunda interdependencia.

Sin una denuncia sin ambages de las rigideces y la cosificación del sistema económico y político del mercado y de las democracias neoliberales será difícil hacer posible y coherente una espiritualidad libre de las hipotecas ideológicas que la hacen sospechosa de complicidad o de utilización interesada por parte del sistema. Ahora bien, también es cierto que para que esta denuncia sea digna de crédito y eficaz no debe de brotar de posiciones ideológicas sino de la experiencia espiritual descentrada o del camino interior que conduce a ella. Por decirlo en un lenguaje típicamente abrahámico, la profecía y la mística se alimentan y necesitan mutuamente.

Intermón Oxfam, Barcelona, 2001). El Vaticano cifra el éxito del *New Age* en su adaptación a los requisitos del mercado (Cfr. PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, **Jesus Christ the Bearer of the Water of Life – A Christian Reflection on the “New Age”**, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2003, p. 39-40).

¹ “La marca común del FSM, acentuada en Mumbai (había de 135 a 150 mil participantes), será la lucha contra el neoliberalismo, la militarización del planeta, la pobreza y la exclusión social, articulando la movilización global con la local, los foros regionales con los movimientos populares, la búsqueda de “otro mundo posible” con los valores éticos inherentes a un modelo de sociedad en que la realización colectiva desemboca en una efectiva promoción de la dignidad personal.” (BETTO, Frei, “Foro Social Mundial 2005”, en *Las Noticias de Panamá*, vol. 10, nº 13, del 4 al 17 de julio de 2004 (http://www.thepanamanews.com/pn/v_10/issue_13/spanish_opinion_02.html))

² Cfr. GARAUDY, Roger, **Los integrismos – Ensayo sobre los fundamentalismos en el mundo**, Gedisa, Barcelona, 1992. Un autor budista zen tan conocido como David Loy ha hablado del tema en su artículo *The religion of the market* (<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MISC/60787.htm>) Cfr. también LOY, David – WATTS, Jonathan, “The Religion of Consumption: A Buddhist Perspective” a *Think Sangha*, 41 (1998), p. 61-66. El teólogo Harvey cox también ha considerado la religión del mercado como una religión secular donde el mercado es dios.

³ Es el caso de, por ejemplo, Sokka Gakkai, en Japón, Fu Kwan Shan, en Taiwan, o Dhammakaya, en Tailandia.

⁴ En esta línea hay que interpretar la declaración final del Simposio *Hacia una teología intercultural e interreligiosa de la liberación* que ha reunido representantes de diferentes tradiciones religiosas para hablar de los aspectos liberadores de sus respectivas tradiciones religiosas en el marco del IV Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Barcelona del 7 al 13 de julio del 2004. En el ámbito budista cabe destacar el cierto auge que últimamente ha ido experimentando el budismo comprometido, del cual son ejemplos emblemáticos la red nacional de budismo social o socialismo dhármico Phra Sekhiyadhamma y Buddhadasa Bikkhu en Tailandia (www.suanmokkh.org) o la iniciativa Sarvodaya en Sri Lanka (<http://www.sarvodaya.org/>).

El marco anacrónico de los estados

La relación entre la espiritualidad, en general, y la mística, en particular, con la anarquía que surge como una reacción ante el orden establecido es un clásico. Juan de la Cruz hablaba en su Monte de Perfección, después de recorrer las nadas y encontrar la nada en la cima del monte, de que “Ya por aquí no hay camino, que para el justo no hay ley”¹ o Jesús de Nazaret, decidido a curar en pleno sábado, de que “el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc. 2, 27). Esta posición de Jesús ante el sábado es una crítica del legalismo no una abolición del precepto y del sentido del sábado. Un cierto “anarquismo espiritual”, aquí expresado en relación a una de las máximas expresiones de la ley judía, es un lugar común de los profetas y místicos de las diferentes tradiciones espirituales y religiosas de la humanidad, de la misma manera que también lo es la no violencia como único camino coherente de transformación y cambio de las estructuras sociales y políticas². El marco social de los estados se siente incómodo con la proliferación de comunidades religiosas y espirituales que no sólo están al margen sino que muy a menudo aparecen como instancias críticas y que, debido a su naturaleza transnacional, aparecen incluso como posibles alternativas amenazantes del sistema.

Algunos grupos de la familia anabaptista de la reforma protestante han sufrido y todavía sufren la discriminación y represión más o menos encubierta de parte de los estados. Así pues, por ejemplo, en los Estados Unidos las comunidades de los Bruderhoff son perseguidas y ven restringidas sus derechos en algunos estados por su posicionamiento sociopolítico no complaciente con el *establishment*. Eberhard Arnold, defensor a ultranza del pacifismo ante los nazis y perseguido y expulsado por éstos, defendió que, a pesar de la aportación positiva del socialismo y del comunismo, la “revolución de Dios” era una revolución pacífica que brotaba de la “revolución del corazón” y del amor vivido en toda su intensidad en la vida comunitaria³. Esto se materializó con los años en las comunidades cristianas de los hermanos (Bruderhoff), que han proliferado en los últimos años en los USA, especialmente en el estado de Nueva York.

Curiosamente los estados han consagrado los derechos de los individuos por encima de los de las comunidades. Esta es una de las carencias que la Declaración Universal de los Derechos Humanos presenta. Hay una relación directa entre el cambio o el camino interior y su eficaz contribución a la vida comunitaria, que es una vida social que no dispone ni necesita los instrumentos represivos del estado para garantizar la convivencia en paz. El Islam y las tradiciones indígenas han siempre reprochado el poco valor dado a las minorías y a los pueblos en la legislación internacional dimanada de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

¹ Cfr. JUAN DE LA CRUZ, **Obras completas**, Monte Carmelo, Burgos, 1982, p. 176. Es la “suma desnudez y libertad de espíritu, cual se requiere para la divina unión” (*ibidem*, p. 177).

² La no violencia se identifica con Mohandas Karamchand Gandhi y con Martin Luther King, pero en la actualidad más reciente personalidades religiosas como el Dalai Lama o Thich Nath Han también la han subrayado con la máxima firmeza. En la historia cristiana del pacifismo cabe destacar el papel de la no resistencia anabaptista menonita así como el testimonio cuáquero que tanto había de inspirar a Gandhi –junto con el Jainismo, sus dos mayores influencias en este ámbito– (cfr. BROCK, Peter, **Breve historia del pacifismo**, Comité Central Menonita, México, 1997; **Quaker Faith and Practice**, The Yearly Meeting of the Religious society of Friends (Quakers) in Britain, London, 1999, capítulo 24).

³ ARNOLD, Eberhard, **Innerland – A Guide into the Heart of the Gospel**, the Plough Publishing House, 1999, p. 38-42. En otro lugar Arnold dice: “We cannot yet foresee how far the revolution in outward things will affect everything else. But one thing is certain: we need an upheaval. Certainly most people will get no further than applying it to outward matters. They are like the social Democrat who stated, “We have no time to spend on inner matters, for the outer ones keep us busy enough.” And that is the danger for most people: because of their many cares they forget the innermost things and neglect them, and attend only the outward matters. This is perhaps the worst thing about the pressing circumstances of the present moment: those who long for change completely overlook the inner side of life. Yet we must understand that any lasting change will have to start in the inner life. (...). But we should not worry about how this revolution will penetrate the cultural and political life before we ourselves arrive at it quite personally.” (ARNOLD, Johann Christoph, **Eberhard Arnold**, Orbis Books, New York, 2000, p. 30-31). Cfr. *Ibidem*, p. 33-36.

Es otro de los talones de Aquiles de la democracia que se olvida de las minorías y que para defender a la mayoría de los individuos se permite reprimir a las minorías culturales y a las comunidades de disidentes del sistema en lugar de buscar un diálogo integrador y nuevas formas de organización social y políticas brotadas del consenso y no de la imposición de las mayorías. Los individuos o se defienden todos sin ningún tipo de exclusión o se termina por justificar la violencia de estado (que es la del más fuerte y así la más injusta e hipócrita) y la indefensión final del individuo ante éste.

El dinamismo social, el cambio y la innovación, sólo son posibles si se da el clima de respeto a los derechos fundamentales de todos los individuos y, para ello, de las comunidades con las que éstos se identifican aunque sean claramente minoritarias y marginales o, precisamente y en mayor medida, porque lo son. La innovación social tiene mucho que ver con la diversidad y esa diversidad es la que ofrece la posibilidad de enriquecerse humanamente. El pluralismo cultural, religioso y comunitario no sólo son el resultado de las libertades sino su posibilidad esencial. Las diversidades religiosa, cultural y lingüística están íntima y coherentemente relacionadas¹.

Los estados, que para muchos están llamados a desaparecer, deben ser mientras tanto el marco laico que facilite el diálogo intercultural e interreligioso desde esta valoración positiva del pluralismo². Ni el estado confesional ni el laicismo, con sus respectivos fundamentalismos, son garantía de los derechos de las comunidades y de las personas, como la historia y, desgraciadamente, el presente residual, ha demostrado y sigue demostrando³. El estado laico es el marco necesario hasta que se presenten nuevas formas de organización comunitaria que trasciendan a los estados y a sus aparatos represivos, patentemente corruptos y al servicio de los intereses económicos de oligarquías, cárteles y mafias internacionales. Entretanto el estado laico ofrece esos mínimos garantes de la convivencia y del diálogo necesarios para evitar la reducción de las religiones a factores geopolíticos generadores de conflicto entre ciudadanos, comunidades o civilizaciones⁴.

Una organización de la sociedad más adulta, a partir o desde comunidades, facilitaría el cultivo de la dimensión espiritual de la persona y de la comunidad que a su vez revertiría positivamente en los procesos creativos y de innovación que alimentan las sociedades del conocimiento⁵.

¹ Cfr. PÉREZ DE CUELLAR, Javier (ed.), **La nostra diversitat creativa – Informe de la Comissió Mundial sobre Cultura i Desenvolupament**, Centre UNESCO de Catalunya, Barcelona, 1997.

² Cabe destacar la digna e interesante incorporación a esta perspectiva de políticos y pensadores antaño laicistas (cfr. ALDUY, Jean-Paul – OTAOLA, Javier, **Laicidad, espiritualidades en la ciudad**, Dirección de Comunicación del Ayuntamiento de Perpiñán, Perpiñán, 2004; BOLASELL, Michel, **La Spiritualité dans la Cité**, Éditions Perpignan, Arles-sur-Tech, 2003).

³ El semiconfesionalismo o confesionalismo encubierto del estado español no es, en el fondo, muy diferente del confesionalismo saudita, por ejemplo.

⁴ Cfr. HUNTINGTON, Samuel, **El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial**, Paidós, Barcelona, 1997; METHOT, Laurence – CSURGAI, Gyula (ed.), **Géopolitique, religions et civilisations – Quelles perspectives pour le XXI^e siècle?**, Éditions L'Age d'Homme, Lausanne, 2003. Huntington, que considera la religión como el principal factor de guerra, reduce la identidad –religiosa o no– a un factor generador de conflicto –el otro es siempre una amenaza– como si no fuera posible de generar paz, como sugieren, entre otros la inmensa mayoría de los documentos de Naciones Unidas y de UNESCO y además pretende reducir las identidades a monolitismos o unidimensionalismos (cfr. HUNTINGTON, Samuel, **Ibidem**, p. 22. 78. 151-152. 249. 365-366; 304. 320. 322. 325; 190). Para los documentos del sistema de Naciones Unidas que proponen la religión y el diálogo entre religiones como camino de paz ver TORRADEFLOT, Francesc (dir.), **Diálogo entre religiones – Textos fundamentales**, Trotta, Madrid, 2002. Es cierto que, como dice Galtung, a la ideología dominante en los USA les da igual lo que diga cualquier instancia internacional porque está firmemente convencida de la elección divina de su país como mediación salvífica de la humanidad (cfr. GALTUNG, Johan, **Fundamentalismo USA – Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense**, Icaria, Barcelona, 1999).

⁵ Se trata del proceso inverso al que siguieron iniciativas comunistas, como las de Robert Owen, Josiah Warren, Brook Farm o el Fourierismo, que tenían como interés principal la mejora de las condiciones sociales de los trabajadores y que sólo de manera residual y secundaria se planteaban un cambio espiritual.

Una espiritualidad patriarcal o postpatriarcal.

La perpetuación de modelos masculinos o androcéntricos a pesar del aumento de la sensibilidad igualitaria y de la consolidación de las cuotas paritarias de género, es un hecho. La mayoría de las mujeres desarrollando cargos perpetúan sibilinamente los modelos masculinos, en gran parte, porque sólo se les permite el acceso en la medida en que sus actitudes se adaptan a dichos modelos patriarcales. La agresividad, eficacia, rapidez, asertividad, etc son valores típicamente masculinos, del depredador que tiene que proteger y salvar a la manada, y son los valores en voga en la sociedad del mercado.

El feminismo ha hecho mella a nivel teórico pero como valor práctico está muy lejos de haber calado en las sociedades occidentales. El feminismo entendido como la liberación del papel del *anima* (Jung) en la psicología de todos los seres humanos se dedica todavía a “sus labores”.

Incluso algún feminismo radical ha mimetizado los valores de agresividad, competitividad y aceleración sin límites de las sociedades patriarcales. Este feminismo ha diluido las diferencias entre hombre y mujer y ve a la mujer como la enemiga del hombre y el sexo como una realidad relegada a la diferencia física, llegando a promover la homosexualidad femenina como una alternativa generalizada. Evidentemente hay otros tipos de feminismo radical que no responden a este perfil extremo. Así, por ejemplo, la denuncia de la pornografía como el pilar patriarcal para perpetuar la dominación del hombre sobre la mujer apoyándose en una defensa inadecuada del derecho a la libertad de expresión –la pornografía es un acto-, que consagra la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos, ofrece un perfil más digerible. Esta perspectiva feminista ha sido propuesta por la americana Catherine MacKinnon.

En cualquier caso, en todas las tradiciones religiosas y espirituales se han dado y se siguen dando procesos que responden a una relectura de los respectivos textos sagrados, tradiciones e historia desde la sensibilidad u óptica femenina. Ello ofrece nuevas posibilidades hermenéuticas que enriquecen no sólo la comprensión y la percepción de la experiencia religiosa tradicional sino que la revelan como incompleta o sesgada por intereses espurios denunciándolos críticamente. Así la teología feminista adquiere un valor profético y transformativo que debe ser considerado una de las grandes adquisiciones de finales del siglo XX¹. Esta relectura deberá desmontar los paradigmas patriarcales dominantes de interpretación y rehacerlos desde una perspectiva crítica que conciba los textos y las tradiciones como una herencia viva y cambiante². Eso significa que las mujeres tienen el derecho y el deber de convertirse en agentes de la reinterpretación respectiva de cada tradición³.

La gran liberación de la mujer desde la perspectiva de las tradiciones espirituales es decisiva para percibir e interpretar la experiencia espiritual en toda su riqueza. La presencia de la sensibilidad femenina en el hombre le ha de permitir liberarse del androcentrismo pero, aún más y en conexión con ello, acceder también a dimensiones de la realidad espiritual desconocidas, olvidadas y reprimidas hasta entonces. Ello tendrá consecuencias espirituales y políticas decisivas para toda la humanidad. Estamos en los albores del postpatriarcado.

¹ En el cristianismo es necesario destacar la importancia de teólogas como Schüssler Fiorenza (cfr. SHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, **En memoria de ella – Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo**, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1989). Cfr. también la obra de la teóloga cristiana Rosemary Radford Ruether, que combina estudios sobre teología feminista con la teología ecologista e interreligiosa. Sobre el Islam y la teología feminista ver MILSTEAD, Betty, “Feminist theology and the Women in the Muslim World: An interview with Riffat Hassan” en **Committee on south Asian Women’s Bulletin**, vol 4 n.4 (1986), p. 16-20.

² Cfr. SHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth, **Pero ella dijo – Prácticas feministas de interpretación bíblica**, Trotta, Madrid, 1996, p., 18-20.

³ Cfr. **Ibidem**, p. 24.

La insuficiencia de la comunidad espiritual

La liberación de las estructuras religiosas estáticas ha dejado a menudo una sensación de vacío –que tiene un claro valor purgativo que, a pesar de su importancia, ahora soslayamos- en las personas que ha hecho de la comunidad espiritual o mística un valor esencial de la experiencia espiritual al que agarrarse. A falta de un referente estructural más visible, los antaño seguidores de una institución religiosa bien visible se refugian en una estructura invisible que se convierte en un referente espiritual fundamental. No obstante esta comunidad espiritual (comunión de los santos o Iglesia o Samgha o Umma –todas ellas místicas-) no es suficiente.

Además nuestra sociedad tiene en el individualismo a una de sus características definitorias. El individualismo es propio de las sociedades del consumo. Las posibilita y es su resultado más evidente e imprescindible. La proliferación ilimitada de los productos requiere la atomización máxima de las necesidades y ello favorece la reafirmación del sujeto individual y de su autonomía como la instancia última de valor. La religión y la espiritualidad no escapan a esta tendencia que tiene su expresión más emblemática en el cristianismo protestante pero que ha ido convirtiéndose poco a poco en un molde universal que condiciona los *aggiornamenti* de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales¹. El individualismo ha llevado a un relativismo que aparece como la gran amenaza contemporánea para algunas de las grandes tradiciones religiosas² y como una justificación de intolerancia de éstas ante las nuevas tendencias y movimientos religiosos y espirituales. De hecho las tradiciones teístas suelen ver al individuo como al enemigo de Dios: mayor individualismo significa más ateísmo³.

La realidad es que, a pesar del fracaso de las instituciones religiosas y de la consagración del valor último del individuo y por razones que deberíamos especificar en otro momento con ayuda de la psicología social, las personas necesitan un referente comunitario visible que los acoja y estructure. Falta imaginar o crear nuevas formas sociales más dúctiles y fluidas que sean espacios comunitarios de cohesión y de colaboración y que no sólo no obstaculicen la experiencia espiritual sino que la faciliten.

Estos nuevos espacios comunitarios, quizá ya existentes de manera puntual, deberán ser creativos en lo referente al nuevo mundo simbólico y ritual que ha de conformar las experiencias espirituales de las personas. Ni se pueden rechazar gratuitamente rituales y símbolos tradicionales ni se debe permitir su sacralización esterilizante. El silencio y la meditación no parecen bastar. La antropología y la sociología de las religiones muestran como es necesario, por ejemplo, el ritual con sus gestos, vestimenta, cantos, símbolos elementales, etc. La creatividad debe de inspirarse y orientarse a partir de la experiencia espiritual personal y comunitaria evitando eclecticismos caóticos que incorporen elementos de diferentes tradiciones religiosas y

¹ Cfr. WOLFE, Alan, *The Transformation of American Religion – How we actually live our Faith*, Free Press, New York, 2003, p. 12-17;

² Cfr. RATZINGER, Joseph, "Relativism: The central problem for faith today", en *Origins*, n. 31 (1996), p. 309-317. El cardenal atribuye este relativismo al pluralismo religioso, al marxismo, a la teología de la liberación, a las religiones orientales y al movimiento New Age. El artículo se puede encontrar en internet en <http://www.ewtn.com/library/CURIA/RATZRELA.HTM>. Siguiendo este enfoque las comisiones pontificias de Cultura y de Diálogo Interreligioso publicaron un documento sobre el New Age titulado "Jesus Christ the bearer of the water of life - A Christian reflection on the "New Age"" que, a pesar de ser un informe provisional, combina una excelente y suficientemente exhaustiva descripción del movimiento con un análisis e interpretación claramente tendenciosos y marcados por una ideología apologética (su principal objetivo es orientar a los pastores para que puedan mostrar en que difieren New Age y fe cristiana) y, en ocasiones, hasta intolerante (Cfr. PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life – A Christian Reflection on the "New Age"*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican City, 2003).

³ "It is worth remembering that deviations within Christianity have also gone beyond traditional theism in accepting a unilateral turn to self, and this would encourage such a blending of approaches. The important thing to note is that God is reduced in certain *New Age* practices so as furthering the advancement of the individual" (PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life*, p. 8-9).

espirituales gratuita y caprichosamente integrados de manera aleatoria y descontextualizada. Los criterios de selección de esta nueva “liturgia” deben de evitar el relativismo aunque deben de garantizar la apertura de un proceso permanente que va a hacer difícil la fijación de nuevos cuerpos simbólicos de ahora en adelante. Los símbolos serán válidos para grupos humanos y comunidades reducidos y en constante redefinición. No obstante habrá que prestar mucha atención al proceso como tal, puesto que, a pesar de su renovación continua, va a tener una consistencia suficiente como para ser analizado, descrito y, probablemente, reproducido.

No hay que descartar la generación de nuevas comunidades y movimientos espirituales de origen o naturaleza interreligiosa. Ello supone que una comunidad religiosa o espiritual no tendría una identidad única sino que podría tener una identidad múltiple o incluso centrada en el mismo hecho del diálogo interreligioso como tal, con lo cual su identidad sería totalmente contextual. Son cada vez más los especialistas en diálogo interreligioso que hablan del diálogo entre las religiones como de una experiencia religiosa en sí misma¹. Ello no significa que sea una experiencia religiosa “nueva”, del orden de una nueva religión producto del encuentro de muchas, sino que la experiencia religiosa del diálogo interreligioso responde a una experiencia religiosa vivida e interpretada desde los códigos que proporciona la propia identidad y tradición religiosa y espiritual. Es cierto que algunos grupos religiosos creen en una religión universal, mundial, común a toda la humanidad, pero esta es una creencia que puede o no verificarse en la historia y que si un día llegara a verificarse debería hacerse desde la libertad, la aceptación y el consenso².

De cualquier manera, es cierto que las estructuras comunitarias deberán de ser más abiertas, dinámicas y flexibles puesto que serán cada vez menos exclusivistas y fundamentalistas y deberán de desarrollar discursos teológicos y filosóficos auto explicativos cuanto menos inclusivistas, capaces de aceptar al otro como semejante o igual, o, en la mayoría de los casos, claramente pluralistas, capaces de ver en el otro una posibilidad irreductible de enriquecimiento, independientemente de si en el fondo se parte de un fundamento u horizonte de unidad o de diversidad.

No estamos hablando de la necesidad de aplicar reformas estructurales en las instituciones religiosas de referencia, que es otro tema, sino de la total necesidad de que las instituciones religiosas recuperen su sentido original –el de los maestros fundadores– al servicio y en función de la experiencia espiritual. Sentido y función que, por otra parte, no han desarrollado históricamente más que en contadas ocasiones. Por ello más que tratarse de una “restauración” se trata de una “instauración” de instituciones que encuentran su auténtico sentido con relación a su capacidad de servicio al Espíritu en lugar de a intereses egocéntricos.

La falta de creatividad celebrativa y la incomodidad ante la multiplicidad de nuevas formas estéticas de lo espiritual

Las antiguas formas rituales han quedado desfasadas y han perdido su valor simbólico. Se han perdido los rituales tradicionales y se ha abierto paso una sociedad aparentemente carente de formas religiosas externas. Las formas pseudo religiosas como el fútbol, los Juegos Olímpicos,

¹ Según Jorge N. Ferrer, estamos ante una nueva religión más pluralista que surge del diálogo interreligioso (Cfr. FERRER, Jorge N., *Revisioning transpersonal theory – A Participatory Vision of Human Spirituality*, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 65).

² La posibilidad de una religión universal, común o única tiene que considerarse desde el respeto a la libertad religiosa que incluye el derecho y la libertad de convertirse de una a otra tradición religiosa o espiritual. Grandes religiones como el Islam recuerdan que en religión no puede haber coacción y la inmensa mayoría de los grupos y comunidades religiosas que creen en una religión universal a la que se llegará o que terminará por brotar, manifestarse o reconocerse, no aceptarían ningún tipo de violencia como instrumento de conversión.

los grandes conciertos musicales, los parques temáticos o, todavía más, el mercado en su conjunto, que como ya hemos visto desempeña el papel de pseudo religión, han creado sus propios rituales que lo son de masas y que han sido y siguen siendo eficaces y que desempeñan funciones substitutivas de integración social.

Es un hecho que las instituciones religiosas tradicionales, detentoras y preservadoras de la integridad de sus rituales tradicionales, muestran una clara falta de creatividad celebrativa, incluso desde la sola perspectiva de un simple *aggiornamento* o actualización maquilladora de los ritos o símbolos de referencia de cada tradición. El requisito imprescindible de rubricar, en muchos casos, unánimemente y desde la propia institución religiosa cualquier modificación introducida a modo de ensayo, dificulta en gran manera la capacidad de adaptación de los rituales de la institución y hace que los rituales y los símbolos pierdan fuerza semántica cuando las realidades socio religiosas se alteran sensiblemente, como pasa a cada momento.

Por otro lado la experiencia religiosa ha ido generando todo un amplio abanico de nuevos rituales más dúctiles pero sin llegar a cuajar como rituales generalizados o de masa. Son rituales válidos sólo para pequeños grupos o comunidades que los han generado. Quizá el principal motivo es que han sido rituales generados más desde la dimensión racional y discursiva de la espiritualidad que desde la emocional o afectiva. De cualquier forma, es claro que los rituales religiosos, para tener fuerza simbólica, han de ser claramente contextuales y responder a tendencias estéticas y simbólicas de cada situación histórica y grupo humano determinado. Se alira la confirmación de una nueva era donde la multiplicidad de formas rituales será una nueva expresión de la riqueza humana cultural y espiritual y no una amenaza para la cohesión de los grupos religiosos o, simplemente, humanos. En esta nueva situación la multiplicidad de tendencias o manifestaciones estéticas en el ámbito religioso y espiritual no debe de ser percibida como una atomización caótica sino como una fecunda proliferación de la creatividad humana. Los sentimientos de angustia y de incomodidad revelaran más el miedo y la resistencia al cambio real que la existencia de un peligro evitable y de por sí amenazador.

El ritmo sin ritmo

Las tradiciones espirituales presentan la experiencia espiritual como la expresión de la plena armonía del ser. La realidad del ritmo de vida cotidiano de la mayoría de los seres humanos de las sociedades desarrolladas muestra como esta armonía no sólo está lejos sino que más bien las tendencias generales de las sociedades avanzadas apuntan hacia una aceleración desenfrenada que parece no tener límite en su generación de conflicto y desorden en el precario equilibrio humano. La innovación tecnológica abrevia los procesos de todo tipo produciendo todavía una precipitación mayor. Lejos de la tempiternidad (R. Panikkar) de la experiencia religiosa la cotidianidad sume, en la mayoría de los casos, la dimensión trascendente de los seres humanos en el reino despótico de la temporalidad y de la entropía.

Sin olvidar la necesidad previa de garantizar universalmente los derechos de un trabajo decente también para poder desarrollar el camino espiritual¹, la aceleración del ritmo laboral, en particular, y del ritmo de vida, en general, es el gran problema de los hombres y de las mujeres

¹ El dominico Dominique Peccoud ha trabajado mucho sobre los fundamentos religiosos y espirituales del “trabajo digno” (*decent work*) en el seno de la Organización Internacional del Trabajo (OIT – ILO). El “trabajo digno” requiere la libertad de asociación, el derecho a la negociación colectiva, la abolición del trabajo forzado e infantil y la ausencia de discriminación en el empleo y la ocupación (cfr. PECCOUD, Dominique, *Philosophical and spiritual perspectives on Decent Work*, International Labour Office, Ginebra, 2004).

de las sociedades avanzadas y en desarrollo¹. Se ha dibujado un nuevo tipo de esclavitud que, en alguna medida, aparece como peor que la antigua esclavitud en el sentido, cuanto menos, de que esa es manifiestamente inconsciente y bien aceptada por la mayoría incluyendo a gente socialmente reivindicativa. Aceptada, eso sí, como un fatalismo del sistema, ante el cual cualquier pretendida revuelta se revela ineficaz además de ideológica y utópica. Cada vez más y mejor tecnología para que, supuestamente, se trabaje menos y en mejores condiciones de salud físicamente. Pero, de hecho, cada vez salarios más precarios y en peores condiciones sociales que generan, por un lado, una especie de “consagración” incondicional de los trabajadores a sus empresas en un marco sintomático de una especie de síndrome de Estocolmo que hace que el trabajador, claramente insatisfecho, pierda su capacidad crítica, se sienta más inseguro y acabe justificando obnubilado su situación y haciéndose cómplice de la explotación en que se ve inmerso². Empresario y trabajador son víctimas de la tiranía del mercado. En muchos casos esta situación hace que se entreguen generosamente alijos de horas extra a las empresas o que se busque otras ocupaciones complementarias remuneradas en el poco tiempo libre que queda. La sociedad del progreso tecnológico no sólo no incrementa el tiempo de ocio, como había prometido, sino que lo reduce y además consigue que los trabajadores asientan silenciosamente ante la espada de Damocles de una mayor precarización laboral. La globalización y la amenaza de precarización aún mayor como consecuencia de ella son otro sedante que contribuye a perpetuar esta situación de aletargamiento alienante. El trabajador aquí es, de hecho, cualquier asalariado.

Cuando se propone al asalariado reducir sus necesidades para reducir su ritmo laboral, la dinámica del consumismo desatado, basado en un cultivo desmesurado de los impulsos de codicia material –deseo- a través de las técnicas de investigación motivacional más sofisticadas – muchas de ellas extraídas de una lectura perversa e invertida de los procesos espirituales de liberación del ego-, le impide reaccionar y rebelarse contra esta esclavitud del “ritmo desmesurado de trabajo”. Esta dinámica viciosa y perversa llega hasta tal punto que genera patologías sociales graves cuyos pacientes, los *workaholics*, no tienen terapia ni terapeutas definidos.

Además, los pocos espacios “libres” de que se dispone son de una ínfima calidad y demasiado a menudo deberían o deben dedicarse a otras obligaciones familiares o personales elementales. Las vacaciones, cuando las puede haber y si hay un mínimo de recursos para ello, pueden ser utilizadas para disfrutar de los “espacios” necesarios para desarrollar el camino espiritual. El “tiempo libre” se orienta socialmente en la mayoría de los casos para sedar a través de entretenimientos como los deportes (fútbol, velocidad de las carreras de coches y de motos, ciclismo, etc.), el comercio del sexo (prostitución, pornografía, etc.), el consumo de producción artística caduca (teatro, cine, música, etc. que no alteran ni transforman el sistema), el turismo o las drogas. El volumen económico del entretenimiento va *in crescendo* y parece imparable. Es imprescindible conseguir que no haya tiempo para pensar y si además ello proporciona un gran negocio, entonces el resultado es redondo. En el fondo, no es más que una versión mucho más rica y sofisticada del “pan y circo” de la *pax romana*.

¹ Algún feminismo radical ha mimetizado los valores de agresividad, competitividad y aceleración sin límites de las sociedades patriarcales. Este feminismo ha diluido las diferencias entre hombre y mujer y ve la mujer como la enemiga del hombre y el sexo como una realidad relegada a la diferencia física, llegando a promover la homosexualidad femenina como una alternativa generalizada. Evidentemente hay otros tipos de feminismo radical que no responden a este perfil extremo. Así, por ejemplo, la denuncia de la pornografía como el pilar patriarcal para perpetuar la dominación del hombre sobre la mujer apoyándose en una defensa inadecuada del derecho a la libertad de expresión –la pornografía es un acto- que consagra la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos (Catharine MacKinnon).

² Cfr. RIFKIN, Jeremy, *El fin del trabajo – El declive de la fuerza de trabajo global y el nacimiento del posmercado*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 209-211. 214. 219.

El stress es uno de los síntomas y consecuencias de este ritmo desenfrenado. Al ritmo laboral desproporcionado debemos añadirle la desestructuración familiar y social colateral o paralela que genera desequilibrios de la personalidad que a menudo derivan en serias patologías. Cuando el latido psicológico de la persona no funciona o funciona sin orden ni concierto, ello inhabilita para cualquier tipo de proceso de liberación laboral o reorganización del ritmo. La cadena no parece tener eslabones débiles por donde romperla. A menudo esta consistencia del “caos” parece resquebrajarse gracias al valor de técnicas de interiorización, concentración, meditación, etc. apuntadas por la sicología o por “maestros espirituales” de tradiciones religiosas y espirituales orientales. Desgraciadamente en la mayoría de los casos se trata de remiendos que el propio sistema tolera porque, y en la medida en que, perpetúan su estructura y no cuestionan sus fundamentos. La religión o la espiritualidad recupera así su papel alienante justamente denunciado por algunos de los maestros de la sospecha. Evidentemente el camino espiritual no puede ni debe ser reducido a una función de reparación de “piezas” de las estructuras socioeconómicas opresivas. En gran medida ésta es la situación donde nos encontramos.

Los espacios personales amplios de descanso, reposo y goce artístico, aunque sean muy ocasionales, son imprescindibles para cualquier espiritualidad. Ello requerirá la acción combinada de un cambio de estructura social y de una gestión espiritual del tiempo personal que faciliten el reconocimiento de los valores de la austeridad y de la simplicidad como valores vitales centrales. Los caminos espirituales pueden ofrecer, a su vez, los recursos necesarios para hacer viable esta acción combinada y este reconocimiento. Sólo así el ritmo de vida puede recuperar su ritmo armónico y equilibrado imprescindible para avanzar en el camino espiritual y en la liberación de estructuras psicoeconómicas injustas y deshumanizadoras.

La primacía de la imagen

En nuestra cultura de la comunicación de masas, la imagen personal o colectiva, la apariencia, cuenta más que la realidad. La palabra oral o escrita son cada vez menos importantes. La imagen consagra la sobre valoración de la percepción sensitiva. Es la cultura del directo y de la inmediatez. En esta cultura dominante todo lo que suponga mediación, esfuerzo, proceso reflexivo o meditación, percepción intuitiva global más allá de los sentidos es considerado lento, innecesario, ineficaz y, en algunos casos, engañoso e inútil.

Los caminos espirituales, que, si bien sólo en las fases iniciales, consideran y valoran las imágenes sensitivas y mentales como un instrumento necesario para la interiorización y para el progreso espiritual¹, terminan por purificar, negar o liberarse de toda imagen porque ésta termina por ser un ídolo que distrae y aleja de la Realidad Última. Lo que en su momento reveló y desveló ahora, cuando ya se está más avanzado en el proceso de liberación espiritual, oculta y vela. En el camino espiritual todo es pasajero y caduco, “todo se pasa”. Todo es instrumento, sólo Dios es fin, “sólo Dios basta”. El propio camino se disuelve, se desvanece cuando se consigue llegar a la meta, a la otra ribera. La imagen se va purificando, se va sutalizando, pasando a ser palabra, vacío, y a ser símbolo y después silencio y aún nada sin ninguna palabra.

El conflicto entre la cultura superficial de la imagen y el camino espiritual que la trasciende esta servido. Sólo aquellas personas que, sin detenerse en la apariencia, y

¹ Así Juan de la Cruz considera las imágenes como muy útiles para los principiantes: “(...) a los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones para ir enamorando y cebando el alma por el sentido. (...) los cuales (espirituales) habiéndose ellos ejercitándose en llegar a Dios por imágenes y formas y meditaciones, cual conviene a los principiantes (...)” (2 **Subida al Monte Carmelo**, 12, 5-6).

probablemente decepcionados o desengañados por ella, saben ver e ir más allá, que descubren otra dimensión, sólo ellos podrán desarrollar su capacidad espiritual.

La proliferación de problemas psicológicos

Evangelista Vilanova, el gran historiador de la teología, recordaba hace ya unos cuantos años, en su clase de Historia de la Teología, que la teología se edificaba sobre la espiritualidad y que ésta, a su vez, necesitaba como base un buen equilibrio psicológico. Si no hay salud psíquica difícilmente podemos hablar de espiritualidad y, todavía menos, de modelos espirituales. Los datos parecen aterradores en lo que se refiere a las sociedades occidentales: un 25% de la gente “normal” o aparentemente sana desde el punto de vista psicológico presenta serias patologías que, por el simple hecho de no manifestarse de manera directamente conflictiva para el entorno, pasan desapercibidas para la mayoría.

Además, las tradiciones religiosas y espirituales se están revelando como terapias eficaces para muchos “pacientes” desahuciados. No entraremos en valorar si se trata de un fracaso de la psicoterapia tradicional, aunque evidentemente es un dato que debe de preocuparle. Lo que ahora nos interesa es ver que la espiritualidad aparece cada vez más como instrumento terapéutico desarrollando así su papel de sanación (*healing*), papel que la medicina tradicional había menospreciado y descalificado y que las tradiciones religiosas habían olvidado o, incluso, marginado o perseguido¹.

Sin un equilibrio afectivo –pareja, familia, amigos, etc- es imposible un camino espiritual maduro. El camino espiritual debe de facilitar la capacitación y habilidades para una vida en común que contribuya a la salud mental del individuo pero ésta, a su vez, puede garantizar un camino espiritual seguro y vivido en plenitud.

El predominio de un razón meramente discursiva

La razón de la modernidad es meramente la razón discursiva y, por extensión, la científica e instrumental. La razón moderna, la que es hija de la ilustración y de Descartes y Kant, ha llevado al Absoluto hasta unos límites que han supuesto su real expulsión de la vida de los seres humanos. La postmodernidad vuelve a hacer posible una razón capaz de integrar la dimensión trascendente de la realidad sin reducirla a los límites del concepto².

La razón debe de reinterpretarse desde su relación con las otras dimensiones de la persona. Así la experiencia de la realidad en su ultimidad necesita de los diferentes canales de conocimiento y de expresión de la Realidad o de las diferentes dimensiones de nuestro ser: también de la sexual, la emocional, la interpersonal, la somática, la intuitiva, etc.³.

La razón discursiva cartesiano–kantiana es la que ha establecido gradaciones de verdad entre las tradiciones religiosas, gradaciones que son superfluas y que representan falacias apologéticas⁴, conduciendo en muchos casos al conflicto interreligioso. La razón discursiva

¹ Es cierto que la religión ha facilitado el desarrollo de patologías psicológicas de todo tipo y que los pabellones de delirantes de los sanatorios psiquiátricos están llenos de personas que desarrollaron discursos religiosos apocalípticos. Pero ello responde, como casi siempre, a una interpretación sesgada del mensaje religioso. El estudio del teólogo y psiquiatra Eugen Drewermann sobre el perfil psicológico de los sacerdotes católicos es paradigmático. Todo un sistema institucional vertebrador de la comunidad católica está marcado por un proceso educativo que favorece el desarrollo de patologías en lugar del crecimiento armónico y liberador de la persona y de la comunidad (cfr. DREWERMAN, Eugen, *Clérigos – Psicograma de un ideal*, Trotta, Madrid, 1995).

² Cfr. CASTIÑEIRA, Ángel, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Cruïlla, Barcelona, 1991, p.112-113.

³ Cfr. FERRER, Jorge N., *Revisioning transpersonal theory – A Participatory Vision of Human Spirituality*, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 178.

⁴ Cfr. FERRER, Jorge N., *Revisioning transpersonal theory*, p. 162. 164.

separa de manera dual la realidad en sujeto y objeto, don y receptor, mientras que se olvida una visión participativa y creativa de la realidad¹. Es necesario ir más allá y incorporar el valor del símbolo y del lenguaje poético-simbólico para ver la multipolaridad relacional de la realidad en toda su riqueza y complejidad².

Esta razón es la que ha llevado a la muerte de Dios o, si se quiere, de Dios como simple concepto y, en consecuencia, a una metafísica que ha hecho a Dios mucho más que un concepto³. Ello no supone prescindir del concepto sino de su valor absoluto o primordial.

El vértigo disuasorio de la complejidad y dificultad del camino espiritual

En una sociedad que no valora el esfuerzo, la sofisticación de los caminos espirituales, que para seguirlos requieren una clara determinación y esfuerzo por parte de los practicantes, hace que muy a menudo la gente abandone el camino espiritual justo en sus primeros e incipientes pasos. Si, además, a ello le añadimos una escasez y torpeza en la pedagogía espiritual, juntamos una crisis de discípulos con la de los maestros.

No obstante la pedagogía espiritual es una realidad en todos los textos sagrados y espirituales de referencia. Los procesos de iniciación deben superar el escollo del vértigo de la dificultad del camino espiritual. El ego debe de liberarse, para ello, de la pereza espiritual. Juan de la Cruz previene contra la “acedia” o pereza espiritual que suelen sentir algunas personas al inicio del camino hacia las cosas más espirituales “como son aquellas que contradicen el gusto sensible”⁴.

La experiencia concreta demuestra que los sinsabores de la vida espiritual, cuando la persona no está convenientemente iniciada, provocan el abandono de cualquier camino espiritual y, en muchos casos, provocan una refractancia posterior que impide el retorno al cultivo de la espiritualidad.

Los caminos espirituales llevan todos a la descentración del ego. Esta descentración es vivida en muchos casos como negación, abnegación, purificación, desierto, noche, nada. Esta experiencia aleja y asusta de la práctica de la espiritualidad, aunque muy a menudo conlleva un nuevo nacimiento⁵. De hecho el ascetismo monacal, ya desde el siglo IV, siempre ha mantenido unos tintes elitistas, una separación de la sociedad y un cierto marchamo de superioridad sobre los laicos⁶. Este modelo ascético dominó y capitalizó la Cristiandad⁷, alejando a los laicos del camino espiritual hasta prácticamente nuestros días. Todavía hay muchos teólogos y supuestos maestros espirituales que limitan la mística y los místicos a un número muy reducido de personas bien selectas que suele coincidir con los clérigos y religiosos. Si a la dificultad del propio

¹ Cfr. HERON, J., *Sacred Science: Person-centred inquiry into the spiritual and the subtle*, PCCS Books, Herefordshire, UK, 1998.

² TORRADEFLOT, Francesc, *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego – Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gita et de Jean de la Croix*, FTC, Barcelona, 1995, p. 161-483.

³ “(...) així, la història del ateisme modern, fóra en bona part la història d'un ateisme *conceptual* derivat de l'immens error d'haver pretès –des de la metafísica, però també des de la teologia- manifestar l'axioma de l'absolutitat de Déu, objectivar-lo per mitjà dels conceptes. en aquest sentit, com ja hem dit abans, la mort de Déu esdeve una mort necessària, la mort d'un fals déu, d'un déu ídol, el Déu del teisme racionalista o de la metafísica moderna, no el déu jueu-cristià, una caricatura constreta de la seva revelació que el converteix en simple objecte de visió. Afortunadament l'home contemporani no pot acceptar ja, des de la defensa de la seva llibertat, un Déu-pensable només com a absolutament superior a ell. I en aquest sentit, també, l'enunciada mort de la metafísica tindria almenys una conseqüència positiva: faria Déu im-pensable” (CASTINEIRA, Àngel, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Cruïlla, Barcelona, 1991, p.114).

⁴ *Noche Oscura* I, 7, 2.

⁵ Cfr. MCGINN, Bernard, *The Mystical Thought of Meister Eckhart – The Man from whom God Hid Nothing*, Crossroad, New York, 2001, p. 69.

⁶ Cfr. MCGINN, Bernard, *The Foundations of Mysticism – Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York, 2002, p. 133-135.

⁷ Cfr. DELUMEAU, Jean, *Le páché et la peur – La culpabilisation en Occident XIIe-XVIIIe siècles*, Fayard, 1983, p. 498-516.

camino espiritual le añadimos su premeditado cripticismo y su pretendido elitismo veremos configurarse una opacidad tal que lo hacen excepcional.

Es cierto que la proliferación de publicaciones de textos de referencia de los principales místicos y maestros espirituales de las diferentes tradiciones religiosas ha posibilitado un mejor y más amplio acceso al camino espiritual. Esta difusión vulgarizadora ha contribuido a despatrimonializar lo espiritual pero no está exenta de la incomprensión y la confusión propia de un periodo nuevo lleno de posibilidades pero también de riesgos. Es cierto que la gente que tiene acceso a estos textos suele ser cultivada y de clase media o alta considerablemente ilustrada. Ello hace que las lecturas e interpretaciones no suelen ser inapropiadas, especialmente para los lectores con formación humanista crítica, y que, como contrapeso, ofrezcan el sabor y la frescura de aquellos que no se ven sometidos a hipotecas de cariz religioso institucional. A pesar de ello, el hecho de que no haya ninguna comunidad espiritual –y con un mínimo de visibilidad o estructura social, por simple que sea– arrojando a la persona hace que sea difícil la fructificación de un proceso espiritual sólido y consistente y que si, a pesar de ello, éste se da que pueda ser aprovechable por otros.

Además quisiéramos recalcar aquí que la cultura postmoderna ha consagrado lo que algunos llaman “ateísmo espiritual”, es decir una desesperanza vivida como ironía o cinismo que rechaza a Dios desde la banalidad, la distancia, el realismo del placer, el pluralismo consumista y la frivolidad esteticista¹. Este ateísmo espiritual es un testimonio de la superficialidad en que vivimos. En el fondo se trata de una dimisión ante la dificultad de la “batalla” espiritual. El camino espiritual es ciertamente arduo².

La falta de una religión y espiritualidad integradoras

La iglesia católica cree que el crecimiento del New Age se debe a la falta de una atención rigurosa a temas como “la importancia de *la dimensión espiritual del hombre y su integración en su vida entera*, la búsqueda de sentido, la relación entre los seres humanos y el resto de la creación, el deseo de transformación personal y social y el rechazo de una visión racionalista y materialista de la humanidad”³.

Es cierto que hoy nadie quiere perder el tiempo ni esforzarse en conseguir objetivos parciales, nadie se conforma con la parte porque todos aspiramos al todo, todos creemos que podemos acceder al todo –es una de las características de una cultura “americana” que cree “inocentemente” que la realización de los sueños está en las manos de cada uno⁴-. Esta especie de ambición aplicada a lo espiritual no se refiere a lo cuantitativo sino a la cualidad de la realidad.

¹ “(...) la crisi de la modernitat suposa per a moltes persones l'accentuació d'una certa visió desesperançada de la realitat. Una desesperança, però, no viscuda a l'estil angoixant del model existencialista, sinó viscuda com a ironia o cinisme. La qual cosa comporta un nivell d'ateisme molt més greu que l'ateisme conceptual de la modernitat. L'ateisme actual postmodern és sobretot un ateisme espiritual derivat d'un narcisisme individualista que es nega a tolerar a algú que no sigui ell mateix; un ateisme, val a dir, que nega tota possibilitat d'intersubjectivitat compromesa. L'ateisme espiritual no nega l'existència de Déu (ni dels homes), sinó que la rebutja en tant que la constata i la tem. No és, però, un rebuig fet cara a cara, sinó atenuat amb un distanciament i amb una banalitat no menys mortífers. A l'ensem, l'ateisme espiritual no nega el sentit tràgic de la vida derivat de l'experiència de l'absurd, però l'emascara en el realisme del plaer, en un pluralisme consumista i superficial o en la frivolidat d'un esteticisme presentista per a no haver tampoc de trobar-s'hi cara a cara.” (CASTIÑEIRA, Àngel, *L'experiència de Déu en la postmodernitat*, Cruïlla, Barcelona, 1991, p. 129).

² “Levántate, despierta, y aprende acercándote a los buenos maestros que conocen el Ser. Las personas inteligentes describen el camino como impenetrable y arduo, igual que pasar por el cortante filo de una navaja.” (*Katha Upanishad*, I, 3, 14, en MARTÍN, Consuelo (ed.), *Upanishad – Con los comentarios advaita de Shankara*, Trotta, Madrid, 2001, p. 93)

³ PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, *Jesus Christ the Bearer of the Water of Life*, p. 5. El subrayado es mío.

⁴ Cfr. MOORE, Michael, *Estúpidos hombres blancos*, Ediciones B, Barcelona, 2004, p. 107-138; 179-206.

No se trata, en este caso, de un deseo de acumulación o de apropiación egótica superficial o, ni siquiera, de un simple síntoma de una cultura del consumo que se puede llegar a manifestar también a nivel espiritual¹. Se trata, más bien, de la manifestación de una aspiración legítima a la plenitud espiritual que antaño quedaba restringida a unos pocos. Esta aspiración es para todos pero, al mismo tiempo, es de todo, es decir, del todo en sus más diversas dimensiones y expresiones (persona, comunidad, cosmos, Realidad Última, femenino y masculino, institución e individuo, todo y parte, global y local², todo y parte, etc.).

La propia medicina alopática, vista como exclusiva y excluyente, fracasa y debe dejar espacio para las medicinas alternativas e incluyentes como, por ejemplo, la homeopatía, que basa su tarea terapéutica en principios curativos que funcionan a través de la semejanza en lugar de a través de contrarios. La semejanza, la integración, la armonía, etc. son afines semánticamente y dibujan una realidad no conflictiva, armoniosa y no instrumentable.

Es cierto que el deseo de relacionarse con la Realidad en toda su integridad, riqueza y complejidad puede, para algunos, dar pie a una arriesgada puerta abierta a la mezcla caótica de elementos procedentes de diferentes tradiciones religiosas y espirituales (eclecticismo) o a una predisposición a procesos sincréticos favorecedores de la aparición, configuración y proliferación de nuevos grupos o tendencias religiosas. Pero el miedo a este riesgo ya real no debe impedir el reconocimiento de que la religión y espiritualidad del futuro debe de ser integradora en el sentido de que debe de aspirar a conducir a la plenitud de la experiencia humana de la Realidad Última en todas sus dimensiones. Si no se aspira a esta exhaustividad espiritual no se despertará el interés necesario para embarcarse en la aventura espiritual.

¹ PONTIFICAL COUNCIL FOR CULTURE – PONTIFICAL COUNCIL FOR INTERRELIGIOUS DIALOGUE, **Jesus Christ the Bearer of the Water of Life**, p. 8.

² Una de las maneras como el documento del Vaticano define el New Age, en su primer capítulo –el más duro y restrictivo–, es precisamente afirmando que propone “pensar globalmente y actuar localmente” (**Ibidem**, p. 14). En nuestra perspectiva, la que aquí nos ocupa, el pensamiento y la acción deben de ser dinámica e interpenetradamente local y global a la vez.

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA

F.Torradeplot presenta sumariamente su ponencia: una revisión de aquellos rasgos de las sociedades de innovación que, a su parecer, dificultan la posibilidad de espiritualidad y, por otra parte, revisión de aquellos rasgos de las instituciones religiosas y de lo que ofrecen a las sociedades de hoy, que pueden también dificultar la posibilidad de la espiritualidad.

En primer lugar se cuestiona la descripción de las sociedades de innovación como sociedades de cambio. Aceptando la necesidad de un período de cambio para pasar de un tipo de sociedad a otro, teme que se esté sacralizando el cambio, convirtiéndolo en realidad permanente. La situación de cambio, como fenómeno transitorio, es motivo de aportaciones y ventajas de cara a la espiritualidad. El cambio como estado continuo de inestabilidad puede ser una fuente de dificultades.

La sacralización del mercado y de sus leyes, así como el consumismo que se deriva, es otro de los aspectos que, para Torradeplot, separan a la realidad social de la espiritualidad. Es obstáculo tanto el mercado como el marco sociopolítico establecido en organizaciones estatales -el Estado- para servirlo.

El consumo deviene un nuevo ídolo y sitúa a los individuos en una perspectiva radicalmente opuesta a la espiritualidad.

Las características de las actuales democracias estatales neoliberales tampoco son un modelo apto para la vida espiritual. El cultivo de esa dimensión requiere organizaciones más móviles y dinámicas.

La hipótesis de Torradeplot es que cuanto más se aleje la organización y leyes del "mundo" de aquellas condiciones que facilitan la vida espiritual, más dificultades habrá para el cultivo de esa dimensión.

Revisa otros aspectos que expone en la ponencia: el individualismo propio de las sociedades de consumo; un ritmo vital que rompe con cualquier ritmo a medida humana, una aceleración que hace imposible unas mínimas condiciones para el cultivo interior; unos conceptos de verdad e interpretación de la realidad fundados exclusivamente en la razón.

Por parte de las instituciones y formaciones religiosas, éstas arrastran antiguas formas patriarcales, jerárquicas y autoritarias, muy alejadas de la sensibilidad social y de los rasgos propios de un trabajo espiritual. Las necesidades comunitarias de los individuos no obtienen respuesta.

Tampoco se está logrando la ineludible recreación simbólica, ritual. Cuando, en ese campo, se da algún intento, son poco valientes, poco creativos, están lejos de llegar a cuajar y de poder ofrecer unas formas celebrativas y simbólicas aptas para la sensibilidad contemporánea.

Como dificultad derivada de las características propias del camino interior, Torradeplot señala la cuestión del "esfuerzo". El cultivo de la espiritualidad parece exigir un trabajo constante, una polarización absoluta, una gran determinación y eso difícilmente puede entenderse -o casar- con una sociedad que pretende promocionar el consumo de lo fácil e inmediato.

El acento que todavía se pone en el aspecto de "renuncia" debería trasladarse hacia un trabajo interior que integra todos los aspectos de la persona; más que renuncia, habría que hablar de la posibilidad de plenitud en la experiencia humana de la Realidad en todas sus dimensiones. Sólo este convencimiento que puede capacitarnos para llevar a cabo el esfuerzo que se requiere.

DIÁLOGO

Los participantes se pronuncian con relación a los puntos presentados. La conversación gira, muy especialmente, alrededor de dos polos: la sociedad científico técnica (es evitable o no, deseable o no, obstáculo o condición de vida...) y las nuevas formas religiosas (de organización, de ritualización, etc.)

Robles, tras valorar que hay que tener en cuenta enumeraciones de este estilo para que la reflexión se mueva con los pies en el suelo, no cree que haya que lamentarse de que las condiciones sean unas u otras; no hay que imaginar unos tiempos mejores o peores.

Toda organización social ha de ser funcional, es decir, se desarrolla al servicio de las necesidades de supervivencia de los grupos humanos. Tendrá más o menos éxito en ese ámbito, pero el camino interior no corresponde al ámbito de las necesidades. Así todas las organizaciones sociales, como tales, son equidistantes respecto al camino. No existe tal cosa como un modelo de sociedad más espiritual que otro.

Corbí -de acuerdo con las afirmaciones de Robles- añade que, si lo que se quiere es tener voluntad práctica, hace falta distinguir claramente entre los que son rasgos sin posibilidad de cambio de la nueva situación y aspectos evitables. Se introducen éstos brevemente y se acuerda abordar el tema aparte.

Se establece un largo debate sobre si se está entronizando a la ciencia o no. Se procura distinguir entre el método científico en sí, la actividad científica, y las aplicaciones de la ciencia. Se intenta distinguir entre el científico como especialista y como persona en la que se dan simultáneamente diversos frentes de interés y diversas posibilidades de cultivo humano; entre ciencia y política científica y social; entre ciencia y cientismo.

Robles destaca un nivel del cambio que no tiene vuelta atrás y que considera que es un logro valioso: una concepción del conocimiento mucho más funcional, nada absoluto. Los conceptos de verdad, de historia, pierden su absolutez y sacralidad para adoptar las limitadas medidas de las capacidades humanas. Lo que permite tomar conciencia real de la responsabilidad humana en todo ello.

Ante la cuestión planteada por Torradeflot sobre si el cambio va a ser permanente como modo de vida, se apunta que se vive ya de la innovación y el conocimiento, en ese sentido el cambio va a ser -y es- el nuevo modo de vida, hemos pasado de sociedades estáticas, que vivían de hacer lo mismo, a sociedades dinámicas, que viven de la innovación y el cambio.

Estamos en una transición de las estructuras sociales, las formas culturales, los sistemas de valoración, etc. eran formas aptas para dar sentido y coherencia a sociedades que se pensaban estables; estamos en proceso de generar unas formas más aptas para las sociedades móviles, uno modelos que ya no podrán ser de fijación. Este proceso es el que, en la medida en la que se vayan desarrollando sistemas adecuados para vivir del cambio, tenderá a estabilizarse.

En cuanto al tema de las formas de los grupos religiosos, de la capacidad de creatividad ritual, comunitaria o simbólica, se constata la ebullición de formas, especialmente fuera de las instituciones religiosas tradicionales.

V. Merlo valora la cantidad de ensayos y esfuerzos llevados a cabo por multitud de grupos, demasiadas veces menospreciados dentro de esa ambigua etiqueta de "Nueva Era". Se tiende a encerrar dentro de esa etiqueta todo aquello que no se corresponde con la ortodoxia de una tradición u otra, sin distinguir lo que son esfuerzos muy serios, tanto a nivel de grupos y formas, como a nivel de autores, de aquello que pueda ser un mercado espiritual *light*, de formas fáciles de consumo, de cara a alimentar los egos de los individuos.

Merlo insiste en la necesidad de analizar todos esos fenómenos seriamente, sin etiquetas previas; ahí se pueden ver ya rasgos de formas quizás más propias de la realidad cultural de nuestras sociedades, aunque en muchos casos arrastren, también, aquellos aspectos de servicio al individuo, consumismo, etc. presentes en la sociedad.

J. Bárcena aprecia la posibilidad de revisión y recreación de formas en la situación presente. Pero si no se enraíza en las tradiciones, la desvirtualización es más que posible. Hay numerosos ejemplos de venerables formas convertidas en métodos terapéuticos, de relajación o de "realización personal". Recuerda la enumeración de condiciones para el camino que hizo el Imam Alí: inteligencia, esfuerzo, deseo, maestría (es decir, algún tipo de guía que ayude en el proceso: persona, comunidad, texto...), paso del tiempo necesario para la maduración y condiciones de vida mínimas.

Bárcena ve que el valor de "utilidad" invade demasiado las búsquedas espirituales hoy: una espiritualidad al "servicio de". Hará falta lucidez y distinguir muy claramente el objetivo del trabajo interior, a la hora de buscar formas adecuadas.

Robles insiste en que símbolos y ritos no han sido nunca fruto de la actitud voluntarista de un grupo u otro. Esas potentes formaciones humanas se deben a largos procesos de la colectividad (fruto del "inconsciente colectivo" -dirá Jung-), unos procesos que las ciencias humanas no se han cansado de estudiar; hay que tenerlo en cuenta para no perderse en intentos inútiles.

Duch comenta los distintos modelos simbióticos que se están dando en India entre cristianismo e hinduismo, entre *puja* y misa (misas acompañadas de prácticas meditativas, *pujas* seguidas de comida ritual.)

Bhakti Das insiste en la necesidad de una pedagogía del ritual; desde su perspectiva hindú lo urgente no es la adaptación del ritual sino facilitar su comprensión y la participación mediante un trabajo pedagógico.

J.Mª Vigil habla de la larga historia de sincretismo americano, ya desde la evangelización indígena, tan característica también de la realidad afroamericana. Son formas espirituales simbióticas, distintas del fenómeno de pertenencia múltiple que pueda estarse dando hoy en personas de sociedades europeas.

De la misma manera que la Biblia nos muestra la respuesta de un pueblo a un tiempo y unas realidades concretas, cada pueblo tiene el derecho de recrear nuevas respuestas -sostiene Vigil-. Los problemas se derivan cuando se remite la fuente de esas respuestas humanas a lo alto y se liga a la sociedad a esas respuestas supuestamente venidas de lo alto.

Vigil defiende el derecho a innovar en lo que a religión y espiritualidad se refiere; si las estructuras religiosas no hubieran negado tácitamente ese derecho, quizás ese largo proceso colectivo del que hablaba Robles estaría mucho más avanzado. Quizás ahora, además de la huida o el abandono, habría ya otras posibilidades a mano para sectores tan amplios de nuestras sociedades, sectores que ahora se sitúan muy lejos de lo que se les pueda estar ofreciendo.

Bárcena insiste en un tema que ha surgido diversas veces a lo largo de la conversación: el difícil equilibrio entre innovación y respeto a la tradición; una innovación que -sin negar ni apartarse- sepa dar nueva vida a las fuentes de la tradición. Ese es un tema especialmente sensible en el caso del Islam, pero no exclusivo de esta tradición. En el caso musulmán la dificultad se multiplica al ser una vía religiosa que abarca todos los aspectos de la existencia.

OBSTÁCULOS AL CULTIVO DE LA ESPIRITUALIDAD EN LAS SOCIEDADES EUROPEAS DEL SIGLO XXI

Marià Corbí

El problema radical de las nuevas sociedades y las nuevas generaciones con la religión y con la espiritualidad es un problema fundamental y básicamente epistemológico.

No es extraño que las que han sido llamadas “sociedades de conocimiento”, porque viven y prosperan desde la creación continua de conocimientos y tecnologías, tengan problemas de conocimiento con respecto a las religiones tradicionales y a la espiritualidad que proponen.

Que el problema central sea epistemológico, no quiere decir que sea un problema científico, (las dificultades con la religión y con la espiritualidad no son jamás problemas científicos) sino que es un problema que la ciencia epistemológica estudia y enuncia.

Las iglesias y tradiciones religiosas, especialmente las occidentales, para transmitir la sabiduría de la que son depositarias, exigen la aceptación de una epistemología de los símbolos, mitos, narraciones sagradas y rituales, propia de sociedades preindustriales.

Con mucha frecuencia, las nuevas sociedades y las generaciones jóvenes leen y entienden los símbolos, mitos, narraciones sagradas y rituales con una epistemología ideológica y cientista propia del siglo XIX y primera parte del XX.

Es hora de que tradiciones religiosas y sociedades industriales entremos en una epistemología de esas formaciones lingüísticas propia de las ciencias maduras y de las sociedades de conocimiento.

Hay dos tipos de obstáculos:

- los que se generan a partir de las mismas tradiciones religiosas
- y los que se generan desde las sociedades industriales desarrolladas.

Obstáculos generados por las organizaciones y tradiciones religiosas mismas

Se continúa pensando y sintiendo que en algunos aspectos, sino en todos, los mitos, símbolos y narraciones sagradas siguen con las mismas funciones que en el pasado.

En el pasado, en las sociedades preindustriales, los mitos, símbolos y narraciones sagradas eran la base y el instrumento de la programación colectiva de los grupos humanos. Proporcionaban los paradigmas de interpretación y valoración de la realidad y eran los patrones de actuación y organización de los colectivos.

Se creía que lo que expresaban los símbolos, los mitos y las narraciones correspondía a entidades y hechos reales; se creía que enunciaban y proclamaban las realidades existentes y los hechos realmente ocurridos.

Los rituales religiosos de las sociedades preindustriales reflejaban la epistemología cosificadora de los significados de los mitos y los símbolos y tenían la función de implantar y renovar periódicamente las interpretaciones, valoraciones, organizaciones y patrones de actuación propios de las programaciones colectivas proclamadas por las formaciones lingüísticas sagradas.

Mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales formaban un conjunto unitario e indisoluble. Las expresiones habladas eran los patrones de interpretación y valoración de la realidad y los paradigmas de organización, actuación y de vida, que los rituales debían

trasplantar a la sociedad y reactualizar periódicamente. Los rituales presuponían los mitos, símbolos y narraciones y los escenificaban y reafirmaban.

La pretensión y la función propia de los mitos, símbolos y narraciones sagradas de cada pueblo, no era ni moral ni filosófica ni religiosa. Su función era constitucional, programadora. Su función era dotar a los vivientes humanos de una naturaleza concreta viable, porque sin la programación que completaban los mitos, los humanos hubieran sido biológicamente inviables.

La diferencia fundamental entre nuestra especie y las restantes especies vivientes es una amplia indeterminación genética por nuestra parte, con un instrumento de comunicación y programación, el habla.

Los mitos, símbolos y narraciones sagradas hicieron el papel de habla fundamental y programadora que completaba nuestra naturaleza biológica y construía nuestra condición de vivientes culturales.

Podríamos definir “viviente cultural” como el viviente que completa su indeterminación genética y construye su condición de viviente auto programándose hablando. Ese habla fundante, que funciona como un software, son los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales de las sociedades preindustriales.

Este habla fundante vehiculaba primaria y principalmente los aspectos pragmáticos de la vida de un ser necesitado, que vive simbióticamente, con medios no simplemente biológicos sino biológico-culturales. Derivadamente vehiculaba también otras dimensiones de la vida humana sin pretensión práctica como la belleza, la sabiduría y lo que llamamos, a falta de mejor término, la dimensión religiosa.

Lo que decían los mitos, símbolos y narraciones sagradas, estructuraban a las sociedades y, a la vez, bloqueaban todo posible cambio y alternativa. Para que esa programación fuera posible y eficaz, debían creerse todas sus afirmaciones incondicionalmente. La razón por la que se exigía la creencia era: han sido reveladas por Dios. El asentimiento a esa palabra divina debía ser total e intocable. Ese era el potente cimiento de las sociedades y el cerrojo a todo posible cambio.

La creencia ha sido la raíz de la intocabilidad de lo que decían los mitos, símbolos y narraciones sagradas. Y, como en el caso del mito, la función de la creencia era la fijación y la intocabilidad de un modo de vida. Su pretensión era primariamente programática, no religiosa. Pero condicionó por completo el modo de vivir la que hemos llamado dimensión religiosa de la vida.

En sociedades cimentadas por las creencias, la dimensión religiosa colectiva no podía presentarse fuera de creencias. Hubiera sido un riesgo para el software y la vida de las colectividades que debían bloquear el cambio y la alternativa, porque debían vivir haciendo lo mismo que sus antepasados.

Ese conjunto de mitos, símbolos, narraciones y rituales se desarrollaron en las sociedades preindustriales, las constituyeron y perpetuaron. Esta manera de leer y vivir los símbolos, mitos, narraciones y rituales era inseparable de unos modos de vida, de unas formas sacralizadas de interpretar y valorar la realidad, de unos modos de organización de la familia y la sociedad inviolables, de unas maneras establecidas e intocables de actuación.

Los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales tenían, pues, una doble función: una y primaria, completar la indeterminación genética y programar para un modo de vida concreto; y otra y derivada, iniciar, expresar y guiar hacia la que se llama “dimensión religiosa” de la existencia humana, la vía espiritual, la otra dimensión del pensar, sentir y vivir que trasciende la mera sobrevivencia.

Esta era la forma religiosa y preindustrial de interpretar y vivir esas formaciones lingüísticas.

Todo esto murió con las sociedades preindustriales. En las sociedades llamadas desarrolladas se ha abandonado por completo la manera de vivir preindustrial. Para esas sociedades, los viejos mitos, símbolos, narraciones y rituales, lo mismo que las tradiciones orales y escriturarias que las vehiculaban ya no tienen valor como patrones para interpretar la realidad, ni para valorarla, ni para organizar la vida personal, ni la colectiva, ni la actuación o la moralidad.

¿Qué les queda? ¿Deberán ser abandonados en las estanterías de la historia o tienen algún valor para los hombres de las nuevas sociedades?

Las funciones sociales murieron, pero no murió la fuerza expresiva y significativa de esas formaciones. Si se abandona la actitud que hace de los símbolos y mitos, paradigmas sagrados e intocables de la vida colectiva, afirmación de entidades y descripciones de hechos, y se les lee y vive como incitaciones y expresiones de la vida espiritual, siguen vivos.

Pero en esa nueva vida de los mitos y símbolos, que es la esencia y la fuerza de su ser inmemorial, los símbolos, mitos y narraciones sagradas no descubren realidades, ni enuncia hechos sino que apuntan, sugieren y dirigen al Absoluto que está más allá de toda posible expresión con palabras humanas. Hablan de lo que no se puede hablar, apuntan a lo que sobrepasa todos nuestros criterios de realidad, señalan un camino que es un no-camino.

En esas formaciones se hace presente la realidad inconcebible, como se hace presente la belleza en la poesía. En esas formaciones pesa la certeza sin formas, se enseña el discernimiento, se silencia el corazón y la mente, se abren las puertas de la confianza, la aceptación, la entrega y la paz.

En las nuevas condiciones culturales, los mitos, símbolos y narraciones sagradas
-son sólo señales en el camino, señales que hay que ir construyendo a medida que se recorre;
-son luces que brillan en la noche y que incitan a seguir;
-son presencia del espíritu;
-son hablar con formas del Sin-forma;
-son reveladores del desfondamiento de la realidad;
-muestran la nada de todo lo que damos por real;
-son testimonio y presencia del “no-dos” completamente vacío de sujetos y objetos;
-son presencia total y absoluta del que está en toda forma porque está vacío de toda forma.

Para poder interpretar, sentir y vivir esa fuerza incommensurable de los símbolos mitos y narraciones, que nos legaron las generaciones que nos precedieron y que nacieron y se desarrollaron en sociedades preindustriales, hay que podar esas formaciones y expresiones de todas las dependencias, servidumbres y funciones propias de las condiciones culturales en que se gestaron y vivieron.

Hay que cortar de ellas la pretensión de que enuncian entidades reales y hechos ocurridos; la pretensión de que interpretan y valoran las realidades; que son paradigmas y cánones de actuación y organización; en fin, la pretensión de que establecen modos de vida sagrados bajados del cielo.

Los mitos y símbolos son intocables y perennes cuando hablan del Absoluto, del Sin-forma, del que está más allá de todas nuestras capacidades de concepción; cuando hablan del camino a recorrer, del espíritu con el que hay que andar ese camino, de los obstáculos y desvíos que podemos encontrar, de la gracia de la luz que viene de lo alto.

No son intocables ni perennes sino perecederos y, para gran parte de la humanidad, ya muertos, cuando pretenden imponer modos de interpretación, valoración, actuación y organización; cuando se proclaman patrones divinos de los modos de vida humanos.

Las tradiciones religiosas, especialmente las occidentales (judaísmo, islamismo y cristianismo) se empeñan en mantener el estatuto epistemológico preindustrial de los mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales y pretenden que continúen cumpliendo las funciones que ejercieron en el pasado.

Eso equivale a pretender mantener vigente el software propio de las sociedades preindustriales estáticas, patriarcales, agrarias, autoritarias, en sociedades que viven del desarrollo de la ciencia y la técnica al servicio de la creación de productos y servicios, que viven de la innovación continuada, que deben, por tanto, excluir toda fijación en la interpretación, la valoración, los modos de trabajo, organización y cohesión, que no son ya patriarcales, que son democráticas etc.

Sólo los elementos menos desarrollados o marginales en la marcha de las nuevas sociedades industriales pueden responder a esa pretensión de las religiones. Los elementos sociales plenamente integrados no tienen más remedio que rechazar esa pretensión. Si no lo hicieran, se harían ineptos para el nuevo tipo de sociedades.

En el Occidente europeo, las iglesias han luchado denodadamente por mantener la función programadora de mitos, símbolos, narraciones sagradas y rituales y su estatuto epistemológico preindustrial. Se han visto forzadas a ceder terreno pero se han atrincherado reservando a los mitos y símbolos los ámbitos de la moralidad y de la religión.

Pero la creencia tiene una lógica que si se le deja una cabeza de puente, exige recobrar todo el terreno perdido. Creer lo que dicen las escrituras sagradas que transmiten los mitos, símbolos y narraciones, aunque sea sólo en lo que se refiere a la moral y a la religión, supone aceptar el núcleo central de su sistema de interpretación, valoración y actuación. Quien acepta algo así, lógicamente tendría que aceptarlo todo. Por esa razón, las iglesias ceden terreno a la presión, pero lo recuperan a la que pueden. Esta actitud de las iglesias crea el recelo y la desconfianza.

Los hombres y mujeres de las nuevas sociedades tienen que rechazar la creencia en todos sus ámbitos, también y especialmente, en los ámbitos de la moralidad y de la religión; y tienen que hacerlo porque, para integrarse en la nueva sociedad, tienen que abandonar los patrones que construyeron los sistemas de vida y programación preindustriales.

Cuando se leen y escuchan las venerables narraciones y escrituras, sin buscar en ellas ninguna de las funciones que en el pasado ejercieron (porque disponemos de sustitutos más eficaces), y se leen y escuchan sin pretender creer en nada, (porque en una sociedad de cambio continuo no podemos creer), se advierte con claridad que las escrituras se han desplazado desde al ámbito de la competencia con ciencias y proyectos colectivos de vida, hacia el terreno de los lenguajes especializados como los que expresan la poesía, la belleza, la sabiduría y las dimensiones profundas de la existencia; dimensiones, todas ellas, que hablan a los humanos, pero ya no de lo que tiene que ver con los sistemas de sobrevivencia como seres necesitados.

Las escrituras caen más del lado de la poesía que del lado de las ciencias y los proyectos colectivos. No dicen nada que creer, sólo expresan, orientan e incitan a esa dimensión que continuamos llamando religiosa, aunque ya no tiene la estructura de la religión.

Como en el lenguaje poético, no hay nada que creer y sí mucho que advertir y verificar, así en las narraciones mitológicas y en los símbolos y escrituras sagradas de todos los pueblos, no hay nada que creer y sí mucho que advertir y verificar.

Igual que en el caso de la poesía no hay enfrentamiento entre poetas, en las nuevas circunstancias, tampoco hay enfrentamiento entre las diversas escrituras sagradas y tradiciones.

Los contenidos de las tradiciones no se enfrentan ni se contradicen, sólo las creencias se enfrentan y se contradicen. Los mitos y símbolos no son excluyentes entre sí; lo que crea exclusiones es la lectura que de ellos se hace como cosas a creer.

Todos los mitos y símbolos, todas las tradiciones y escrituras sagradas de todas las culturas y de todos los pueblos están ahí como una invitación y una incitación multifacética no a creer sino a advertir, indagar y verificar.

No pretenden solventar problemas, ni someter; sólo ofrecen una posibilidad humana, la mejor, la más grande, la más sutil, la más inesperada de las posibilidades para un pobre viviente: una dimensión que, por su profundidad misma, trasciende las necesidades.

Las tradiciones religiosas, especialmente las occidentales, al ser vehiculadas por los mismos mitos, símbolos, narraciones y rituales que programaban a los colectivos preindustriales, se vertieron en moldes que debían pasar por las creencias y la sumisión. Eso supuso ligar indisolublemente la espiritualidad a la creencia y a la sumisión. Así funcionaron las sociedades por más de 3.000 años.

Cuando las sociedades preindustriales fueron sustituidas por las industriales, los gestores de las tradiciones religiosas se empeñaron en mantener esa conjunción. Pero si la unión se mantiene, los hombres de las sociedades industriales de innovación tienen que rechazar el paquete completo.

Para que la espiritualidad sea viable en las nuevas sociedades hay que separar la espiritualidad de toda creencia y de toda sumisión.

La sumisión al Espíritu, que es discriminación, no es sumisión a formas ni a fórmulas, por tanto, es compatible con las nuevas sociedades. Sólo hay incompatibilidad con la sumisión que supone creencias.

Ligar la espiritualidad a cualquier tipo de creencias es obstáculo, y un obstáculo definitivo. No lo es ligarla a la fe, si desnudamos a la fe de creencias y entendemos por fe, confianza, apertura del espíritu, entrega, discernimiento, gracia.

Religión es la modalidad preindustrial de vivir la gran dimensión humana que llamamos espiritualidad.

En esa larga época de la historia humana, el vino sagrado se bebió en copas hechas de creencias y sumisiones. Las religiones, por tanto, resultaban ser sistemas de creencias, comportamientos y rituales, fijados e intocables, en los que se vivía la vida del espíritu.

Las religiones, así entendidas, no pueden interesar a los hombres de las sociedades de innovación y cambio continuo. Los hechos afirman que la vida espiritual interesa, las religiones no.

No interesan las religiones, pero sí los maestros de la Vía que hablaban y enseñaban en el seno de las religiones. Por razones culturales, los maestros sólo podían hablar desde las religiones o en polémica con ellas.

Las grandes tradiciones religiosas no parecen entender que los europeos del siglo XXI, (que nos vemos forzados a rechazar las religiones), tenemos que aprender de los maestros espirituales y de los grandes maestros de las tradiciones religiosas, manteniéndonos libres respecto a sus sistemas de creencias, de comportamientos y rituales. Tenemos que aprender de todos los grandes maestros y de todas las grandes escuelas de sabiduría de las tradiciones religiosas, sin hacernos, por ello, creyentes, hombres religiosos.

No hay, pues, inconveniente en aprender y enseñar a los hombres y mujeres de las sociedades laicas y no creyentes, a buscar la sabiduría donde está: en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

Sería una gran necedad rechazar todo ese legado y empezar de cero, intentado recrear de nuevo toda la inmensa riqueza y experiencia de las generaciones de hombres que nos

precedieron, porque vivieron en los contextos de las sociedades religiosas y creyentes preindustriales.

Las tradiciones religiosas no comprenden, especialmente las tres grandes tradiciones occidentales (judíos, musulmanes y cristianos), que los europeos del s. XXI tenemos que aprender de los grandes maestros de espiritualidad de las tradiciones religiosas de la humanidad, sin que ello tenga que comportar volver a las condiciones culturales y sociales en las que vivieron. Tenemos que aprender a ser discípulos de todos los grandes de la Vía, sin volver a la religión, permaneciendo hombres y mujeres laicos y sin creencias.

Es hora de discernir y no abandonar con las religiones toda la riqueza y sabiduría que en ellas se produjo. Tenemos que aprender y enseñar a seguir a los maestros de la sutilidad, dejando a un lado a los maestros de la creencia.

Los gestores de las tradiciones religiosas no parecen comprender que tenemos que tratar a los maestros del espíritu como maestros de la sutilidad, de la sabiduría que se dice en formas, pero que trasciende y es libre de cualquier tipo de formas.

Los europeos de inicios del siglo XXI no podemos ni queremos ser hombres religiosos, pero sí queremos seguir la Vía de la sabiduría, el camino del conocimiento, que es un camino de sutilidad. Queremos aprender de los grandes maestros de la historia, se den donde se den y en las condiciones culturales en que se den. Estamos forzados a tener juicio y aprender de los grandes de las tradiciones, sin que ese discipulado nos lleva necesariamente a la religión.

Cuando un discurso axiológico de origen divino, que lo formaban mitos, símbolos, narraciones y rituales, era el fundamento de la cohesión del grupo, era el fundamento de la organización social y familiar jerárquica, de sus principios morales, del cuadro básico de interpretaciones y valoraciones colectivas, había sacralidad. Toda la articulación cultural y social estaba fundamentada, expresada y vivida a través de unas creencias apoyadas en las revelaciones divinas.

Estos discursos constitucionales y sagrados, señalaban lugares densos de significación y valiosidad y lugares de menor densidad y significación. Los primeros eran sagrados, los segundos profanos.

En el discurso de las escrituras sagradas y, a través de él y por él, en la estructura de la sociedad, en su organización del espacio y del tiempo, se daban puntos centrales de significación práctica y ontológica y puntos de diverso grado de periferia. Los puntos centrales densos eran los lugares en los que se traslucía la sacralidad y los puntos de diverso grado de periferización eran los profanos.

Así se estructuraron todas las sociedades preindustriales. Todas ellas tuvieron esa contraposición entre lo central sagrado y lo periférico profano.

Las religiones cultivaron, mantuvieron y defendieron esa estructura. Sosteniendo y vivificando esos centros sacros se mantenía la totalidad del sistema. Sin religión y sin sacralidad, las sociedades preindustriales no hubieran subsistido.

Las sociedades mixtas de la 1ª revolución industrial (sociedades industriales en sus núcleos centrales y preindustriales en el resto mayoritario) tuvieron un doble discurso constitucional: el mítico/simbólico, sostenido por las iglesias e instituciones religiosas, propio de las sociedades preindustriales, y el ideológico, apoyado en las ideologías y en los partidos y sindicatos, propio de la industrialización.

Ese doble discurso se yuxtapuso o se articuló de forma más o menos conflictiva o armoniosa, pero en cualquier caso, subsistieron los dos discursos repartiéndose los campos de influencia, geográficamente (centros industriales y lugares no industrializados) o por actividades (las ideologías controlaban las ciencias, la economía y la política y la mitología controlaba la religión, la moral, la organización familiar y en gran medida también la organización social).

Por consiguiente, las sociedades de la primera revolución industrial continuaron teniendo sacralidad; aunque fuera una sacralidad conflictiva, atacada explícita o larvadamente por los sectores industriales de la sociedad y por sus ideologías.

Durante todo ese espacio de tiempo, convivió un sector laico de la sociedad con un sector religioso.

La segunda revolución industrial y la desaparición casi completa de los restos de las sociedades preindustriales, ha barrido la fundamentación de la sociedad sobre creencias basadas en discursos sagrados mítico/simbólicos y está barriendo, también, los discursos ideológicos.

En las nuevas sociedades están desapareciendo las creencias, tanto las religiosas como las laicas.

En las nuevas sociedades, el cimiento de las nuevas formas de pensar, sentir, organizarse y vivir son los proyectos colectivos. Esos proyectos y postulados colectivos no proceden de Dios ni de la naturaleza de las cosas, son construcciones humanas, a nuestro propio riesgo, por tanto, no generan creencias ni religiosas ni laicas. La conciencia de su carácter de constructos los aleja de toda posible sacralidad e intocabilidad.

Por consiguiente, la nueva sociedad, que está fundamentada en proyectos colectivos, contruidos por nosotros mismos, a través de nuestros postulados axiológicos y por medio de las ciencias y las técnicas, es una sociedad enteramente laica y sin sacralidad.

Contra lo que se opinaba en la época preindustrial y en la primera industrialización, la sacralidad no es intrínseca a la constitución de la sociedad humana.

Que la nueva sociedad carezca de sacralidad no quiere decir que sea una sociedad cerrada a toda dimensión que no sea pragmática, que sea sorda a la invitación al camino interior; significa únicamente que son sociedades en las que ya no están vigentes las milenarias categorías de “sagrado y profano”.

Los gestores de las grandes tradiciones religiosas parecen no comprender que en las nuevas condiciones culturales la espiritualidad no puede pasar por la contraposición “sagrado/profano” porque ya no existe y, por tanto, tampoco por organizaciones sagradas. La vida espiritual pasará por la práctica del silencio interior desde sociedades sin sacralidad alguna y laicas; pasará por la guía de los maestros del camino interior y por las asociaciones de individuos que practican la vía en torno de escuelas, tradiciones y maestros.

Donde no hay creencias ¿qué sacralidad puede haber? Una sociedad estructurada sin creencias es una sociedad estructurada sin sacralidad. En esas condiciones culturales el camino interior ni tiene ni puede pasar por lo sagrado. Eso significa que los europeos abandonarán los templos, los sacerdocios y los rituales sagrados.

Podrán darse lugares, personas y actos colectivos que tengan la función de iniciar y provocar la otra perspectiva de la vida, pero nunca lugares, personas o actos colectivos sacros, en el seno de otros profanos.

Los rituales de iniciación al camino, o de comunión, de quienes andan por él, serán sólo momentos colectivos más intensos, más explícitos y formalizados, junto a otros más espontáneos, menos formalizados y menos colectivos. En todo caso los europeos huyen realizarlos en un lugar sagrado y en torno de un sacerdote y prefieren hacerlo en torno de alguien que sea un maestro o que este iniciado.

En las nuevas sociedades puede haber lugares propicios, pero no lugares sagrados; puede haber personas competentes y de calidad en lo que se refiere al camino interior, pero no personas sagradas; pueden haber rituales eficaces y convenientes, pero no rituales sagrados.

La nueva cultura no está cerrada a las dimensiones espirituales pero no es teísta. Primero porque está vacía de creencias y segundo porque Dios no entra ni en la interpretación de la

realidad, ni en su valoración, ni en el trabajo, ni en la organización. No está ni puede estar en ninguno de los niveles de la vida de los hombres de las nuevas sociedades.

Las nuevas sociedades estructuran todos los niveles de la vida, incluidas las comunicaciones, mediante postulados axiológicos y mediante las ciencias y las técnicas. Si las ciencias invaden todos los niveles de la vida de los colectivos, excluyen las creencias y los símbolos.

Ese tipo de estructura social y cultural deja de lado a Dios, no cabe. Que el símbolo Dios sea excluido no es un fenómeno ni religioso ni moral, es algo puramente cultural.

Muchos todavía dicen creer en Dios o dicen creer “algo” a lo que llaman Dios porque están en un ámbito cultural de tradición teísta, pero ese Dios no cuenta para nada ni en la interpretación de la realidad, ni en su valoración ni en la moralidad colectiva o en la organización; todo se fundamente en principios seculares.

Pero, en contrapartida, nuestra cultura tampoco cuenta con una ideología que sea capaz de imponer el reduccionismo o la exclusión de las dimensiones espirituales. Por ello, los hombres de nuestra cultura pueden toparse con el Absoluto como una dimensión de la existencia, no como una creencia.

El Absoluto puede aparecer como una dimensión que está ahí, externa a mí, aunque íntimamente relacionada conmigo. A esa dimensión se le puede poner el nombre de Dios.

Esa dimensión que está ahí, que ni quiero ni puedo reducir a otras dimensiones cotidianas, tiene rasgos de mente, no es algo inerte, es fontalidad, es raíz, es como conciencia aunque no sea un yo, porque los egos son siempre sujetos de necesidad.

Todo esto se sitúa en el orden de los datos, no en el de las creencias, aunque se trate de datos sutiles, no fácilmente reconocibles.

Sabemos que las figuraciones que hagamos de ese Absoluto, son nuestras, pero sabemos con ellas apuntamos a la realidad. Una realidad que no se la damos nosotros, aunque la realidad que tiene no sea como la finge nuestra figuración.

Es, pues, compatible la aceptación de una dimensión absoluta de la realidad, a la que se puede llamar Dios, con una cultura ni teísta ni creyente.

Cuando se ha llegado a esa situación, ya se pueden tomar como guías a los grandes maestros de esa dimensión. Lo primero que se aprende de esos guías es que el cultivo de esa dimensión está ligado al cultivo del silencio, el desapego, la alerta y el interés incondicional. Dicen que cultivando esas disciplinas se pueden abrir las puertas al conocimiento silencioso, que es el conocimiento más allá de la dualidad que genera la necesidad, el conocimiento del “no-dos”.

Si silencio la necesidad y el deseo que es su vocero, silencio toda dualidad. La dualidad es hija del despliegue que provoca la necesidad entre sujeto de necesidad y campo donde satisfacerla. Si silencio la necesidad, mi conocimiento está vacío de sujetos y objetos, está vacío de “dos”, es conocimiento del “no-dos”, que por ello mismo es el “no-otro”.

Ese “no-dos” no es externo a mí, es el “no-otro” con respecto a mí. Eso soy yo.

Puedo hablar del Absoluto como externo a mí, cuando yo me tengo por una realidad autónoma. Cuando desde el silencio conozco al “no-dos”, Dios y yo no somos dos. Sin embargo, cuando mi ego está incapaz de silenciarse, cuando las membranas que le cierran sobre sí y le aíslan del resto se endurecen, cuando se siente incapaz de practicar el desapego completo, vuelve a caer en la forma dual de vivir el Absoluto.

Entonces, el Absoluto sentido como externo a mí es como un Dios para mi ego que se vive y se siente como una realidad separada. Cuando, desde esa situación, oro a Dios, lo hago sabiendo que esa es una relación que no es real, aunque desde mi limitación e ignorancia, la viva como real.

Así tengo Dios sin tener Dios. Así tengo un Dios no sostenido por creencias sino sostenido por la práctica de mi camino de indagación interior.

Con esta forma de platearse, hay fidelidad a los hechos, no hay reducciones de dimensiones de lo real, no hay choque con una cultura sin creencias y sin dioses, hay comprensión y acogida plena de todas las tradiciones religiosas de la humanidad, tanto de las teístas como de las no teístas.

Como resumen de este apartado podríamos a firmar que las tradiciones religiosas, especialmente las occidentales, continúan manteniendo una epistemología de los mundos simbólicos y míticos insostenible. Ignoran la función primariamente biológica y programadora de los símbolos, mitos y narraciones sagradas.

Ignoran su carácter de “constructos” con funciones primariamente prácticas y, por tanto, relativos a los grandes modos de vivir preindustriales (caza-recolección, agricultura primitiva, agricultura de riego, ganadería).

Ignoran también la manera de operar de las construcciones simbólico-míticas: no intentan describir la realidad sino poner de relieve su significación para la vida de los hombres; no intentan decirnos qué son las realidades, ni cómo están hechas, sino lo que significan para un colectivo de hombres.

No enuncian tanto la existencia de entidades y de hechos cuanto una manera de acceder a lo real, adecuada para la vida de un grupo que sobrevive de una forma determinada.

Implantan en los colectivos patrones de interpretación, valoración, actuación y organización que deben ser intocables y, por ello, se afirman procedentes de los antepasados divinos o de los dioses. Esos patrones deben ser asumidos incondicionalmente; deben ser creídos.

Además de estas funciones prácticas de los mitos, símbolos y narraciones, tienen otras que podríamos llamar gratuitas. Hablan de las dimensiones profundas de la sabiduría; hablan de la dimensión religiosa de la existencia humana.

Esta segunda función de los mitos y los símbolos podríamos llamarla puramente simbólica porque no afirma entidades y hechos sino que apunta a otra dimensión que la cotidiana que se presenta como la verdaderamente valiosa y real.

Las tradiciones religiosas se niegan a revisar la epistemología de esas formaciones lingüística y pretenden mantener la que estaba vigente en las sociedades preindustriales.

Esa epistemología desfasada se refleja en la lectura que hacen de las escrituras sagradas, en el planteamiento de los rituales y de las oraciones colectivas y privadas, en la organización, en la pretensión de que esos mitos, símbolos y narraciones continúen vigentes en su función de programadores de grandes ámbitos de la vida colectiva y privada y, por supuesto, se refleja en la concepción de los grandes símbolos como Dios, la otra vida, la resurrección, Hijo de Dios, Virgen y madre, salvación, redención, pueblo escogido, reencarnación, revelación, profeta, etc.

Las tradiciones continúan empeñadas en transmitir el gran mensaje de las viejas y venerables tradiciones en moldes culturales preindustriales, ligados a creencias, subordinación mental, moral y ritual, sacralidades, jerarquías, patriarcado, interpretación cosificada de símbolos, mitos y narraciones.

Esta forma de interpretar y vivir los grandes contenidos de sabiduría de las tradiciones, expresadas en símbolos, mitos y narraciones, se convierte en obstáculo insuperable para la mayoría de los hombres y mujeres de las sociedades industriales de cambio continuo.

Este obstáculo es prácticamente insuperable porque contradice y se opone a lo que es la nueva manera de programar los colectivos mediante postulados y proyectos contruidos por nosotros mismos y puestos en práctica con el auxilio de las ciencias y técnicas también contruidas por nosotros mismos.

Obstáculos creados por parte de las nuevas sociedades industriales

Las ideologías se han colapsado, casi tan radicalmente como el prestigio de las religiones. Sin embargo, continúa vigente, en la gran mayoría de la sociedad, la actitud epistemológica que arrastraban las ideologías.

Las formaciones ideológicas tenían la pretensión de descubrir la naturaleza de las realidades: la naturaleza misma de la sociedad, de la economía, del derecho, la naturaleza del hombre y de las relaciones humanas, etc.

Se alejaban de la actitud mítico-simbólica que pretendía que el proyecto de vida humana, la interpretación correcta de la realidad y su valoración, etc. venía de lo alto porque era revelación divina. Las ideologías polemizaban con esta actitud pero se mantenían en un campo común.

Las ideologías no reciben el proyecto correcto de vida humana de los cielos, por revelación, sino que lo “descubren” en la naturaleza misma de las cosas. Lo “desvelan” mediante la filosofía y las ciencias.

Tanto el proyecto “revelado” como el “desvelado” deben ser asumidos incondicionalmente, porque ambos tienen garantía indiscutible; uno garantía divina, otro garantía de la naturaleza misma de las cosas.

Las gentes, y no sólo el pueblo, continúan pensando que debe haber una formación ideológico-filosófica que “desvele” la realidad que es, que nos dará el proyecto de vida humana al que someternos, con garantía externa a nuestra ignorancia y fragilidad.

Esta actitud epistemológica con respecto a las ideologías y sus pretensiones, está conectada con la epistemología vulgar de las ciencias. Con excepción de unas cortas elites intelectuales, la gran mayoría de la población continúa manteniendo una epistemología de las ciencias propia del siglo XIX y primera mitad del XX.

Comúnmente se cree que las ciencias descubren y desvelan la realidad de lo que hay. El construccionismo de las ciencias no ha llegado del todo a la sociedad, a los medios de comunicación, frecuentemente, ni siquiera a los practicantes profesionales de la ciencia. Todavía se mantiene en los círculos de los investigadores y estudiosos.

Si la ciencia dice la realidad tal como es, es el único lenguaje prestigioso que vale la pena escuchar. Cualquier otro lenguaje se aleja de la realidad como es, para adentrarse en la expresión de sentimientos, fantasías, expresión de anhelos, etc.

No hay ningún campo en el que la ciencia no sea competente. A lo más, se reconoce un acotado en el que no puede entrar por falta de competencia, el de la poesía.

La mentalidad colectiva, incluso en muchos ámbitos académicos, es la propia de un cientismo mitigado. Desde esa perspectiva, se interpretan los mitos, símbolos y narraciones sagradas, como intentos precientíficos de explicar la realidad. Opinan, como promulgan las tradiciones religiosas contemporáneas suyas, que los mitos, símbolos y narraciones pretenden afirmar entidades y hechos, como hacen las ciencias, pero con procedimientos, desde un punto de vista científico, más que dudosos.

No se ha comprendido todavía la función programática de los mitos y símbolos, ni, menos, su función puramente simbólica, más emparentada con la poesía que con la ciencia.

Se ignora, por completo, que los mitos, símbolos y narraciones de las tradiciones religiosas, aunque ya no puedan ejercer ninguna función programadora, pueden continuar con su función puramente simbólica, hablando de una cierta dimensión de la realidad, de una forma muy semejante a la poesía, dimensión de la que las ciencias no pueden hablar.

En la historia humana ha habido dos tipos de formaciones semánticas:

-unas unidades semánticas axiológicas, formadas por componentes con carga positivas o negativas;

-y otras unidades semánticas a las que se las ha vaciado de carga axiológica. Unas serían los símbolos y las otras los conceptos.

El lenguaje cargado axiológicamente sirve para hablar de lo que está lleno de significado para el hombre, de lo que le conmueve. Ese lenguaje no pretende describir la realidad ni estudiar su estructura; pretende averiguar su significado, adentrarse en una profundidad que ya no tiene repercusiones prácticas.

El lenguaje abstracto es el lenguaje de las ciencias, las técnicas y, ahora, en las sociedades científico-técnicas, es el lenguaje también de la acción e incluso de la comunicación.

Si hubiera una conciencia generalizada de que el lenguaje de la ciencia es un constructo que más que describir la realidad que hay, la modela para poder operar mejor en ella, se sabría que la ciencia es “una forma” de hablar de la realidad, no “la forma”.

Si la ciencia es sólo “una forma” de hablar de la realidad, caben otras formas de hablar de lo real. La ciencia no puede abarcar todo el ámbito de lo real. Hay ámbitos en los que por su estructura, que hemos dicho que excluye lo axiológico sistemáticamente, no puede entrar.

La ciencia lingüística puede analizar el lenguaje de la poesía, pero no puede hacer poesía. La ciencia de las religiones puede estudiar el lenguaje religioso, sus creencias, sus mitos, símbolos y rituales para describirlos o para compararlos, pero no puede entrar en el ámbito propio de la religión que aunque sea mental no es conceptual y en el que el conocimiento y la conmoción no pueden separarse con claridad.

Cuando los venerables mitos, símbolos y narraciones de las grandes tradiciones religiosas puedan ser escuchados, lejos de toda pretensión de proyecto de vida colectivo bajado de los cielos, lejos de la pretensión de ofrecer una interpretación de lo real válida para siempre, lejos de pretender enunciar entidades y hechos, se podrá comprender ese otro hablar de lo real, como se comprende la poesía.

Para conseguirlo, tendrá que cambiar la epistemología de los mitos, símbolos y narraciones en los hombres de las tradiciones religiosas y tendrá que cambiar, también, la epistemología de esas formaciones en los hombres de las sociedades industriales.

Nos encontramos con una situación de confrontación pero comprensible.

-Ni las tradiciones religiosas se han adaptado a las nuevas condiciones culturales (continúan ancladas en actitudes y perspectivas preindustriales)

-ni las nuevas sociedades industriales se han adaptado, en lo referente al lenguaje religioso, a las nuevas condiciones culturales (continúan ancladas en actitudes y perspectivas propias de la primera industrialización).

¿Serán capaces las tradiciones religiosas de hacer esa transformación a tiempo? De momento no hay ningún síntoma. Los datos nos empujan, más bien, al pesimismo.

Por su parte, ¿serán capaces las sociedades nuevas de situar la ciencia y la técnica en su lugar y comprender esa otra forma de hablar de lo real que son los mitos, símbolos y narraciones sagradas? Tampoco en esto podemos estar desbordantes de optimismo.

Lo peor del caso es que la cerrazón de los gestores de las tradiciones religiosas, refuerza la cerrazón, en este punto, de la cultura de las sociedades industriales nuevas. Y la inversa es igualmente verdadera. El colapso de las religiones vuelve más timoratos y replegados a los líderes religiosos, y ese endurecimiento y repliegue endurece, a su vez, la actitud de los líderes y gestores de la cultura de las nuevas sociedades.

A mi juicio, el problema nuclear de las sociedades llamadas de conocimiento con las tradiciones religiosas, es un problema de conocimiento. Puede parecer chocante afirmar que lo que distancia a las nuevas sociedades del gran río de sabiduría que representan las grandes tradiciones religiosas, sea un problema epistemológico, pero si se considera con cuidado, se comprenderá que es lógico que sea así.

Los líderes religiosos hablan a hombres que ya no existen, con unos códigos que han sido colectivamente abandonados, exigiendo, para poder recorrer la Vía, que vivan con unos proyectos colectivos, los de las sociedades preindustriales, que resultaron inviables.

Los hombres y mujeres de nuestras sociedades ponen otros muchos obstáculos a la recepción del mensaje de los antepasados:

- el hedonismo, el ansia de placeres, la sensualidad, la búsqueda de la vida fácil, la huída del esfuerzo y el sacrificio;
- el egoísmo, se premia que cada uno vaya a lo suyo; podría afirmarse que el egoísmo individual o de grupo es uno de los motores más potentes de la economía;
- la explotación de los más débiles, practicada tanto a nivel individual como de grupo; la injusticia y la insolidaridad;
- la ceguera frente al sufrimiento de otros, que pueden ser personas, pueblos e incluso continentes enteros;
- la superficialidad en la manera de plantearse la vida;
- la inmoralidad generalizada;
- etc.

Todo esto son obstáculos, y en ocasiones graves. Pero si se repasa la historia, resulta difícil afirmar que esos obstáculos son hoy más graves que en épocas pasadas. Los hombres estamos hechos de los mismos materiales en todas las épocas de la historia, y nos comportamos, por regla general, de maneras muy similares.

Algo especialmente grave en nuestras sociedades, de potente ciencia y potente tecnología, es la falta de cultivo de la sensibilidad; una sensibilidad humana que esté a la altura de los nuevos poderes científicos y tecnológicos. Se educa para la eficiencia, pero no para la calidad; aunque es verdad que poco a poco se va despertando el interés por la calidad, porque se empieza a comprender que la calidad humana, como la calidad del medio ambiente, es algo imprescindible para la buena marcha de las nuevas sociedades. Pero esa falta de cultivo de la sensibilidad y la calidad humana, no es tampoco nueva. En el pasado, como mínimo la religión pretendía ese cultivo. Con el desprestigio de las religiones, ni ese cultivo se da.

Sin embargo, si se pretende comprender la razón del colapso de las religiones y del desinterés generalizado de los hombres de las nuevas sociedades por todo lo que tenga que ver, aunque sea de lejos, con las religiones, habrá que buscar las razones en otra parte. Habrá que buscar y encontrar unos obstáculos, que no se presentaron en el pasado, y que radican en la profunda mutación cultural, que ha supuesto un desplazamiento completo de la religión.

Si se da por real y no como puramente simbólico, lo que una tradición religiosa simboliza, narra, ritualiza y formula, se tiene que negar lo que las demás tradiciones simbolizan, narra, ritualizan y formulan. Con ello, la creencia empuja a las tradiciones religiosas a oponerse, enfrentarse y excluirse unas a otras.

A medida que las sociedades pasan a vivir de una economía que depende de la continua innovación, se convierten en sociedades dinámicas, forzadas a vivir no de creencias, que fijan, sino de proyectos y supuestos, que dinamizan. Entonces ¿cómo van a poder vivir una espiritualidad fundamentada en creencias y fijaciones, gentes que para comer y progresar deben excluir las creencias para apoyarse sólo en supuestos?

Hemos de poder tomar con total radicalidad y entrega lo que dicen los maestros de todas las tradiciones religiosas, sin que ello suponga creerles como se les creyó en el pasado.

Hemos de poderles leer, estudiar y seguir sin que ello suponga tener que implantar en nuestro corazón y en nuestra mente creencia alguna. Y esa actitud no supone empobrecimiento ninguno de lo que dicen sino enriquecimiento y una mejor comprensión.

Hemos de poder utilizar toda la riqueza religiosa de la historia humana para nuestro propio camino interior, con toda libertad, sin exclusiones. Así posibilitaremos que las tradiciones no se enfrenten sino que se amen, acepten y ayuden.

Usándolas así no entraremos en conflicto con las ciencias, las técnicas y podremos contribuir a la creación de postulados y proyectos para nuestras sociedades.

Un camino así, universal, que no sincrético, libre de sumisiones y, por tanto de exclusiones, es un camino sin sacralidades, podríamos decir que laico y sólo fundamentado en los maestros. No es un camino guiado por creencias o sumisiones sino guiado por la calidad, la creatividad y los maestros de la vida interior.

Una propuesta así, basada en una nueva epistemología de los símbolos, mitos y narraciones, es libre, creativa y satisfactoria, pero difícilmente podrá ser asumida por las ortodoxias oficiales.

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA

Esta es la afirmación central del análisis de Corbí: el problema de las nuevas sociedades con la religión es un problema epistemológico.

Para abordarlo no hay que olvidar que los mitos, símbolos y rituales, con los que se expresan las religiones, son los instrumentos primarios de un viviente para vivir, como la lengua misma.

La lengua es el instrumento básico de autoprogramación y comunicación de unos vivientes con baja determinación genética y simbióticos. Con la lengua los humanos acotan y objetivan mundos de acuerdo a sus modos de vida. Y han de dar por reales sus objetivaciones para poder actuar. Han de crear el convencimiento de que a sus objetivaciones corresponden realidades.

Los mitos símbolos y rituales se construyen e interpretan según esa función primaria de la lengua. Tienen dos funciones:

- La función primaria, que es programar a un grupo de vivientes para un tipo de vida colectiva. Esta primera función es biológica.

- La función derivada, es expresar e iniciar a dimensiones gratuitas para un viviente, como la belleza, la sabiduría y la religión. Sin embargo, la experiencia de “esa otra dimensión de lo real” le dice que “lo otro” no es como lo dicen símbolos, mitos y rituales.

Así se vivieron las cosas desde la hominización hasta el fin de la cultura agraria. Más tarde la filosofía y la ciencia averiguaron que las cosas no son como las significan y designan esos usos lingüísticos. Desde la experiencia espiritual eso vale especialmente: los mitos, símbolos y rituales no designan hechos y entidades, hablan, usando el programa colectivo vigente, de lo que no se puede hablar.

Con el hundimiento de las sociedades preindustriales, los mitos, símbolos y rituales quedan libres de su función de programación y perduran sólo como vehículos de expresión de “lo otro”. Este es el fin de la epistemología preindustrial de mitos, símbolos y rituales.

Empeñarse en mantener la epistemología preindustrial es empeñarse en mantener su función programadora y, por tanto, es empeñarse en mantener vivas las estructuras de las sociedades preindustriales.

Los gestores de las tradiciones no parecen comprender esta situación.

La nueva epistemología de mitos, símbolos y rituales nos dice que son construcciones de un viviente para vivir y que traen acá, además, otra dimensión del vivir, inconmensurable, pero que se puede conocer, ver y sentir, pero no con la relación de término a cosa. Hablan de lo que se dice en formas sin ser ninguna de esas formas.

Con la caída de la epistemología preindustrial de mitos, símbolos y rituales caen las creencias. La creencia y la sacralidad dependen una de la otra. Si cae una, cae la otra. Pero hay otro uso del término “sacralidad”, el que se refiere a “lo otro”, a la otra dimensión de todo esto. Esa sacralidad no depende de la creencia y no muere con ella. Sí que ha muerto, en cambio, la dicotomía de “sagrado / profano”.

Nos quedamos, pues, sin creencias y sin ámbitos sagrados, pero no sin “la otra dimensión de esto”. No tenemos tampoco Dios, pero hablar de Él, para quien pueda entender, tiene un profundo sentido.

También nos hemos quedado sin creencias laicas y, por tanto, sin instrumento para practicar el reduccionismo. Al Absoluto ya no lo podemos reducir con una filosofía materialista; nos podemos topar con Él en cualquier esquina, como ocurre con la belleza.

La sociedad civil comete un error parecido, pero adhiriéndose a una epistemología propia de la primera industrialización: los términos ideológicos centrales designan entidades y hechos reales de la naturaleza de las cosas, "desvelados" por las ciencias y la filosofía. Desde esta postura, mitos, símbolos y rituales representan un saber torpe, arcaico, precientífico. No hay más posibilidad de hablar con sentido de las cosas que el lenguaje científico.

Tanto las sociedades religiosas como los colectivos civiles deberían ponerse al día en sus epistemologías.

DIÁLOGO

Cuando Corbí habla de símbolos, mitos y rituales despojados de funciones, ¿está negando cualquier validez a las formas religiosas hoy? El acalorado debate que sigue a su exposición ilustra que el desnudamiento del que él habla, puede recibirse desde las tradiciones como desvalorización de toda forma religiosa. ¿No estará situando a la espiritualidad en un nivel tan desnudo de toda forma que sea apta sólo para unas élites? ¿No estará olvidando -como le recordará Bhakti Das- que para ir a lo absoluto hay que pasar por lo concreto?, ¿que a lo no dual se llega desde la dualidad? ¿Que si se le retira el muelle al trampolín no se podrá dar el salto? (J.Mª Duch). Depende de como pode, ¿no corre el peligro de matar al árbol? -le dirá Bárcena-.

Buena parte del tiempo, el debate va en esa dirección. Corbí aclara que no está hablando ni de una religión sin formas ni de un mundo sin dimensiones profundas. Lo que presenta es el análisis de las distintas funciones para las que tomaron forma y se desarrollaron los mitos, símbolos y rituales que hoy conocemos. Habla de la necesidad de distinguir muy claramente aquellos que son aspectos relacionados con las maneras de vivir de los grupos humanos y aquellos que son expresión y comunicación de los ámbitos de gratuidad. Los primeros podrán ser más o menos adecuados e incluso podrán perecer respecto a unas formas de vivir; los segundos conservarán su riqueza y su poder sea cual sea la forma de vivir.

Distinguir y señalar aquello que queda sin fundamento en las nuevas condiciones culturales, no significa pretender que unas condiciones sean mejores o peores que otras. Explica la legalidad del funcionamiento y ello, precisamente, no para defender una espiritualidad sin formas, sino para orientar qué tipo de formas podrán servir hoy y cuales no. Y si los grupos religiosos se empeñaran en preservar formas de vivir, de organizarse y de gestionar la realidad del pasado preindustrial que han tenido que ser abandonadas, obligarían a la gente a alejarse de ellas. Es entonces cuando se deja a la gente sin formas aptas a nivel "espiritual".

Surge la cuestión de qué diferenciaría a escuelas y maestros -incluso en el interior de unas mismas tradiciones religiosas- si se dejaran de lado doctrinas, rituales, símbolos.

Corbí insiste en que no se trata de anular nada sino de situarlo en el contexto espiritual, al servicio del camino. Prevé que los grupos tomaran formas distintas de las que caracterizan a las actuales organizaciones religiosas. Una relación basada en el discipulado; cada persona, como discípulo, hará su propia creación; cada camino es único, pero son creaciones emparentadas directamente con la fuente de la que se recibe el empuje. Las diferencias entre escuelas y vías no serán las formulaciones. Lo que cohesionará a los grupos no serán las creencias compartidas sino esos lazos de discipulado.

Merlo, Duch y Bhakti Das señalan que ese tipo de relación está presente en India desde antiguo. En India conviven desde siempre los dos tipos de elementos religiosos y de formas: los sociales y los que dan forma a la búsqueda personal. Se habla de que, de una forma u otra, en

cualquier religión hay elementos de los dos aspectos pero que, ciertamente, a algunos los han favorecido y alentado y a otros no.

Por otra parte, Merlo está de acuerdo con la afirmación de Corbí de que el lenguaje religioso, las formas simbólico míticas, tienen valor porque ayudan y guían a la experiencia hacia la que apuntan y no como a algo para lo que sirva de nada creer o dejar de creer. Pero, dicho esto, Merlo insiste en el valor de una lectura gnóstico- esotérica de las tradiciones religiosas y sus mundos simbólicos, una lectura en la que los tomará como hipótesis de trabajo, como aproximaciones que posibilitan una comprensión mayor de los niveles sutiles de la realidad; una lectura perfectamente compatible con una puesta en práctica, que no suponga creer sin más, que permita vivir las ideas sin identificarse con ellas.

J. Bárcena expresa una cierta incomodidad que encuentra eco en la mesa: un lenguaje que le suena a maximalista cuando se habla de las religiones, se las analiza, se hacen previsiones... en bloque, como un todo, sin matices o distinciones. ¿No vive cada tradición una realidad, con sus propios retos, dificultades y riquezas? Se insiste en la necesidad de afinar mucho; tratar a las tradiciones así, en bloque, le parece poco apto.

Corbí explica que su análisis apunta a lo que son las estructuras profundas de las formaciones religiosas, que eso tiene sentido, de la misma manera que tiene sentido generalizar al hablar de la función de las ideologías en las sociedades o al hablar de los fundamentos de la creación artística. Ello no significa unificar los contenidos de los discursos ideológicos o no distinguir entre la amplísima diversidad de ámbitos de creación artística. Hay un nivel de análisis en el que la generalización es posible; ahí es donde se sitúa su trabajo. En síntesis, lo que quiere es llamar la atención sobre este tema: las condiciones de vida del animal viviente humano emplazan todo lo demás. Que las condiciones sean unas u otras, es lo que impone un determinado marco epistemológico desde el que el ser humano -animal viviente- leerá la revelación (si se quiere hablar en esos términos).

Interviene J.M^a Vigil desde su posición de teólogo cristiano. La aportación de Corbí le lleva a cuestionarse sobre la teología, su papel, sus temas de estudio, sus realizaciones. ¿Hay que deducir que ha quedado atrás el tiempo de la teología? Para Vigil no. Para Vigil análisis epistemológicos o análisis llevados a cabo desde la antropología cultural, como los de Corbí, plantean un desafío radical a la teología. La fuerzan a repensarse de arriba a abajo.

Pero no sólo esos análisis son los que fuerzan un replanteamiento global de la teología. Es la propia teología de las religiones, la teología de la pluralidad, la que cuestiona toda la construcción teológica de cada una de las religiones. La que fuerza desde dentro, a cada religión, a repensarse a sí misma desde unos fundamentos radicalmente distintos. ¿Cómo asume, cada tradición, la modernidad, en lo que ésta conlleva de pluralismo, de pluralidad de "verdades", de caída de sus grandes relatos como puntos culminantes de la relación de la humanidad con lo Absoluto, lo trascendente?

La suma de las aportaciones de la antropología cultural y las de la teología de la pluralidad obligan a repensar y reescribir la teología.

Pero Vigil querría llevar la reflexión más lejos de las fronteras en las que se mueve este debate. Todas las palabras giran en torno a qué hacer con el legado de creencias recibido, si revisar o no, cómo hacerlo, qué salvar y qué no..., pero si realmente lo que se quiere es reflexionar sobre el futuro de la religión, ¿no deberíamos estar pensando cómo interpretamos hoy la vida o el sentido de la existencia? A parte de pensar qué se hace con lo pasado, ¿no deberíamos trabajar por ver -hoy- qué interpretaciones pueden elaborarse? ¿no deberíamos trabajar, también, por desarrollar una teología iniciática adecuada a nuestro momento cultural?

El interlocutor de la teología debería ser la experiencia del ser humano en profundidad -añade A. Robles-. Una teología que continúe tomando como interlocutor cualquier tipo de

racionalismo se aleja de servir de guía y ayuda a la experiencia de profundidad. De la misma manera que la función del músico como maestro sería ayudar a que otros sean músicos, y no confunde su saber con el del musicólogo aunque pueda tener contacto con la musicología, así debería ser el teólogo: maestro de camino.

F. X. Marín (presente en esta sesión) se plantea un interrogante. Si se acepta el diagnóstico que ofrece esta ponencia, y todo lo dicho sobre unas formas más aptas para la espiritualidad, la importancia de la maestría, la relación de discipulado... ¿en qué medida podría establecerse algún criterio de garantía referente a los maestros? ¿Qué vale y qué no vale?

No se pueden dar unos criterios externos -responde Corbí-. Algunos personajes nefastos quizás resulten fáciles de distinguir por algún rasgo externo evidente, pero frecuentemente no será así, en la mayoría de los casos no hay evidencias externas tan claras. En estos ámbitos no tenemos más criterio que el reconocimiento desde el corazón y la mente en la dimensión profunda, gratuita, no ligada a la satisfacción del ego. Es desde ahí, desde ese interior nuestro, es desde donde se reconoce al maestro y la calidad espiritual.

El tiempo se ha agotado y acaba de aparecer sobre la mesa el tema de los maestros: su función y sentido hoy, si se trata de personas concretas, si se trata de textos, o del grupo; cómo poder vivir ese reconocimiento interno, más allá del ego, si para la liberación del ego ya necesitamos de maestro.

Reflexiones sobre la creencia, de M. Corbí.

En la nueva situación cultural europea, creo que es bueno, liberador y necesario poder hacer la siguiente proclama.

La espiritualidad (la religión) no pasa necesariamente por la creencia, entendida como un sistema simbólico y de representación conceptual, y sus consecuencias, a la que es preciso someter la mente y el sentir incondicionalmente, como venido de “lo alto”.

La espiritualidad es *una indagación* con mente, sentir y acción, individual y colectiva; indagación totalmente libre, pero guiada por sistemas simbólicos de sagradas escrituras, maestros y por sistemas de representación propuestos por quienes fueron delante en esa indagación.

Los sistemas de representación no describen ni hechos ni entidades sino que orientan el espíritu de indagación.

Quien recibe el sistema simbólico y el sistema de representación, se da a ellos con la fe y la entrega que se hace al maestro, que puede ser un personaje histórico o viviente o bien un texto sagrado, pero lo hará sabiendo:

- que todo hablar, simbolizar y representar es de lo que no puede hablar ni representar;
- que toda forma es del “sin forma”;
- que en todo momento hay que permanecer libre de sumisión a todo sistema de representación y simbolización, libre de toda sumisión a formas;
- pero que los humanos siempre recibimos el legado de las tradiciones y lo transmitimos con formas, porque somos vivientes sensitivos;
- que más que hablar de sistemas simbólicos y sistemas de representación sagrada más acordes con la realidad que otros (¿con qué canon se va a medir eso?), lo que hay son grandes textos y grandes maestros que preñan de Absoluto las formas y las representaciones con las que se expresan; y otros textos y otros pretendidos maestros que no tienen poder para preñar de Absoluto los símbolos con los que se expresan y las representaciones con las que orientan el trabajo de sus discípulos.

OBSTÁCULOS A LA ESPIRITUALIDAD O UNA LIBERTAD CONDICIONADA

Una visión Yóguica del problema

Bhakti Das

*La mente ha creado a Dios.
La mente ha creado numerosos y bellos
lugares de culto, monasterios, templos etc...
La mente ha creado el concepto de que todo ello es sagrado.
¿Pero qué podemos considerar realmente sagrado?
Aquello que te hace libre.*

J. Krishnamurti

Esta reflexión de Krishnamurti, puede darnos una pauta para profundizar en el problema de la insensibilidad o el rechazo hacia la religión en general.

Desde tiempos inmemoriales, el ser humano ha sentido la necesidad de una creencia en algo superior más allá de la comprensión, y completamente indefinible, para tratar de describirlo surgió el concepto de Dios.

También, en todos los contextos, diseñó lugares de culto, en los que de una u otra forma pudiera comunicarse con esa Realidad, considerando ese espacio como algo sagrado.

El problema surge cuando el ser humano mezcla su sentido natural de autoafirmación comúnmente denominado ego, con la búsqueda y la adoración a la divinidad, surgiendo entonces ese mal psicológico conocido como el orgullo religioso, simiente de todo tipo de integristas, fanatismos etc... A lo largo de la historia podemos observar la gran cantidad de barbaridades cometidas en nombre de Dios y de la Religión.

Si observamos las vidas y las enseñanzas de los diferentes maestros e inspiradores de las diversas religiones, veremos que generalmente siempre tuvieron problemas, por no decir cosas peores, con el poder tanto político como religioso de su época, debido generalmente al mensaje de libertad interior que de una u otra forma inspiraban.

Cuando se mezclan el ego, el deseo y el ansia de poder, el ser humano se acomoda fácilmente en ese digamos "Dolce Farniente" de la auto complacencia, dejando aletargado todo su poder de raciocinio, o mejor dicho utilizándolo únicamente para mantener a toda costa su nivel de vida y la realización de sus deseos. La cosa se complica cuando ciertos individuos que si tienen poder, cultura y un cierto carisma, pueden controlar o manipular a la población para de una u otra forma mantenerse en ese estatus. Entonces ocurre que las maravillosas ideas inspiradas por los grandes maestros, son tan manipuladas que convierten a la religión en sí misma, en una coacción que limita la libertad tanto mental como espiritual.

La espiritualidad ha de ser siempre algo natural, no artificial. Creo que hemos de entender la religión como un camino hacia la natural libertad del Ser y así establecernos en una espiritualidad libre de todo condicionamiento artificial que coaccione esa libertad.

No es que el ego sea algo negativo, sino que debe ser utilizado como lo que es, un instrumento interior controlado por nuestra capacidad de raciocinio o como se dice en sánscrito (*Viveka*) o discernimiento.

En la filosofía Yóguica se aconseja una práctica que aporte equilibrio a la mente y una evolución espiritual armónica que desarrolle equilibradamente las diferentes cualidades, inherentes en cada ser humano, una armonía entre las emociones, el pensamiento y la acción:

- Bhakti Yoga (el Yoga de la devoción), en el que las emociones que suelen desequilibrar nuestro raciocinio, son canalizadas hacia algo más sutil y porque no mencionarlo Divino, de forma que la mente llegue a estabilizarse, siendo uno con la divinidad o la Realidad.

- Karma Yoga (el Yoga de la acción sin deseo), tradicionalmente este Yoga suele definirse como: "Haz que tu acción se convierta en Adoración", esto aplicado a la vida cotidiana podría ser definido como la actitud de que aquello que hagamos sea beneficioso para todos. En realidad, todos estamos inter-relacionados, por ello se dice que el principal Karma Yoga empieza con uno mismo, respetándose tanto a uno mismo como al entorno, sintiendo que aquello que haces a otros, tanto si es negativo como positivo, repercute en uno mismo ya que todos somos una Unidad. De esa forma si tú eres feliz, podrás dar esa felicidad a otros.

- Jñâna Yoga (el Yoga del conocimiento) en el que se utiliza todo nuestro potencial intelectual, no para ser unas eclécticas bibliotecas vivientes, repletas de conocimientos y sabiduría, sino para utilizar ese potencial a través del estudio, la reflexión y la autoobservación, para llegar a conseguir el más alto conocimiento, el de uno mismo. El autoconocimiento nos lleva a la vivencia de la libertad natural del Ser.

- Râja Yoga (el Yoga de la concentración) las técnicas del Râja Yoga, tanto físicas como mentales, tienen como objetivo la quietud, así como la transcendencia de la mente, conocido como *Samâdhi* (iluminación). El exponente más importante de la filosofía Yóguica fue el gran Sabio y Yogui Patánjali. Quien la recopiló en una obra conocida como los **Yoga Sûtras**. En el segundo *Sûtra* dice:

योगचित्तवृत्तिनिरोधः ॥२॥

"Yoga Chitta Vritti Nirodah"

"El Yoga es la completa cesación del movimiento de la mente"

Ello no significa ni mucho menos dejar la mente en blanco ni cosas por el estilo, sino la quietud mental, dejar la mente tan quieta como un lago sin olas en el que se refleja nuestra naturaleza real, la cual podríamos definir como Paz, Profunda Paz y Dicha mas allá de cualquier descripción.

En realidad, El Yoga no es una práctica sino un estado, un estado que trasciende toda limitación. Un estado común en los Místicos de todas las religiones, podríamos citar entre muchos a Santa Teresa, San Juan de la Cruz en el Cristianismo, Rumi en el Sufismo, Milarepa en el Budismo o Shankara en el Hinduismo. Cuando se hallaban en ese estado de "éxtasis" espiritual ¿a qué religión pertenecían? Cuando al gran Yogui y Sabio Swami Sivananda se le acercaban personas presentándose como seguidores de tal o cual Religión, siempre terminaba diciendo, decidme amigos ¿Cuál es la Religión de Dios, cuál es Su Casta?

La Religión por sí misma no es negativa, la Religión debe ser un soporte que nos ayude a realizar la Libertad Natural de nuestro Ser, sin coaccionar nuestra mente con condicionamientos

que, a veces, suelen provocar sentimientos de culpabilidad e incluso de desorden y conflicto mental, que en muchas ocasiones más que llevarte a la Paz Interior, te conducen a la consulta del psiquiatra.

Debemos comprender y asimilar que Dios, Lo Absoluto, La Vacuidad o como quiera que lo llamemos, está mas allá de la Religión en sí misma. Todas las religiones son caminos diferentes que conducen a una única y misma Realidad.

*Aquel que llega al corazón de su Religión,
llega al corazón de las demás
(Mahatma Gandhi)*

En nuestra era actual, en la que podemos trasladarnos en unas pocas horas a lugares y culturas diferentes al entorno en el que nos hemos desarrollado, es necesario que empecemos a considerar que por encima de Raza, Religión etc... está el ser humano, en realidad podríamos decir que existen tantos dioses y religiones como habitantes tiene el Planeta. Sea cual sea nuestra raza, estatus, condición social, religión, etc... Todos buscamos lo mismo: "La Felicidad".

El problema surge cuando esa "felicidad" se busca incluso perjudicando a otros. Cuando lo que predomina es el egocentrismo, todo ese maravilloso don del raciocinio, se enfoca de manera destructiva, sólo hay que mirar a nuestro alrededor para observar la gran cantidad de instrumentos que utilizamos en nuestra vida cotidiana, que en un elevado tanto por ciento no han sido diseñados originalmente para una vida más práctica, sino que en su gran mayoría son el resultado de investigaciones militares.

Es necesario que todos aquellos que de una forma u otra tienen alguna responsabilidad en el ámbito religioso o espiritual, empiecen a conocer con respeto y con una mente abierta, las diferentes religiones o escuelas de pensamiento, y enseñar ese respeto a sus seguidores. Poco importa si en el ámbito escolar se enseñe o no la religión, lo que si es importante es que quien imparta ese tema sea consciente de vivir aquello que está enseñando en su propia vida. En un amplio sector de la juventud podemos observar un gran rechazo hacia la religión, lamentablemente ello es debido al mal ejemplo que muchos "religiosos" han dado en sus vidas. Por ese motivo cada vez impera más la cultura del "me gusta o no me gusta", cada vez impera más el interés socioeconómico, creando todo tipo de artilugios para que el ser humano se deje llevar y tenga alejado o distraído ese maravilloso don de la razón.

Cuando se observan las diferentes formas de publicidad o marketing, podemos ver por ejemplo los anuncios televisivos, de una forma u otra crean una sensación de activa agitación, que trata de captar la atención de tal manera que te hace creer que tal o cual producto va a librarte de todos tus problemas. Incluso en el campo artístico observamos una crispación generalizada, por ejemplo cuando generalmente se oye alguna obra de música clásica, enseguida es descartada, consumiendo en su lugar todo tipo de ruidos rítmicos que no hacen más que provocar la degeneración de las neuronas cerebrales, creando un estrés encubierto de dinamismo. Personalmente he observado personas que cuando tratan de estar en silencio o en meditación con ellas, no pueden soportarlo debido a que la mente se ha acostumbrado a ese constante ruido y no pueden asimilar la paz y la quietud del silencio. La vida se ha convertido en algo tan artificial, que hasta la sensibilidad sutil se ve condicionada por esa artificialidad.

Es evidente al observar la gran cantidad de fracasos escolares, así como el desinterés de muchos estudiantes, incluso es evidente la frustración de muchos profesores, que les lleva en muchas ocasiones a la total indiferencia y en otras, a estados de depresión.

Creo que debería replantearse el sistema educativo, de forma que esos maravillosos valores sutiles que posee el ser humano tuvieran una importancia básica en la enseñanza,

creando un interés o motivación que fortalezcan esa maravillosa facultad del razonamiento y la introspección, que ayuden a desarrollar la espiritualidad natural que todos tenemos, y de esa manera tal vez la religión dejaría de ser una asignatura soporífera.

Por ello creo que es vital que todos aquellos que imparten enseñanzas religiosas vivan plenamente aquello que enseñan con un espíritu universal, sin anteponer sus creencias a las de otros.

En el Vedânta se afirma que somos lo Absoluto (Brahmán), que esa es nuestra Real Naturaleza, la cual llega un momento en el que incluso eso es transcendido como concepto, dejando simplemente paso a la realización de esa Naturaleza, que está más allá de cualquier definición. Pura expresión de la natural paz y libertad del Ser.

El Swami Vivekananda lo expresaba de esta manera:

*Cada Alma es potencialmente divina.
El objetivo es manifestar esta divinidad interior
controlando la naturaleza extena e interna.
Alcanzadlo mediante el trabajo, la devoción,
el control de la mente o la filosofía, por uno o más,
o por todos estos medios y sed libres
(Swami Vivekananda)*

Sea cual sea el Camino espiritual que sigamos, debemos hacerlo en profundidad y con gran sinceridad interior. No dejemos que la disciplina se convierta en un dogma impositivo, sino que dejemos paso a la auto-disciplina surgida de una asimilación natural, en armonía con nuestro Ser. Hagamos que la vía espiritual que sigamos sea un instrumento que nos lleve a comunicarnos con nosotros mismos. Una autocomunicación con esa Realidad que todos somos, y en esa Unidad podremos comunicarnos con todo en sí.

Este es uno de los grandes problemas del ser humano. Hoy en día se da mucha importancia a una relación social, salimos, invitamos a comer o a tomar el té a nuestros amigos, nos visitamos unos a otros... ¿Pero por qué no te visitas a tí mismo y tomas el té contigo mismo de vez en cuando? Muchos de los problemas que aquejan al ser humano son debido a esa falta de autocomunicación, hoy, se vive tan externamente que nos hemos olvidado por completo de nosotros mismos, surgiendo de esta manera todo tipo de problemas psico-emocionales.

En el terreno religioso, ocurre también algo parecido, en un tanto por ciento bastante elevado, se vive la religión únicamente en lo externo, convirtiendo las prácticas religiosas en algo puramente social. Cuando el verdadero propósito de las religiones es un camino interior de autoconocimiento que nos lleve a la total comunión con esa Realidad que llamamos Dios, y que como dicen los sabios está mas cerca de ti que tu propia yugular. Hay un refrán Zen que dice: *el camino está bajo tus pies*.

Insisto en que se debería tratar de fomentar y motivar el hecho de la introspección y la autocomunicación, libre de toda limitación o condicionamiento, para que el ser humano pueda recobrar su libertad natural, comprendiendo que todos somos una Unidad y así surgirá un verdadero diálogo inter-religioso o inter-espiritual. En el Vedânta decimos:

*La Verdad es Una, pero los sabios se acercan a
Ella de diferentes formas*

Creo que es con ese espíritu de universalidad, con el que deberíamos trabajar y de este modo fomentar un verdadero entendimiento, en la búsqueda de la Verdad. Hay un dicho de la tradición Sufí, que lo expresa así:

*Si piensas como yo, seremos amigos.
Si no piensas como yo, seremos doblemente amigos,
porque juntos encontraremos la Verdad*

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA

Bhakti Das desarrolla su ponencia a partir de la afirmación de Krishnamurti "sagrado es aquello que te hace libre".

¿En qué consiste esa libertad? ¿Cuáles son los obstáculos para realizar esa libertad ilimitada de la que hablan los maestros hindúes? Las dificultades radican en la identificación del ego y su visión de la realidad con la realidad misma, en el proceso mismo de transformación interior que consiste en escapar a esas identificaciones y en el esfuerzo radical que demanda esa transformación.

Esa vía no es algo que pueda añadirse en los márgenes de la vida cotidiana, es la manera natural de vivir la vida misma. No es algo que pertenezca al mundo de los textos o a la realidad de los templos. Es el núcleo del ser humano mismo en el despliegue de la vida misma. Por tanto, cuanto más se aleje el entorno de esa naturalidad propia de la vida, más obstáculos puede encontrar el caminante para llevar a término esa transformación liberadora.

El medio en el que se desarrollan nuestras vidas, hoy, añade algunas dificultades a las que son ya intrínsecas a todo proceso interior: la aceleración de los ritmos vitales, la falta de espacio y tiempo, la pérdida de valor del concepto de esfuerzo personal, el desconocimiento del sentido de las formas religiosas rituales y simbólicas.

Bhakti Das repasa en su ponencia las distintas vías de trabajo que ofrece la tradición hindú; repasa la propuesta de los distintos yogas para un desarrollo equilibrado de las cualidades inherentes al ser humano, para el desarrollo de la armonía entre emociones, pensamiento y acción: habla del Bhakti Yoga, el yoga de la devoción (como trabajo con el nivel de las emociones), del Karma Yoga, el Yoga de la acción sin deseo; del Jñana Yoga, el Yoga del conocimiento (la polarización de todas las capacidades de conocimiento al servicio del discernimiento profundo); del Raja Yoga, Yoga de la concentración.

El ofrecimiento de estas vías de trabajo continúa vivo, quizás más accesible que nunca. Pero hoy corremos el riesgo de malinterpretarlas, de desvirtuarlas si las leemos desde los parámetros del consumo, de la realización personal egocentrada.

¿Por dónde habría que trabajar hoy? Habría que trabajar para eliminar tanta artificialidad superpuesta a las formas de nuestra vida, a las formas religiosas, a todo. Habría que trabajar para conseguir una reforma profunda de la enseñanza, para que tenga en cuenta el cultivo de las posibilidades humanas sutiles, profundas; para que la educación no se recluyan exclusivamente en los niveles racionales y conceptuales. Habría que crear una pedagogía del rito. Habría que pelear por una transmisión de la espiritualidad en la que preponderen los aspectos prácticos, experienciales.

DIÁLOGO

En la primera ronda de comentarios se pone de manifiesto que los obstáculos enunciados por Bhakti Das son, básicamente, obstáculos atemporales, de la propia naturaleza del camino. Bhakti Das estaría de acuerdo aunque, insiste en que la artificialidad de la vida contemporánea los ha agravado.

Se le insiste sobre el tema: de haber crisis, desde la perspectiva hindú ¿esa crisis afecta de alguna manera al hinduismo o es sólo algo propio del cristianismo? ¿Se trata de una cuestión exclusivamente europea o también de India? La situación actual ¿ha modificado en algo la vivencia religiosa hindú? ¿Se está transformando de alguna manera la vivencia del hinduismo en India? Y en Europa, ¿cómo se enraíza el hinduismo? ¿Tiene dificultades? El hinduismo ¿vive alguna crisis como tal tradición religiosa?

Bhakti Das explica la diferencia clara que se ha hecho siempre en el entorno religioso hindú entre los elementos religiosos que participan de la vida de la sociedad (las formas comunitarias) y lo que es un esfuerzo personal de transformación, centrado en el autoconocimiento y en el discernimiento profundo. Las formas religiosas de la sociedad india han pasado por distintas épocas y adaptaciones a los tiempos. Él se concentra en lo segundo, en las dificultades propias del camino interior incardinado en la realidad.

V. Merlo insiste en que, para él, eso no es suficiente. Como conocedor de la tradición hindú, reconoce el gran valor de ese tradicionalismo, ese *pathos* eternalista del que hace gala Bhakti Das. Pero hay que completarlo, hoy, para que sea una oferta plausible; hay que tomarse muy en serio a la mente, a su papel en la creación de mundos y realidades. Recuerda la perspectiva del Yoga integral, aquel que integra por igual todos los aspectos de la existencia, sin un acento tan marcadamente puesto en la vivencia espiritual en detrimento de la valoración de la realidad.

No se trata de un espiritualismo desencarnado -responderá Bhakti Das-; lo prueba la creación de hospitales, de escuelas, la cantidad de actuaciones comprometidas de los sabios hindúes.

Merlo insiste en que no cuestiona actitudes personales laudables sino la incardinación de los propios fundamentos de la espiritualidad en la realidad; algo necesario para cualquier tradición religiosa, pero muy especialmente cuando se pretende entroncar al hinduismo en la realidad y en las mentes occidentales. Sin ese trabajo de empalme con la realidad occidental, se corre el claro riesgo de escapismo, de espiritualidades solipsistas.

Bhakti Das dice que hay que distinguir entre la tradición hindú y el mercado de consumo espiritual de occidente y el uso que ese mercado hace de una tradición venerable.

Cada tradición debería trabajar para profundizar en el arraigo en la realidad de la cultura y la vida occidental y cada tradición será responsable de las formas que adopte o no adopte la espiritualidad en el mundo del siglo XXI.

Se plantea una pregunta: ¿Por qué se está haciendo tanto hincapié en la "simplicidad" de los maestros hindúes? ¿No es ese un estereotipo? ¿Desde cuándo son simples los grandes textos de la tradición hindú? ¿Desde cuando son simples los monumentos de su pensamiento?

Bhakti estará de acuerdo sobre su complejidad, pero recuerda que es una complejidad que quiere ser trascendida, que quiere conducir a la simplicidad más absoluta: al *neti, neti* (al "no, no", "ni esto ni aquello"). Incluso hay que trascender al "Om" mismo, para poder asomarse así a la esencia.

De nuevo se produce un cambio de registro en el diálogo; la reflexión ha vuelto a alejarse de la realidad social para apuntar hacia el contenido mismo de "verdad religiosa".

¿En qué consiste ese trascender y esa esencia en la que habría que adentrarse? Es el estado que está más allá de las palabras que conociéndolo se conoce todo. Y hay que tener presente que el estado más allá de las palabras, hay que encontrarle en el aquí y en el ahora.

La certeza profunda de la que hablan las tradiciones no entra en crisis, ni hace aguas; sí que pueden entrar crisis las apoyaturas para hacer posible el acceso a esa certeza.

Hay mucho que aprender de los maestros hindúes, de la pureza y claridad de su planteamiento, pero no podemos copiar su forma de vida, ni trasladarla a nuestro mundo. Hay que reelaborar las formas a partir de su espíritu.

Se sigue el debate sobre el tema "encarnar la espiritualidad". ¿No será que aquellos de "mente griega", en la mesa, no aceptan más encarnación que la adopción de los modos occidentales post-industriales? ¿Qué significa para unos y otros la encarnación en el mundo contemporáneo? ¿Encarnarse en una realidad supone adoptar todos sus modos? No adoptarlos ¿equivale a vivir como indio (como persona de costumbres culturales de India)?

Objeciones e interrogantes parecidos podrían formularse a las distintas formas del Islam.

Queda patente que el tema es un punto sensible, que no queda en absoluto resuelto en el debate. Se llega a ver la gran distancia que separa a las distintas concepciones y opciones y se alcanza a comprender mejor la perspectiva de las formulaciones de cada uno.

J.M^a Duch para representar la transmisión recuerda la imagen budista de la vela ardiendo con la que puede encenderse otra vela, y la siguiente y la siguiente. Cada vela será distinta, pero si se corta la transmisión será imposible encender nada.

Se argumenta: esa verdad que aporta libertad, con la que se ha abierto la sesión de hoy ¿no es más una condición de plenitud, una presencia, que una verdad objetivable? ¿Qué es lo que puede transmitirse? Una postura pragmática, ¿no nos llevaría a discernir su fondo de sus formas exteriores, para poder ofrecer de ellas su propuesta viva, su espíritu, compatible con cualquier cultura?

Se observa que pretender "espiritualidades esperanto" sería una pérdida de tiempo y una mutilación de las riquezas de las tradiciones.

Pero hay en esto una grave cuestión: ¿pueden las sociedades contemporáneas digerir las formas religiosas? Si sólo nos atrevemos a propuestas que acepten la "pluralidad" de formas, que sean permeables a la pluralidad religiosa, no estamos haciendo nada verdaderamente eficaz para nuestros contemporáneos. Nada todavía para la inmensa mayoría de personas de nuestras sociedades. Una oferta válida y viva del espíritu de las tradiciones deberá dar un paso más: necesitará crear formas desnudas de cualquier rasgo religioso. Hay que darse cuenta de que lo que nuestra sociedad rechaza es el lenguaje religioso como un todo. Las gentes de nuestras sociedades se alejan de las formas religiosas, no de la espiritualidad. Eso es lo que ocurre con excepción de algunos núcleos y grupos concretos.

V. Merlo usa una imagen: el de un texto en el que todas las tradiciones están presentes, pero como notas a pie de página. Notas que enriquecen el texto, notas que denotan la fuente del texto, pero que dejan al texto mismo libre y desnudo. Con esa imagen apunta a la espiritualidad laica que puede resultar comprensible, hoy, para una parte importante de nuestros contemporáneos. Ahí es donde se situaría personalmente.

Y también ahí es donde constata que hay reticencias por parte de los que pueden vivir en formas religiosas su espiritualidad: desconfían de un uso "laico" de tradiciones venerables porque se asocia la idea de un uso laico con la de un uso egocentrado, desvirtuado, al servicio de un mayor bienestar personal.

Quizás un elemento importante para superar esas reticencias, sería profundizar en el objetivo que perseguían esas formas religiosas; para poder poner en claro que, persiguiendo todas las tradiciones los mismos objetivos (calidad profunda, interés radical por la realidad, polarización interior desegocentrada) ha de ser posible beber libremente de todas las fuentes.

OPORTUNIDADES PARA UNA NUEVA ESPIRITUALIDAD

Josep M^a Duch

Només un ésser experimentat i lliure pot sentir aquest amor espiritual
'Attar

1. La triple transmutación, el niño que no llega

Conocido por todos es la triple metamorfosis del ser humano apuntada en la metáfora de *Así habló Zaratustra* de F. Nietzsche.¹ Metáfora que posee la potencia polimorfa del mito y que delinea las etapas de una posible cristogénesis o krisnagénesis contemporánea. Esperemos no irritar demasiado, con nuestras libertades interpretativas, al viejo pensador. Esta triple transformación afecta tanto al ser humano (su degeneración en camello, la posterior rebelión del león y la superación integradora en la figura del niño) como a su cultura (cultura medieval, estallido tecno-científico y retorno al paraíso). Este diseño se ha ido cumpliendo con profética adecuación en Occidente, sobre todo en sus dos primeras etapas, y avanza con rapidez hacia Oriente de la mano de la técnica y los media. Según el pensamiento hindú y aristotélico este cambio expansivo tiene un motor; la búsqueda por parte del ser humano de la felicidad y de la plenitud, entendida en un aspecto multiforme. Todo cambio o transformación es auspiciado por Shiva, la bondad divina que subyace en la realidad mutable, por lo tanto *a priori* su fondo y horizonte es bienvenido y digno de contemplación y análisis. Aunque el cambio trate de la inauguración de un periodo oscuro, degenerativo y poco auspicioso para el espíritu (*Kâlî yuga*). Más adelante tematizaremos este punto.

Relacionemos esta *dynamis* temporal, ya sea individual o social, con la axiología hindú o *purusârtha*, incardinada en su comprensión antropológica. En ella el ser humano puede aspirar a una etapa de educación formativa basada en principios universales o *dharma* que cohesionan, con armonía, a la sociedad y al ser humano; puede aspirar a la riqueza y al estatus social o *artha*; puede gozar de los órganos sensoriales con el fin de experimentar o *kâma* y, finalmente, puede aspirar a la liberación de los lazos sociales y naturales y retornar al espíritu puro o *moksa*. "En el pensamiento indio, por mucho que sean ensalzados los santos, la doctrina que se propone normalmente es la de la plenitud de vida. *Dharma*, *artha*, *kâma* y *moksa* constituyen los supremos ideales de la vida".² Veamos entonces si en la metafórica triple transmutación nietzschiana que a nuestro parecer estamos viviendo puede darse la satisfacción de las cuatro aspiraciones humanas, con mayor seguridad que antaño, en el Antiguo Régimen preindustrial.

Etapas I: el camello 'tu debes'.

El camello o 'el barco del desierto' es el mejor animal de carga para un medio con bajo perfil vital. Posee los atributos de resistencia, templanza y humildad.³ ¿Virtudes innatas o fruto de una terrible socialización religiosa? El autor de la *Genealogía de la moral* nos ha narrado la degeneración perversa que supuso la inversión de los valores morales y cómo el impulso vital

¹ Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Ed. EDAF, 1979. p. 30-32

² Radhakrishnan, S. *La religión y el futuro del hombre*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1969. p.115

³ Cirlot, Juan-Eduardo, *Diccionario de símbolos*, Barcelona, Ed. Labor, 1991.

realizador fue sofocado y subyugado. Los seres que aspiraban a la plenitud vital se vieron sometidos y reducidos a animales de carga en sentido real y figurado. Los valores 'espirituales' dejaron de ser emancipadores y solamente cumplían una función cohesiva y castradora a nivel social. Su fruto, la mediocridad sin fin. "La religión se vio reducida a socioética".¹ Jung coincide: "La religión es la defensa contra la experiencia de Dios". Sus textos, prácticas, valores y visión apuntaban, con algunas excepciones, a fagocitar toda diferencia, a domar al rebelde animal social, reduciéndolo a una provechosa productividad y una átona mansedumbre. Lógicamente, este sometimiento atroz ejercido durante milenios generó un *big bang* antropológico que Diderot resumía: "No serán libres los hombres mientras el último rey no sea estrangulado con las entrañas del último cura". Apareció el león montaraz que rechazaba todo *dharma* heterónimo.

Etapa II: el león 'yo quiero'.

Con él llegó la temida secularización nihilista y su apostasía silenciosa. Aunque Xirinacs no hace una lectura negativa de esta coyuntura, nosotros tampoco, todo lo contrario, no se puede prescindir del dinamismo que aporta el proceso secularizador. "Nos parece que la dinámica de la secularización tiene tres momentos. Primero vemos que las realidades seculares se independizan de las realidades sacrales. Después vemos que las realidades sacrales radicalizan sus contenidos. Y, en un tercer paso, vemos que las realidades sacrales radicalizadas penetran otra vez en el corazón de las realidades seculares. Estas tres fases incluyen el fenómeno completo de la secularización. La primera y la segunda fases atemorizan al hombre religioso tradicional. Son la soledad del huerto de Getsemaní y la crucifixión y muerte en el Calvario del hombre viejo. Pero hay un tercer paso: la resurrección a una nueva vida. Se logra una forma purificada del mundo y de la religión. Si aquí nos manifestamos optimistas frente al proceso secularizador es a condición de que éste llegue a su término, a la tercera fase. Si no fuera así, volveríamos a caer en el integrismo del que huye la secularización".² Simone Weil otorga: "La religión como fuente de consuelo constituye un obstáculo para la verdadera fe; en ese sentido, el ateísmo es una purificación. Debo ser atea en aquella parte de mí misma que no está hecha para Dios. De entre los hombres que no tienen despierta la parte sobrenatural de sí mismos, los ateos tienen razón y los creyentes se equivocan. El que pone su vida en la fe en Dios puede perder su fe. Pero el que pone su vida en Dios mismo, ése no la perderá nunca".³ Anthony de Mello opera en este nivel propiciando la superación de la amnesia espiritual.⁴

Desmentir la crítica de Nietzsche a la religión debe llevarnos necesariamente al ámbito de la experiencia espiritual y elevarnos trascendiendo el basamento de la experiencia ajena. Porque de otro modo: "Todo son causas imaginarias (Dios, alma, yo, espíritu); todo son efectos imaginarios (pecados, redención, gracia, castigo, perdón); todo son relaciones entre seres imaginarios (Dios, ánimas, almas). El término natural era por fuerza sinónimo de execrable; todo este mundo ficticio tiene su raíz en el odio a lo natural. Es la expresión de una profunda aversión a lo real".⁵

Pero, *mutatis mutandi*, el león adolescente no es completamente reacio y refractario a la religión. Desde siempre, ha olfateado poder y negocio. El 'animal' también puede organizar respetables tinglados religiosos desde su impulsiva luz mental. Desde grupos sectarios donde la voluntad de poder del líder es ley autotorgada, o un materialismo espiritual poliédrico adaptable al gusto del cliente o un afán de riqueza como en 'las iglesias o los cultos del vídeo' del

¹ Radhakrishnan S. & Raju, P.T. *El concepto del hombre*. p.470

² Xirinacs, Ll. *Secularització i cristianisme*, Barcelona, Editorial Nova Terra, 1969. p.13-14

³ Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, Madrid, Ed Trotta, 1998. p. 147

⁴ De Mello, Anthony, *Rompe el ídolo*, Buenos Aires, Ed Lumen, 1992.

⁵ Nietzsche, F. *El Anticristo*, Madrid, Edaf, 1979.

mundo protestante. El antropólogo dictamina: “La cuestión es que los impulsos religiosos de la humanidad son, mucho más a menudo de lo que se cree, instrumentos en la lucha por la riqueza, el poder temporal y el bienestar físico, además de manifestaciones de la búsqueda de la salvación espiritual”.¹

Aparece así el ‘Complejo de Indra’, el inquieto rey de los cielos en la cosmología hindú y budhista que mantenía su reino bajo control con una poderosa red inmaterial. En la que todo apuntaba a todo y la ilusión informativa mercurial entretenía a los súbditos, alejándolos del liberador estado no-dual. Aunque la alquimia del dolor y la frustración vivida en esta red de *mâyâ*, durante un lapso temporal variable, o la irradiación de un ‘santo’, pueden amansar y transmutar al felino. La tradición nos presenta el ejemplo de San Jerónimo y el león. La influencia magnética que propició el cambio interior en el depredador es el contacto (*satsanga*) con el santo. Éste le extrae una espina de su garra y el león renuncia a su naturaleza violenta y vive pacíficamente con el santo. La figura del león metamorfoseado por el amor del santo se apunta en los *yogasûtras* de Patañjali II:35: “Cuando estamos completamente arraigados en la no violencia (*ahimsâ*) los seres renuncian a toda hostilidad en nuestra presencia”.

Recurramos al mundo del simbolismo para entender poéticamente este parto. En India encontramos diversas imágenes de Diosas o yoguis que cabalgan sobre un tigre o un león. A nuestro parecer la figura de Nârasimha -encarnación divina que asume rasgos leoninos en cuerpo humano- encaja mejor en la estructura nietzschiana. Su función es proteger a los niños devotos de Visnu de la ira paterna (un león contra otro león es el tratamiento homeopático de la Divinidad). Asimismo en el antiguo Egipto encontramos la versión femenina de Nârasimha llamada Sekhmet, la poderosa diosa solar leontocéfal que sostiene la cruz de la vida. Más cercano a nosotros, procedente del mitraismo gnóstico, aparece Aión, el león señor del tiempo... estamos a un paso de la llegada del *avatâr* infantil que juega con el tiempo, sentido por Nietzsche. En el mundo del simbolismo: “El león representa el animal solar por excelencia que encarnará en sus hijos iluminados... fundadores de religiones que rugirán como leones: Krisna, Mitra, Buddha, Cristo...”²

Pero retornemos al anterior aspecto de la axiología hindú de los cuatro *purusârthas*, los cuatro objetivos de la vida humana (la formación en la rectitud, la riqueza, el placer sensorial y la autorrealización) y el esfuerzo correcto para alcanzarlos. Estos valores permiten integrar en vertical un basamento de camello, un impulso vital de león y la inocencia siempre nueva del niño. La armonía surge del conflicto. En la mitología griega Harmonía era hija de Ares; aceptemos esta concesión al viejo y marcial Heráclito y veamos con qué ambivalencia se satisfacen y consolidan los cuatro *purusârthas* en tiempos de decadencia. Con la muerte de Dios el *dharma* social entra en crisis y asciende a la superficie el concepto de libertad y diferenciación, que son la base del *dharma* personal o *svadharma*, tan importante en la enseñanza del *Bhagavad Gîtâ*. La riqueza y el placer son acaparados por el león más robusto, aunque formas solidarias y ecológicas aparecen en escena sin olvidar la mayor facilidad de obtención del placer y por ello una menor valoración del mismo. Fascinación menguada que acelera el surgimiento del cuestionamiento y de la búsqueda espiritual. Con la disolución de las formas sociales es más fácil trascender la socialización limitadora y hay menos lastre para iniciar y mantener la ascensión liberadora con autenticidad, si se nos permite en este punto, la metáfora vertical.

¹ Harris, Marvin, *La cultura americana contemporánea*, Madrid, Alianza Ed. 2001. p. 172

² Chevalier, J.& Gheerbrant, A. *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 2003. p. 637

No se nos escapa que en el sempiterno mundo dual, para muchos, la turbulencia del duelo por la muerte de Dios (y de las iglesias) y el dolor de la orfandad posterior. Esta rigurosa crisis del *dharma*, puede generar más sinsentido ético, una exclusiva confianza en la riqueza material, un fácil gozar irresponsable creador de adicciones y la duda paralizadora sobre la posibilidad de la alteridad. Es la muerte de Dios y con ella la del ser humano histórico. Dios ha muerto, pero hasta ahora siempre ha renacido. ¿La muerte de Dios es la muerte del hombre? El filósofo avisa: “El hombre, creado a imagen y semejanza de los dioses, va a resistir poco tiempo a la desaparición de su modelo –la muerte de Dios actuará como principio de desagregación de lo humano, que va a perder así su encofrado”.¹ El espiritual acude en auxilio: “El hombre está atravesando hoy una prueba difícil. La religión del miedo ya no le atrae. Está confuso. Si no se le da una fe para encontrarse a sí mismo, seguramente se inclinará hacia sus instintos animales”.² No agotemos de momento el filón del león, ya lo desarrollaremos más adelante. Saltemos a lo mejor.

Etapa III: el Niño.

Nietzsche lo caracteriza de este modo: “El niño es inocente y olvida; es una primavera y un juego, una rueda que gira sobre sí misma, un primer movimiento, una santa afirmación. ¡Oh hermanos míos! Una afirmación santa es necesaria para el juego divino de la creación”.³ El Niño Jesús, Bâla Râma, Damodara Krisna, Râmakrisna ... ¿Solamente ellos entrarán en el reino de los cielos? Dice el texto sagrado: “Os aseguro que si no cambiáis y os hacéis como los niños no entraréis en el reino de los cielos”. *Mateo 18,3* y *Lucas 18,17* repite: “El que no reciba el Reino de Dios como un niño pequeño no entrará en él”. De nada sirven simulacros miméticos o los adultos-niños con tipología de Narciso. Las puertas del Cielo no se abren ante el fraude y este león bien intencionado en el campo del espíritu puede caer en ‘la sombra de la edad’ lastrado por el peso de la ‘experiencia’. Se trata del hombre viejo. Recordemos el análisis krishnamurtiano, el vedántico y el del yoga clásico de Patañjali con su necesidad de vaciamiento de las huellas mnémicas y de los hábitos del pasado, los condicionadores *vâsanâs* y *samskâras* para recuperar su naturaleza de *satchidânanda*. “Sólo los que éste no ha moldeado del todo están humanamente en condiciones de resistirle. Los que poseen el privilegio inmerecido de no acomodarse por completo en su estructura espiritual a las normas vigentes son los encargados de expresar con un esfuerzo moral, como en representación de los demás, lo que la mayoría por la que hablan es incapaz de ver”.⁴

El Tao, el camino espiritual liberador, es un Tao infantil, pero no pueril. “El niño es, por cierto, el mejor ejemplo de la combinación de creatividad y mística –aunque en él se trate todavía de la mística prelógica”.⁵ “Hay dos tipos de inocencia. Una nace de la ignorancia; la otra de la sabiduría. En general, la inocencia del niño es del primer tipo. Los santos tienen la inocencia de la sabiduría. Hay otra cualidad que tanto los niños como los santos tienen en común. Es la habilidad de vivir plenamente, aquí y ahora. La divina inocencia del santo puede lograrse por una vida de profunda meditación”.⁶ ¡Es la alegría del *jîvanmukta*, el liberado viviente!

El niño juega y el juego lleva al rito, y el rito es celebrar con alegría el ritmo (*rita*) de las estaciones, el discurrir del tiempo. “Porque la vida del hombre está constantemente necesitada de ritmo” decía Platón. El juego que gusta al niño es el juego o el cuento recurrente, el eterno retorno

¹ Morey, Miguel, *El hombre como argumento*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1987. p. 87

² Makokowsky, Michel, *Minstrel of love*, Nevada city, Hansa Publications, 1980. p. 218

³ Nietzsche, F. *Así hablaba Zaratustra*, Madrid, Ed. EDAF, 1979. p. 32

⁴ Adorno, T. *Dialéctica negativa*, Madrid, Ed. Taurus, 1975.

⁵ Pániker, Salvador, *Aproximación al origen*, Barcelona, Ed. Kairós, 1982. p. 383

⁶ Walters, Donald (svâmî kriyânda), *The promise of immortality*, Nevada, Crystal Clarity Publishers, 2001. p. 267

vivido con *amor fati*, ese sagrado sí a la vida. Raimon Panikkar escribe: “Una característica del ritual es la repetición. No tanto o no sólo porque reactualiza un acto primordial que sucedió *in illo tempore*, sino porque ningún acto ritual aislado puede alcanzar plenamente lo trascendente”.¹ En este punto de aceptación cósmica Leibniz concluye: “Odia, pues, a Dios quien quiere distintas la naturaleza, las cosas, el presente; éste desea un Dios distinto de lo que es”.

No es tan fácil llegar al estado de niño, antes hay que saltar el abismo. De camino al trampolín nos encontraremos con los grandes arquetipos que habitan la mente. Es bueno conocerles y liberarse de ellos. En Occidente, los arquetipos de Job (con sus dudas y su exigencia de que todo encaje con la tradición moral, con las migajas de lo sabido sobre Él), Judas (sombra omnipresente de los administradores de las instituciones religiosas) y Fausto (anhelo carnal atado a la periclitada juventud) pueblan la psique del león, que está en proceso de autoinfantarse en el espíritu. En cualquier momento la irrupción de los arquetipos puede provocar un aborto fatal. Todos ellos, hombres viejos, viven en los intersticios de la psique.

En el contexto hindú de las epopeyas regias, El *Mahâbhârata* y El *Râmâyana*, los arquetipos involutivos también se han detectado. Se trata del interés por perpetuar la sangre (la reina Kaikeyî), el deseo de poder (el príncipe Duryodhana y el rey Kamsa), la ceguera de los apegos (el rei Pandu y su hermano el invidente rei Dhritarâstra), la fascinación puntual por lo banal (Sîtâ), el placer del uso de los diez órganos sensoriales de conocimiento y de acción (Râvana)... Buddha los reducirá a un solo factor, *trishna* (la insaciable sed de existir), con su rostro antropomorfo o Mara, el matador/la muerte. Shrî Râmakrisna Paramahansa lo desplegará en modo bifronte: *kâminî* (el placer sensorial) y *kanchana* (la riqueza y el reconocimiento social) siguiendo la enseñanza del *Shrîmad Bhagavatam*.²

Cuando el kurukshetra personal está tan poblado de enemigos se busca una salida fácil acorde con el siglo. Bien, Arjuna también se desmoronó en el campo de batalla. Se intenta, entonces, llegar a la inocencia con la química, olvidando la alquimia interior. Las drogas o la búsqueda de la alteridad a través de los comprimidos de colores parecen una ayuda para el león cansado y le ofrecen un amago de juego infantil. Aldous Huxley y otros conocidos personajes del mundo de la cultura huyeron por este ramal de su ‘fracaso’ en el mundo espiritual del vedânta devocional y del *vichâra* krishnamurtiano. Tras algunos flashes se desmorona el sistema nervioso. Triste fin para millones de años de evolución.

2. El desprecio y la apropiación de la shakti

El león que no puede ser niño malvive hasta que encuentra en la ciencia un bastión. Nos referimos a aquella ciencia vacía de conciencia, alejada de los valores humanos, mercenaria, antiecológica, movida por el interés técnico, que va por libre como en el pasado lo hacía la teología... El león nietzschiano se mueve por la voluntad de poder y retorna a él de modo recurrente. El canto de la Diosa, *Devî Gîtâ*, nos ofrece una situación mítica de fisura entre la polaridad energética, femenina y natural, y el sujeto que se la apropia con voluntad de dejar huella. Nos dibuja una ciencia sin conciencia de sus efectos sobre lo humano y lo natural, una breve etapa de endurecimiento machista y la posterior crisis por desequilibrio interior. Recordemos la importancia de la transmisión femenina de la religión y la canallada que contra la mujer se ha perpetrado. En la obra, de tradición matrilineal, la Diosa desaparece por voluntad

¹ Panikkar, R. *Culto y secularización*, Madrid, Ed. Marova, 1979. p. 27

² Subramania, Kamala, *El llibre del Senyor*, Reus, Col. Samâdhi Mârğa, 1997.

propia; mientras en nuestra realidad, vacía de elegancia, simplemente se la hace desaparecer. ¡Incluso los dioses tienen sus pruebas nihilistas!

I:11 “Posteriormente, Shiva y Visnu regresaron a sus respectivas residencias con la satisfacción y el orgullo de haber logrado la victoria sobre los âsuras en una batalla tan larga y difícil. Cada uno explicó a su respectiva Shakti cómo habían logrado derrotar al adversario, olvidando que la victoria fue posible gracias a la energía de las Shaktis”.

I:12 “Cuando las diosas Gaurî y Laksmî contemplaron la vanidad en el corazón de sus esposos se rieron en secreto. Pero ellos las descubrieron”.

I:13 “Llenándose de una ira incontrolable, fueron arrastrados por *mâyâ* hacia la ignorancia. Bajo su hechizo, se volvieron violentos y desagradables, sus pensamientos eran como un río desbordado, sin rumbo”.

I:14 “Cuando las Diosas vieron su comportamiento les abandonaron al instante. Se interiorizaron, trasladándose al estado inmanifestado, mientras tanto toda la existencia sollozaba agonizante”.

I:15 “Shiva y Visnu perdieron todo su brillo y su energía, quedando impotentes e inconscientes. Ambos cayeron en la locura. Su arrogancia les había hecho perder a sus Shaktis”.¹

En la tradición hindú el trasunto de la elección que debe realizar el espiritual entre *siddhi* (poder técnico) y *shakti* (poder espiritual), en alguna etapa de su camino de liberación, aparece glosado en los sūtra y los purāna. Del mismo modo como el hombre unidimensional encuentra en la tecno-ciencia su roma metafísica, algunas tradiciones religiosas buscan, a la desesperada, el amparo de la ciencia. Un genial orientalista comenta: “Una búsqueda de confirmaciones, *a posteriori*, en otro ámbito (el científico) se arriesga a ser interpretada como un signo de un complejo de inferioridad que marca con la esterilidad a aquellos que lo realizan”.² Pero tampoco puede mantenerse indefinidamente un solipsismo entre ‘juegos de lenguaje’. Para Svāmî Pranavānanda no se puede navegar con éxito en el proceloso océano de la presente época solamente con la devoción. Es mejor sobrevolarlo, y para ello es necesario desarrollar la otra ala, acorde con el espíritu de los tiempos. Finalmente hay que integrar a la Diosa Shakti. “El *dharma* sintético del presente debe unir *bhakti* (devoción) y *shakti* (poder)”.³ Que traducido vendría a ser armonizar la espiritualidad ‘depurada’ de feudalismo agrario con una ciencia ‘alternativa’ consciente y autocrítica. Dudoso esfuerzo tras la caracterización de la ciencia realizada por Heidegger. Pero Jung descubre un hilo de vida que une, ocultamente, los arquetipos polares separados de Apolo-Hermes-Pan-Dionisos.⁴

3. La rueda del tiempo, ciclos y heterogeneidad temporal

La concepción temporal del subcontinente se ha inclinado por una versión circular o por la espiral tridimensional siempre abierta, donde aparece un hemisferio descendente y otro ascendente; es la ley de los ciclos (*yuga*). Estas concepciones ancestrales se basan en la polaridad y el ciclo tanto del cuerpo humano (circulación, digestión, deseo sexual, descanso...) como de la naturaleza (estaciones, glaciaciones...) Esta concepción temporal parte del microtiempo, el

¹ Duch, Josep M. *El Devigîta, l'univers de la gran Deessa*, Reus, col·lecció Samâdhi Mârga, 2001. p.80

² Herbert, Jean, *Valeur pratique actuelle du mythe hindou*, Lyon, Ed. Derain, 1952. p.11

³ Yatiswarānanda, S. *Reflections on hinduism*, Bombay, Bharat Sevashram Sangha, 1978. p.75

⁴ Jung, K.G. *Mysterium Coniunctionis*, Madrid, Ed. Trotta, 2002.

parpadeo humano, para llegar al macrotiempo, el sueño de Dios. Su duración temporal es sobrecogedora, antihumana, acomodaticia. Se trata del cálculo popular, exotérico cuantificado en millones de años: “La religión exterior no es desinteresada, quiere salvar almas a costa de la verdad”.¹ Naturalmente, todos los yogas han huido de esta espacialidad del tiempo accediendo a lo intemporal que se da en el presente.² Se trata de la tempiternidad de Panikkar.

La astrología védica esotérica, por su parte, también nos propone un cómputo temporal, pero lo reduce a ciclos de 25.000 años. Son los ciclos menores que iluminan las transformaciones culturales y el ascenso y declive de las civilizaciones. Su metáfora numérica se toma del juego de los dados o de la solidez de las cuatro patas de una mesa o de una vaca, como propone la imagen del *Shrîmad Bhâgavatam*. El ciclo del flujo temporal se inicia en un elevado estado de equilibrio (*krita yuga*) que va descendiendo hacia la época de los tres cuartos (*tetra yuga*), decae a la época de los dos cuartos (*dvapara yuga*) y toca fondo en la inestable *kâlî yuga* con un sólo cuarto. A partir de este nadir se produce el ciclo ascendente de *kâlî* a *dvapara*, de ésta a *tetra* y retorno a *krita yuga*.

El *Shrîmad Bhâgavatam* expone el proceso degenerador temporal: “Ha sido dicho que el ardor ascético (*tapas*), la pureza (*saucha*), el dar compasivo (*dayâ*) y la verdad (*satya*) son las cuatro patas sobre las que se sostiene el *dharma*. El orgullo destruye *tapas*; la indulgencia destruye la pureza; la arrogancia destruye la compasión. Durante el *Kâlî yuga* el hombre se esfuerza por practicar la verdad y ésta es la única pata sobre la que se sustentas. *Kâlî* intenta eliminar la verdad reemplazándola con sus armas: la falsedad y la mentira”.³ En el *Mahânirvâna Tantra* se caracteriza *Kâlî yuga* en dos tiempos. Primero se describe el espíritu de la época afectando negativamente al conjunto de la población: “Ahora la pecaminosa era de *Kâlî* cae sobre ellos, el *dharma* es destruido, es una edad llena de malas costumbres y engaños. Los hombres siguen caminos malvados. Los Vedas han perdido su poder, los Smritis han sido olvidados, y muchos de los Purânas, que contenían historias del pasado y muestran innumerables vías de liberación, serán, ¡oh Señor! destruidos. Los hombres llegarán a ser contrarios a los ritos religiosos, incontrolados, enloquecidos por el orgullo, dados a actos pecaminosos, lujuriosos, glotones, crueles, sin corazón, hirientes con sus palabras, engañosos, de vida breve, golpeados por la pobreza, presionados por la enfermedad y el dolor, feos, débiles, pequeños, estúpidos, mezquinos, adictos a los malos hábitos, compañeros de lo infame, ladrones, calumniadores, maliciosos, pendencieros, depravados, cobardes, siempre enfermizos, faltos del sentido del decoro y del pecado, vergonzosos seductores de la esposa ajena”.⁴

Sobre la degeneración del ‘sacerdocio’ apunta: “Los brahmines vivirán con las castas bajas y, mientras negligén sus propios rituales diarios, oficiarán en los bajos sacrificios ajenos. Serán codiciosos, inclinados a actos crueles y pecaminosos, hipócritas, ignorantes, engañadores, un lastre para el prójimo, venderán a sus hijas, degenerados, contrarios a toda ascesis y compromiso espiritual. Serán falsos en lo referente a la doctrina y a la práctica, pero se creerán sabios. Les faltará la devoción, repetirán mantras y oficiarán adoraciones con el único fin de engañar a la gente. Se alimentarán de comida impura y seguirán malas costumbres, servirán y comerán alimentos de las castas bajas, dependerán de los otros para vivir, y correrán lujuriosos tras mujeres de baja casta y, malvados, estarán prestos para trocar por dinero incluso a sus esposas, dándolas a los descastados. No observarán ninguna regla en lo referente al alimento, a la bebida

¹ Schuon, F. *Aproximaciones al fenómeno religioso*, Barcelona, Olañeta, 2000. p. 24

² Coomaraswamy, A.K. *El tiempo y la eternidad*, Madrid, Taurus, 1980. & Satyânanda, S. *Tiempo e intemporalidad* en *Sarasvatî*, nº5, Madrid, Fundación Purusa, 1997.

³ Subramaniam, K. *Shrîmad Bhâgavatam, el llibre del Senyor*, Reus, Samâdhi Mârğa, 1997. p. 53

⁴ Woodroffe, S.J. *The great liberation, Mahânirvâna tantra*, Madras, Ganesh and company, 1985. p. 11

o en otras materias, mofándose de las escrituras sagradas, nunca más entrarán en sus mentes pensamientos sobre enseñanzas piadosas, estando siempre inclinados a herir al prójimo”.¹

Shrī Yukteswar reduce la época oscura a mero materialismo: “En *kālī yuga*, el *dharma* o la virtud mental se encuentra entonces en su primera etapa y está desarrollada sólo en una cuarta parte; el intelecto humano no puede comprender cosa alguna que no sea la burda materia de esta creación siempre cambiante, el mundo externo”.² En su obra *Kaivalya Darshanam*, describe el cambio cualitativo que se produce en la *Dvapara yuga* ascendente, el escalón siguiente en el que nos encontramos: “En la *Dvapara yuga*, los hombres comenzaron a percatarse de la existencia de los elementos sutiles o los atributos de las electricidades, y la paz empezó a establecerse en el terreno político. Con el progreso de la ciencia, el mundo empezó a cubrirse de rieles de ferrocarril y de cables de telégrafo”.³ El *Shrīmad Devī Bhāgavatam* huye también del patetismo rigorista en la concepción temporal introduciendo vectores de esperanza: “En cada *Dvapara yuga*, Visnu, en la forma de Veda Vyāsa, divide el único Veda en cuatro partes, para el bienestar del mundo. Y también expone los sagrados Purāṇas”.⁴

Hemos salido de *Kālī yuga*, (una lectura literal de los ciclos lo sitúa entre 701 aC-1700), y estamos entrando en la *Dvapara yuga* ascendente (1700-4500). El tiempo juega a nuestro favor. Ahora hay más luz y, como en los primeros pasos de la práctica meditativa, tomamos mayor conciencia de nuestro desastre mental. Permitamos occidentalizar el proceso, en el cuadro siguiente, haciendo un paralelismo con la escalera epistemológica de Platón.

YUGA	YOGA del ciclo	DHARMA-deber moral	PLATÓN
<i>Krita</i>	<i>Jñāna-rāja-karma-bhakti</i>	<i>Tapas-saucha-dayâ-satya</i>	Contemplación
<i>Tetra</i>	<i>Rāja-karma-bhakti</i>	<i>Saucha-dayâ-satya</i>	Pensar discursivo
<i>Dvapara</i>	<i>Karma-bhakti</i>	<i>Dayâ-satya</i>	Creencia razonable
<i>Kālī</i>	<i>Bhakti</i>	<i>Satya</i>	Conjetura

4. El problema del mal, ¿aún es un problema?

“Existe una fuerza ‘deífuga’. Si no, todo sería Dios”.⁵ Las antiguas tradiciones espirituales siempre se han referido a una fuerza externa al ser humano (*mâyâ-mara*) o fuerzas del mundo sutil (angeología-demonología) que interactúan ambivalentemente con el reino humano y juegan un papel necesario en la evolución, siempre con el beneplácito de la voluntad divina como nos muestra el *Libro de Job*. “No todos los seres espirituales se han desarrollado al ritmo normal sino que algunos de ellos se han quedado cósmicamente ‘retrasados’. A causa de este desfase, como rezagados cósmicos, provocan un desequilibrio de fuerzas que reviste suma importancia”.⁶ “Si comprendiéramos que el mundo entero está sumido en un proceso evolutivo de orden divino, nuestra actitud moral cambiaría. No podemos actuar arbitrariamente. Estamos obligados a tener en cuenta lo que nos sobrepasa”.⁷

¹ Ibidem. p. 12-13

² Yukteswar, S. *La ciencia sagrada*, Los Ángeles, Self-Realizatin Fellowship, 1998. p. 10

³ ibidem. P. 15-16

⁴ Vijnānānanda, S. *The Shrīmad Devī Bhāgavatam*, Allahabad, Munshiram Manoharlal Publisher, 1996. p. 6

⁵ Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, Madrid, Ed Trotta, 1998. p. 81

⁶ Schütze, Alfred, *El enigma del mal*, Madrid, Ed. Rudolf Steiner, 1983. p. 103

⁷ Kimpfler, *El ser del hombre y su desarrollo por la cultura*, Madrid, Ed. Rudolf Steiner, 2002. p. 63

Un nuevo ciclo de comprensión en la relación del hombre con el mal se abrió con la aparición del logos griego y del sujeto cristiano, fundamento del mundo occidental. El mal se introducirá en la mente y en el ego separativo. Veamos el acercamiento cristiano: “Dios me permite existir fuera de Él. Soy yo quien ha de rechazar esa autorización”.¹ Para Simone Weil: “La humildad consiste en saber que en lo que se denomina ‘yo’ no hay ninguna fuente de energía que permita elevarse”. Y el versátil Alan Watts escribe: “El problema teológico del mal es un síntoma de que el hombre occidental no quiere ser finito, ni aceptar las condiciones de la vida finita”.²

En Oriente, se ha enfocado la búsqueda del mal en la psique limitada, descentrada, lastrada, ignorante, generadora de dolor... El *Bhagavad Gîtâ II:62-63*, nos ilumina para entender las dinámicas mentales sujetas a la ignorancia: “Cuando la mente se complace en los objetos sensoriales se despierta el apego hacia ellos. Del apego nace el deseo, y del deseo insatisfecho la ira. De la ira procede el error; del error, la confusión de la memoria; con la confusión de la memoria, la destrucción del intelecto, y con la destrucción del intelecto el hombre perece”.³

Con un análisis más cercano a nuestro tiempo se apunta: “De hecho, la hiperespecialización impide ver tanto la globalidad (porque la fragmenta en parcelas) como lo que es esencial (porque lo disuelve)”.⁴ “El debilitamiento de una percepción global lleva al debilitamiento del sentido de la responsabilidad –ya que cada uno tiende a ser solamente responsable de su trabajo específico–, así como al debilitamiento de la solidaridad –porque nadie percibe el lazo orgánico que tiene con su pueblo y con sus conciudadanos”.⁵

Independientemente del origen del ‘mal’, ya sea óntico, principio de involución, originado por entidades maléficas, originado en la sociedad agrícola, en el karma anterior, en la psique humana, generado por la tecnociencia...: “La consciencia alerta y la profunda veneración por lo divino son los instrumentos otorgados al hombre para transformar los ataques del Mal en una victoria del Bien”.⁶

5. Deísmo o la retirada del egrégor

Para Simone Weil: “Los errores de nuestra época forman parte de un cristianismo carente de lo sobrenatural. La causa de ello es el laicismo – y anteriormente el humanismo”. No nos precipitemos en el análisis de las causas, los mecanismos de defensa freudianos, sobre todo el impulso proyectivo, es connatural incluso en el sabio. Antiguas tradiciones, en sus momentos de declive y desaparición, buscaron en su interior las causas del fiasco. También en algunas tradiciones esotéricas, tomando como analogía el proceso de la muerte, se concibe la retirada del espíritu religioso del cuerpo ‘eclesiástico’ mientras permanece, en el *Bardo*, hasta la siguiente manifestación con otra forma. Acerquémonos un momento al ocultismo occidental integrando, por supuesto, la crítica adorniana pero ‘sin tirar el niño con el agua sucia’: “La inclinación por el ocultismo es un síntoma de regresión de la conciencia. Ésta ha perdido su fuerza para pensar lo incondicionado y sobrellevar lo condicionado. En lugar de determinar a ambos, mediante el trabajo del concepto, en su unidad y diferencia, los mezcla sin distinción. Lo incondicionado se convierte en factum, y lo condicionado pasa inmediatamente a constituir la esencia”.⁷ Mouni

¹ Weil, Simone, *La gravedad y la gracia*, Madrid, Ed Trotta, 1998. p. 87

² Watts, Alan, *La suprema identidad*, Barcelona, Ed. Bruguera, 1978. p. 135

³ Yogânanda, Paramahansa, *The Bhagavad Gîtâ, the royal science of God-Realization*, Los Ángeles, Self Realization Fellowship, 1995. p. 307

⁴ Morin, Edgar, *Tenir el cap clar*, Barcelona, Edicions La Campana, 2001. p.14

⁵ *ibidem*.p.20

⁶ Schütze, Alfred, *El enigma del mal*, Madrid, Ed. Rudolf Steiner, 1983. p. 133

⁷ Adorno, T.W. *Minima moralia*, Madrid, Ed. Taurus, 1998. p.245

Sadhu introduce en su análisis de la sucesión de culturas y religiones el concepto de manifestación y retirada del egrégor. Una... “Entidad colectiva (religión, secta...) e incluso organizaciones humanas menores. Tienen cuerpo físico y formas peculiares en los mundos superfísicos. Las envolturas de estos egrégores, cubiertas con los errores cometidos por sus adeptos en el plano físico, se disuelven gradualmente en este período de purificación, permitiendo así que emerja más luz del núcleo luminoso del egrégor”.¹

Podemos llorar la ‘muerte’ de una religión como lo hacemos cuando se retira de este plano un ser humano. Pero los sabios no lloran ni por los vivos ni por los muertos, ni tampoco los entierran. Dejemos que la desvencijada ‘casa en llamas’ de la religión termine en cenizas. Nada se pierde, solamente se transforma. Según el hinduismo, del concepto creativo ideal se pasa a su corporificación y de ésta a la disgregación, tal es el ciclo en este mundo ‘de la paciencia’. El movimiento pendular lleva de la primigenia cruz mística y espiritual (rosa+cruz), basada en el amor a Dios, a la cruz roja (y a la ONG) dedicada al ‘ama al prójimo como a ti mismo’ y de esta cruz sin atributos al amor a sí mismo. Culturalmente se pasa de la implicación en la eliminación de los problemas sociales al hedonismo egoísta. Del espíritu al cuidado del cuerpo ajeno y de éste al propio. De Judas, la necesidad de capital y las ganancias imaginarias para administrar ‘la institución o el *âshram*’, a Fausto. Recordemos que Judas critica a María por utilizar un capital elevado en actos de adoración en lugar de emplearlo en la ayuda a los pobres. Se apunta en *San Juan 12,1-8*: “Seis días antes de la Pascua, fue Jesús a Betania, donde vivía Lázaro, a quien había resucitado de entre los muertos. Allí le ofrecieron una cena: Marta servía y Lázaro era uno de los que estaban con él a la mesa. María tomó una libra de perfume de nardo, auténtico y costoso, le ungió a Jesús los pies y se los enjugó con su cabellera. Y la casa se llenó de la fragancia del perfume. Judas Iscariote, uno de sus discípulos, el que lo iba a entregar, dice: ‘¿Por qué no se ha vendido este perfume por trescientos denarios para dárselo a los pobres?’ Esto lo dijo no porque le importasen los pobres, sino que era un ladrón; y como tenía la bolsa llevaba lo que iban echando. Entonces Jesús dijo: ‘Déjala: lo tenía guardado para el día de mi sepultura; porque a los pobres los tenéis siempre con vosotros, pero a mí no siempre me tenéis”.

Cuando no se da la experiencia mística, la no sentida relación con el Absoluto se compensa con la búsqueda de la aceptación social a través, en el mejor de los casos, del servicio o, en el peor, mediante el poder y la santa opresión. El Espíritu parece que aplica la estrategia marcial del general chino que decía: “Cuando el adversario me ataca yo me retiro. Cuando se oculta yo le persigo”.

6. Las dificultades de Moisés

Si la religión no está descentralizada el timón de la religión está dirigido por un líder o consejo rector. Si el líder no es un ser ‘despierto’ nos podemos encontrar con un ciego que guía a otros ciegos. Situación milenaria y actual. En un momento ‘democrático’ hay que conseguir una descentralización motora y una aspiración a la santidad. “Las religiones perderán su poder redentivo si no favorecen y estimulan la santidad”.² Y el santo es aquél que vive constantemente en la consciencia de Dios. “Si no concebimos a Dios en forma tal que nos sea imposible prescindir de Él en la satisfacción de nuestras necesidades, en nuestras relaciones con los demás, en nuestros asuntos económicos, en la lectura de un libro, en la presentación a un examen, y en el desarrollo de nuestros deberes –desde los más insignificantes hasta los más nobles- es un hecho que no

¹ Sadhu Mouni, *Curso contemporáneo de la quinta esencia del ocultismo hermético*, Buenos Aires, Ed. Kier, 1987. p. 282

² Radhakrishnan, S. *La religión y el futuro del hombre*, Madrid, Ed. Guadarrama, 1969. p.112

hemos llegado a establecer aún una verdadera comunión con Él”.¹ La suma de las mónadas humanas ‘santificadas’ permitiría cruzar el desierto y poder llegar a este utópico *Râmarâjya* o Reino de Dios sobre la Tierra progresivamente.

“El Mahatma Gandhi vio claro que no habrá un verdadero Reino de Dios en la Tierra:

a) Si no hay paz entre las religiones.

La oración interconfesional y el diálogo interconfesional es el camino elegido por Gandhi para alcanzar la paz entre las comunidades religiosas. Pero, el diálogo interconfesional puede quedar reducido a una estéril y aburrida reunión que solamente activa el hemisferio izquierdo del cerebro, que se complace demasiado en el análisis de las diferencias doctrinales y que consolida las peculiaridades diferenciadoras. En cambio, orar juntos puede unir los corazones por afinidad y experiencia. Otra labor nos entrega Gandhi, saber orar: “La oración no es nada más que el intenso anhelo del corazón. Puedes expresarte a través de los labios; puedes hacerlo en la intimidad o en público; pero para que sea genuina, la expresión debe proceder de la soledad más profunda del corazón. Todos estamos indefensos como Draupadî, porque todos estamos llenos de impurezas y de deseos negativos de diversos tipos”.

b) Si no se purifica a la religión de elementos históricos inesenciales.

Gandhi aceptará al hinduismo, como a las demás religiones en una amplia teología de la religión, pero lo quiere limpiar de añadidos posteriores decadentes e injustos. En este punto tenemos que entender la defensa que hará de los intocables o *harijans*, los descastados o hijos de Dios. Svâmî Vivekânanda, ya antes, los había defendido y bautizado como *daridranârâyâna*, el Señor como el pobre entre los pobres. Su lema era: *Ayudar al pobre y al desvalido, hasta la muerte*”.²

El valor del ejemplo en el campo espiritual es esencial. “Actualmente el hombre se convierte en objeto de las iglesias cuando es ya completamente impotente: en la beneficencia, en el hospital de tercera clase, en la prisión”.³ El hombre-león hoy no acepta camellos en la cabeza del pelotón. Todos conocemos el cuento sobre aquel rey que desfilaba desnudo, engañado por unos avispadados sastres, protegido por el criterio de autoridad cuando, el arquetipo retorna, un niño percibió sin ignorancia y liberó a la polis de semejante engaño. Hoy ya no nos creemos los trajes invisibles, la teocracia está en crisis. La crítica de los maestros de la sospecha y sus herederos es como un choque liberador con un maestro zen. “El abismo entre los criterios morales, que los europeos reconocen desde el advenimiento del cristianismo, y la conducta real de estos europeos, es inconmensurable. Esta mentira describe cada momento de la vida europea”.⁴ Este abismo hizo despertar a Gandhi, en Sudáfrica, espoleándole para iniciar su actividad liberadora. Apunta David Hume, que también despertó a alguno de sueños y pesadillas dogmáticas: “Oíd las declaraciones de todos los hombres: nada les parece más cierto que sus dogmas religiosos. Examinad sus vidas: difícil será pensar que depositan alguna confianza en dichos dogmas”.⁵

Fruto del *sapere aude* kantiano, del nihilismo postmoderno y de la libertad democrática, hoy se pueden hacer lecturas que muestran nuevos aspectos, desconocidos en la praxis, de la constelación que es todo texto sagrado: “Que Jesús expulsase del templo con el látigo a los

¹ Yogânanda, P. *La ciencia de la religión*, Buenos Aires, Ed Kier, 1987. p. 18

² Duch, Josep M. *Gandhi upadesha, l'ensenyament de Gandhi*, Reus, Samâdhi Mârga, (en premsa). p.36

³ *ibidem*.p.110

⁴ Horkheimer, Max, *Ocaso*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1986. p. 127

⁵ Hume, David, *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 1992. p. 114

mercaderes, ha servido ya de fundamento teológico a muchos hechos violentos. Es digno de notar en esta cuestión que raramente se ha pensado con qué fin aconteció el hecho bíblico”.¹

7. ¿Tiene *dharma* el futuro de la religión?

Personalmente estoy interesado en la supervivencia de una espiritualidad que sea dhármica, es decir, que asegure *kâma* y *artha* y posibilite *moksa*. De otro modo la desaparición de este constructo ‘demasiado humano’, como los juegos del circo romano, no merecen mayor atención. Con tiempo, de su humus saldrá una flor mejor.

Pero Jung no quiere correr riesgos. Cree imprescindible afrontar el riesgo de perder su prestigio científico, al exponer conceptos espirituales en vías de extinción, porque las consecuencias de no hacerlo son muchísimo peores: “Expongo reflexiones acerca de cómo podrían concebirse ciertas cosas desde la conciencia moderna; cosas que considero dignas de ser concebidas, y que están en notorio peligro de ser devoradas por el abismo de la incomprensión y el olvido; cosas, en fin, cuya comprensión sería de mucha ayuda para nuestra desorientada visión del mundo, al iluminar los fondos y los trasfondos psíquicos”.² Para no... “caer en un estado de sugestibilidad que proporciona fundamento y causa a las psicosis colectivas utopistas de nuestro tiempo”.³

Enumeremos algunas posibles direcciones, no excluyentes, que pueden tomar los fragmentos despedidos por el desmoronamiento de tanta religión petrificada:

a) Secularización pura pragmático-instrumental. Aunque ésta es una crisis en la concepción del tiempo, no implica necesariamente desacralización, según Mircea Eliade y Raimon Panikkar. Pero: “Las tres -educación, psicoterapia y religión- persiguen, y al mismo tiempo evitan la Meta Única del crecimiento humano”.⁴ Internet, los *mass-media* y el sistema educativo constructivista son el reino del mercurial negocio que, con su fría luz luciferina, ahogarán la pulsión jupiteriana en muchos seres humanos.

b) Bascular hacia la ciencia. El hombre del presente necesita argumentos científicos y puede darse una ciencia que quiera abrirse al misterio. “Para entender los puntos en común entre la psicoterapia y la religión se ha tenido que esperar a que se produjese una profundización en el entendimiento de los desórdenes emocionales y una ‘des-dogmatización’ en la comprensión del fenómeno religioso. El incremento de la comunicación con Oriente ha sido un factor de este proceso, así como el trabajo de los que han expuesto la unidad esencial de las religiones”.⁵

c) Revival: “O *ghetto* o cruzada”.⁶ Alianza o disyuntiva entre privacidad burguesa y religión burocratizada -la introversión ‘de los puros’- y el fundamentalismo extravertido basado en un patriarcado intolerante y en la apologética reaccionaria presta a hechos violentos.

d) Formación de sectas o de nuevos cultos. Algunos generarán flexibles estructuras organizativas, una fe más personal, nuevos ritos, mayor autenticidad... Pero también puede darse una ‘segunda religiosidad’, sin contenido doctrinal, que aparece al final de una civilización, en sus dos etapas de muerte y descomposición, la *corruptio optimi pessima* del análisis de René

¹ Horkheimer, Max, *Ocaso*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1986. p. 60

² Jung, K.G. *Aion, contribución a los simbolismos del sí-mismo*, Barcelona, Ed. Paidós, 2003. p.14

³ ibidem. P.14

⁴ Naránjo, Claudio, *La única búsqueda*, Málaga, Ed. Sirio,1994. p. 66

⁵ Naránjo, Claudio, *La única búsqueda*, Málaga, Ed. Sirio,1994. p. 65

⁶ Duch, Lluís, *Transparència del món i capacitat sacramental*, Puigcerdà, Abadia de Montserrat, 1988. p.124

Guenón y Julius Evola. Basadas en la emoción fundamental, el miedo: “Cualquier cosa que debilite o altere el estado anímico de una persona promueve los intereses de la superstición”.¹

e) Grupos ‘informales’ de meditación, retiros de yoga, encuentros de oración interconfesional... “Hoy en cada esquina hay una academia para ‘darle caña’ al cuerpo. Cuando haya en cada esquina una academia de ‘dar caña’ al cuerpo y al espíritu, será un gran avance en la historia de la humanidad”.²

f) Resignación hasta la extinción. Aceptar el silencio y la voluntad de ocultamiento de Dios (mantener la calma de Purusa). Si no hay revelación y los textos son ‘demasiado humanos’ la espiritualidad religiosa es un tipo de literatura especial. ¡Transcender los textos, la pura enseñanza zen! No perder la cabeza debido al cambio cíclico que afecta a las edades del hombre y de sus creaciones, mantener la paz y observar atentamente (*sakshi*) la danza de shakti (*lila*). ¡Al menos que sirva al ser consciente!

g) Es posible que retornemos, en una nueva octava, a la doble religiosidad (“La religión significa salud existencial”³) como en la Grecia clásica o en el mundo grecoromano: la religión de la ciudad y la espiritualidad de los misterios del camino interior.

h) El seguimiento del camino interior por parte del lobo estepario. “El camino interior es difícil porque estamos demasiado troquelados culturalmente; ya no somos vírgenes”.⁴ Sería continuar la práctica espiritual sin su corteza -la estructura administrativa- disfrutando del fruto y buscando otro método reproductor que no se base ni en cáscaras ni cortezas. Se necesita un medio blando, más sutil, para vivir y transmitir la espiritualidad. El ‘hombre diferenciado’ está abierto al cambio real de estado, a la apertura efectiva de la dimensión de la trascendencia.

i) Un nuevo humanismo recuperador de Feuerbach: “Lo principal creo que debe ser la nueva concepción del entendimiento humano acerca de Dios. Dios como dogma positivo actúa como un factor separador. En cambio, el anhelo de que la realidad del mundo, con todos sus horrores, no sea algo definitivo, une entre sí a todas las personas que no quieren ni pueden conformarse con las injusticias de este mundo. De esta manera, Dios se convierte en objeto de anhelo y de la veneración del hombre; y deja de ser objeto del saber y de la posesión. Una fe así entendida forma parte imprescindible de lo que llamamos civilización humana. Hemos de aspirar a que se unan todas las personas que no quieren considerar los horrores del pasado como algo definitivo; a que se encuentren unas a otras en el mismo anhelo consciente de que exista un Absoluto que se oponga a este mundo de mera apariencia. Las costumbres religiosas podrían subsistir; ya que es comprensible que las personas que tienen este mismo anhelo, este profundo convencimiento de que en lo existente hay algo que no es como debiera (y este convencimiento lo comparten con Marx), tengan costumbres comunes para mantener despierto este anhelo. Ésta creo que es la misión de aquellos que quieren conservar lo más posible lo que de bueno hubo en el pasado. No se oponen de una manera abstracta al progreso técnico, pero luchan contra la negación del mundo en un mundo perfectamente administrado”.⁵

j) El surgimiento de una religión universal (*vishvadharmā*). “Cada perla es una religión o bien una de sus sectas, y el Señor es el hilo que las atraviesa todas; solo que la mayor parte de la

¹ Hume, David, *Historia natural de la religión*, Madrid, Tecnos, 1992. p. 109

² Bof, L. & Betto, Frei, *Mística y espiritualidad*, Madrid, Ed. Trotta, 1999. p. 78

³ Trias, Eugenio, *Por qué necesitamos la religión*, Barcelona, Plaza y Janés, 2000.

⁴ Bof, L. & Betto, Frei, *Mística y espiritualidad*, Madrid, Ed. Trotta, 1999. p. 138

⁵ Horkheimer, Max, *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1972. p.94-95

humanidad es inconsciente de ello”.¹ “¿Qué quiero decir entonces al referirme al ideal de una religión universal? No pretendo significar alguna filosofía, o mitología, o ritual universales igualmente sostenidos por todos, porque sé que este mundo, esta intrincada maquinaria, complejísima y asombrosa, debe seguir funcionando con todos sus engranajes. Entonces, ¿Qué podemos hacer nosotros? Podemos hacerla marchar suavemente, disminuir la fricción, lubricar los engranajes, por así decirlo. ¿Cómo? Reconociendo la necesidad natural de la variación. Debemos aprender que la verdad puede ser expresada de cien mil maneras y que cada una de ellas es cierta hasta cierto punto. Debemos aprender que la misma cosa puede ser mirada desde cien puntos de vista diferentes, y continuar siendo, sin embargo, la misma cosa”.²

Svâmî Vivekânanda tiene un plan sencillo basado en tres puntos, expuesto en ‘El ideal de una religión universal’:

- 1. “No destruyáis, no derribéis nada, construid”. Basado en el principio de la no violencia o *ahimsâ*. Es el no dispares a la ambulancia! Como pide Comte-Sponville.
- 2. “Luego tomad al hombre donde esté y desde allí impulsadle hacia arriba”. Es el principio del *vinîyoga* -evolución por etapas. Sin caer en la autoconstrucción titánica del ‘self made man’ o del ‘self-improvement’ americano.
- 3. “Cada naturaleza y temperamento humano necesita su yoga: karma, bhakti, rāja o jñāna. Evitar la unilateralidad. Mi ideal de religión consiste en lograr el armonioso equilibrio entre las cuatro tendencias, el cual se obtiene mediante lo que denominamos en la India yoga o unión”.³ Este ideal espiritual se conoce como *sampûrna* yoga o yoga integral y siempre corre el riesgo de caer en el sincretismo, en el ‘narcisismo espiritual *new age*’ o en ‘amalgamas humanas’ si se carece de la suficiente madurez: “Mezclar espiritualidades para formar un *mix* ajustado a los gustos de cada uno. Su ascenso es coherente tanto con el mestizaje como con el hiperindividualismo que ha perseguido la singularización de los consumidores”.⁴ Y, si el *dharma* es *sanâtana*, atemporal, será válido hasta que el hombre deje de serlo, es decir, hasta que la ciencia haya destruido el núcleo esencial de la naturaleza humana, la libido religiosa, y solamente reste el hombre ‘cyborg’ o el mutante des-animado. La espiritualidad será entonces un marginal ‘ejercicio de reserva’ en el mundo feliz.

“Cuando la orientación hacia la trascendencia no tenga sólo un carácter mental o emocional, sino que consiga penetrar de una forma análoga al ser de la persona, lo esencial de la obra estará ya realizado, el grano habrá entrado en la tierra y el resto constituirá algo secundario, una simple consecuencia”.⁵

Como colofón, ponderemos la importancia del mensaje contemplativo contenido en el *Evangelio según San Lucas 10,38-42*: “En aquel tiempo, entró Jesús en una aldea, y una mujer llamada Marta lo recibió en su casa. Esta tenía una hermana llamada María, que sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra. Y Marta se multiplicaba para dar abasto con el servicio; hasta que se paró y dijo: ‘Señor, ¿No te importa que mi hermana me haya dejado sola con el servicio? Dile que me eche una mano’. Pero el Señor le contestó: ‘Marta, Marta: andas inquieta y nerviosa con tantas cosas: sólo una es necesaria. María ha escogido la mejor parte, y no se la quitarán”. “Marta había perdido de vista el verdadero propósito tras el servicio espiritual. Su mente se centró en el trabajo que realizaba; no estaba centrada en Dios. El Maestro no tan sólo la

¹ Vivekananda, S, *Selecciones*, Buenos Aires, Ed. Kier, 1977. p.180

² *ibidem*.p.181

³ *ibidem*.p.187.

⁴ Verdú, V. *El estilo del mundo*, Barcelona, Anagrama, 1996. p. 215

⁵ Evola, Julius, *Cabalar el tigre*, Barcelona, Ed. Nuevo Arte Thor, 1987. p.243

corregió por su nerviosismo en la acción, también le mostró el medio de superarlo. Cuando hablaba de 'la única cosa necesaria' se refería a la práctica de la meditación y a la comunión con Dios. Es importante comprender que no estaba confrontando a Marta con alternativas rígidas: actividad versus inactividad. El camino espiritual busca el perfecto equilibrio entre el trabajo exterior y la vida interior nutrida con la meditación la única cosa necesaria".¹ Esta aspiración a la plenitud también la reconoce Panikkar: "Después de todo, María eligió sólo una parte, aunque fuera la mejor. El hombre contemporáneo desea el todo y no una parte solamente. El mismo vocablo hebreo ('*abad*) que significa trabajo y servicio, significa también culto. Todo lo secular se convierte en sagrado; nada es más sagrado que lo secular".²

Un superviviente de la barbarie nazi nos aconseja llenar el vacío con la plenitud: "La frase de L.Wittgenstein –de lo que no se puede hablar, mejor es callar- no sólo puede traducirse del inglés al castellano, sino también del agnosticismo al teísmo: de lo que no se puede hablar, a esto se debe orar".³

Om shrî râma jaya râma jaya jaya râma

¹ Walters, Donald (svâmî kriyânanda), *Rays of the same light*, Nevada, Crystal Clarity Publishers, 1989. p. 30-31

² Panikkar, R. *Culto y secularización*, Madrid, Ed. Marova, 1979. p. 68

³ Frankl, V. *Ante el vacío existencial*, Barcelona, Herder, 1994. p. 116

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA

La ponencia de Duch -y la síntesis que ofrece de la misma- avanza a través de imágenes principalmente tomadas de la mitología hindú. Entre mitología y discurso filosófico discurre su valoración del fenómeno de la secularización, con sus aportaciones y pérdidas; sitúa el momento cultural actual en la concepción temporal de India, en el seno de su interpretación cíclica del devenir.

Según esa interpretación, estaríamos superando y dejando atrás el *Kali Yuga*, la etapa oscura, para entrar en la *Dvapara yuga*, un ciclo en el que se da una comprensión mayor de la situación cultural, en el que crece la conciencia de los elementos sutiles que habían quedado sin cultivo, en el que el reconocimiento permite una integración de aciertos y errores para avanzar en un ciclo de mayor adecuación para el desarrollo integral de los seres humanos.

Esa mayor comprensión es la que permite denunciar un desarrollo tecnológico o tecnocrático exacerbado, capaz de romper cualquier relación armónica con los ciclos vitales, con la vida misma. Y permite, también, desenmascarar la inadecuación de formas religiosas respecto a la realidad espiritual. Unas formas religiosas que o se ponen al servicio de favorecer y estimular la santidad o pierden su razón de ser. Un ciclo que debería ser capaz de rescatar formas religiosas aptas para aunar lo divino y lo humano, para vivir una espiritualidad auténticamente encarnada.

Duch reconoce algunos rasgos dispersos en la nueva situación de las religiones y algunos rasgos de las formas culturales secularizadas que podrían resultar fragmentos válidos para una nueva realidad religiosa. Entre ellos: una secularización práctica que no implica necesariamente desacralización; la aparición de un discurso científico que parece "abrirse al misterio"; unos nuevos movimientos religiosos, sin contenido doctrinal; unos grupos informales de meditación y de práctica espiritual que surgen en cualquier rincón; un nuevo humanismo.

Tres serían los apartados principales que presenta Duch en su ponencia:

- la realidad contemporánea regida por el parámetro científico (cientista),
- la inadecuación de las formas religiosas desligadas de su sentido nuclear,
- y atisbos de elementos que pueden estar indicando los inicios de una nueva andadura.

DIÁLOGO

Las intervenciones giran en torno a la forma y al fondo del discurso de Duch. En cuanto a la forma, se refieren a la dificultad de seguir un análisis llevado a cabo mediante imágenes mitológicas principalmente hindúes. Para alguno, por la dificultad de saber a lo que se está refiriendo la imagen en el seno de esa tradición. Para otros, por la naturaleza misma de los símbolos y mitos que permiten una riqueza de significados e interpretaciones. Duch los usa al servicio de una interpretación y los participantes las usarían para otra interpretación. Para unos terceros, la dificultad radica en la extrapolación del lenguaje mítico simbólico: unas imágenes, un discurso, apto para guiar la intuición y el trabajo de conocimiento a los niveles de sutileza inefable, no pueden trasplantarse como herramientas de análisis de la realidad social, sin forzarlos, sin hacerles decir lo que no dicen.

El tema de la forma del discurso de Duch, más allá del comentario sobre el discurso concreto, resulta muy útil para entablar el debate sobre los límites y funciones de los distintos discursos humanos.

El otro tema presente a lo largo de todo el debate es la carga negativa con relación a la sociedad científico-técnica que -en opinión de los participantes- impregna las palabras de Duch.

Corbí argumenta que la cultura vigente es como el propio cuerpo. O se acepta como es y, entonces, es posible el amor; o no se acepta y se seguirá el daño del hombre completo.

Por otra parte, no saber reconocer las posibilidades positivas de las nuevas condiciones culturales es hacerse cómplice de su posible desviación y error. Quien se limita a condenar a quien se equivoca, lo encadena al error. Quien ve degradación, degrada. Es imprescindible que los hombres de la Vía acojan con comprensión y amor a la nueva sociedad. Esa actitud no es conformismo, es amor, sólo del amor surgen los bienes.

Duch insiste en que cree que lo que transforma hoy la realidad de las sociedades es el aumento imparable de tecnología.

Los participantes subrayan en que, bajo la influencia del método científico, se ha transformado radicalmente la vida humana desde su misma base. Esa transformación afecta a la comprensión de la verdad, del conocimiento, de lo que es el sentido de la vida.

La comprensión del cambio ha de entender que la transformación no puede limitarse a hacer este uso o este otro de las tecnologías; el desplazamiento es más radical y profundo y no tiene marcha atrás.

Se insiste en que, en sí, no es mejor ni peor el modo de vida científico-técnico que el preindustrial. Decir que el método científico es abstracto porque abstrae de toda valoración, no significa aplaudir cualquier política científica que se lleve adelante.

Se hace difícil, en el debate, encontrar lenguajes comunes. Por parte del ponente parece que se da por sentado que el hecho de que las sociedades aseguren su supervivencia y su organización mediante métodos científicos y racionales, comporta que tenga que negar cualquier papel al discurso mítico simbólico, a las formas rituales, al mundo de las experiencias espirituales.

Por parte del conjunto de la mesa -con diversidad de matices- se interpreta que el ponente no distingue suficientemente entre el método científico y la racionalidad, y la ideología cientista y sus frutos derivados.

También hay distancia en la valoración que se hace de la "apertura al misterio" de algunos ambientes científicos. La mezcla de ámbitos se recibe como poco deseable. Aunque se trate de una mezcla en la que la ciencia sale al "rescate" de la posibilidad del "misterio". Que la ciencia no sobrepase sus ámbitos será lo más conveniente -para unos-. Pero la ciencia necesita acompañarse de ese discurso complementario -piensan otros-.

Resulta urgente entender los límites de cada ámbito para desarrollar cada uno al máximo.

Otro tema que recibe comentarios divergentes en la rueda de opiniones de los participantes es el de la valoración de Duch de los nuevos rasgos emergentes, que, en general, se juzga como demasiado negativa.

Duch defiende que no pretende valoración alguna, que destaca fenómenos incipientes, que merecerán una valoración u otra según vayan desarrollándose y según al servicio de qué, vayan tomando forma. Insiste en que si se quieren abordar los obstáculos a la espiritualidad, habrá que poderlo hacer -también- desde el seno del lenguaje propio de cada tradición; no sólo desde el lenguaje de las ciencias sociales.

Una vez más se constata que la forma del discurso ha dificultado la comprensión del contenido del mismo llevando a interpretaciones que no parecen corresponderse con lo que quería comunicar su autor.

El debate se cierra en un punto muy cercano de dónde se abrió: ¿puede ser operativo un análisis de las realidades sociales llevado a cabo desde el interior de un discurso mítico simbólico? La pregunta -por parte del ponente- es si las herramientas de análisis de las ciencias sociales pueden dar razón de los fenómenos religiosos o, necesariamente, deforman las realidades para poder interpretarlas.

¿UN NUEVO TIEMPO AXIAL?

Para una interpretación de la crisis actual de la religión

José M^a Vigil

En este texto trato de presentar una interpretación de la crisis actual de las religiones, sobre la hipótesis de que la humanidad pudiera estar atravesando un «nuevo tiempo axial», como aquel al que se refirió Karl Jaspers como el período en el que se formó la conciencia religiosa de la humanidad y se originaron las grandes religiones mundiales que todavía perduran en la actualidad. La crisis de éstas podría deberse a un nuevo «tiempo axial» en curso...

La crisis de las religiones

En Occidente, las religiones, y concretamente el cristianismo, están en crisis, en una grave crisis que hunde sus raíces en un proceso que ya cuenta varios siglos. Hoy simplemente la crisis ha estallado y se ha hecho más ostensible y evidente que nunca.

No sólo sus instituciones están en crisis: también los sujetos que tratan de vivir esa fe con la mejor buena voluntad, sienten un malestar, una desazón, una sensación de que algo grave no marcha. Juan Bautista Metz ha hablado de la «crisis de Dios» (*Gotteskrise*), para indicar que la crisis afecta a la raíz misma de la religiosidad. Martin Buber habla del «eclipse de Dios». Küng la considera «crisis epocal»¹. No se trata pues de un punto aislado, algún elemento suelto o alguna dimensión concreta, que están en crisis; es el conjunto, la estructura y el ambiente lo que ha entrado en una crisis inédita².

Un primer rasgo de la crisis puede ser conceptualmente aislado en lo que llamamos el proceso de «secularización», que atañe a la pérdida de vigencia y relevancia del factor religioso en la sociedad y en la cultura. La religión, que estuvo en la cima de la escala de valores sociales aceptados, ha venido siendo sustituida gradualmente por la ciencia, por otra racionalidad. El espacio social para la religión se estrecha, de forma que queda actualmente reducido al ámbito del culto y de las agrupaciones religiosas específicas. La religión queda condicionada a la opción personal de los individuos y recluida al campo de la conciencia, con la consiguiente reducción de su influjo en todas las esferas sociales.

Pero no es sólo en lo social donde se da esta crisis por efecto de la secularización, sino que la crisis se ha instalado dentro mismo de la institución. En efecto, una porción creciente de sus propios adherentes se distancian de la ortodoxia oficialmente vigente en la Iglesia a la que pertenecen, así como de las prácticas religiosas consideradas oficiales. Por otra parte, la moral oficial de las instituciones religiosas no sólo no es practicada por sus miembros, sino que tampoco es aceptada por ellos como criterio. Son mayoría cada vez mayor quienes aunque dicen creer, no creen pertenecer o dejarse reglamentar por dicha religión. Se está produciendo un proceso creciente de «desregulación institucional del creer», por el que «la imposición del sistema de

¹ PAGOLA, José Antonio, *Testigos del misterio de Dios en la noche*, en *Sal Terrae* (enero 2000)27-42.

² «La crisis actual del cristianismo es inédita». Jean DELUMEAU, *Une crise inédite*, «Le Monde» 5 junio 1979.

normas éticas está siendo sustituido por una regulación individual de dicho sistema con elementos tomados de distintas tradiciones religiosas, dando así lugar a una 'religión a la carta'»¹.

Se da además la presencia de dos fenómenos contrarios. Por una parte la increencia, fenómeno relativamente moderno pero creciente en la historia; se suele denominar como increencia postcristiana, queriendo expresar que el Dios rechazado es precisamente el Dios de los cristianos. Por otra parte, el fenómeno muy vivo del surgimiento de los llamados «nuevos movimientos religiosos», sumamente variados y florecientes. Se juntan pues la aparente languidez y hasta desaparición de la religiosidad, y la práctica de una «religiosidad salvaje» e incontenible.

Como se ve, la crisis es compleja, y esos datos contradictorios hacen posibles los diagnósticos más dispares: mientras para algunos la religión está desapareciendo y el ser humano está cayendo en el ateísmo y el nihilismo, para otros estamos en un «retorno de lo sagrado», en un momento de indudable efervescencia religiosa. En estas circunstancias tiene mucha importancia el lugar desde el que se observa la realidad.

Distinción entre espiritualidad y religión

Ante esta situación se hace imperioso² restablecer conceptualmente una clara distinción entre lo religioso o la religión, y lo espiritual o la espiritualidad. No son lo mismo. La espiritualidad es mucho más amplia que la religión. La espiritualidad no es, como se ha pensado tradicionalmente, un subproducto de la religión, una actitud que la religión produciría en sus adeptos; por el contrario, es la religión la que es simplemente una forma de las muchas en las que se puede expresar esa realidad omniabarcante y máximamente profunda que es la espiritualidad, que se da en todo ser humano, antes y más abajo de su adhesión a una religión.

David Hay afirma que «dos de cada tres adultos tienen una espiritualidad personal, mientras que menos de uno de cada diez se preocupa de ir a la Iglesia regularmente»³. Lo que está en crisis en la actualidad no es lo espiritual -que, por el contrario, muestra con exuberancia su vitalidad, reclamando espacios y nuevas formas allí donde sus viejas expresiones entran en crisis- sino simplemente algunas formas de lo religioso, especialmente las religiones institucionales tradicionales.

Más importante para la humanidad que la religión, es y ha sido siempre la espiritualidad, una dimensión que ha brotado en el creciente cúmulo de conocimientos y experiencias culturales, antropológicas y religiosas adquiridos por nuestra especie a lo largo de su larga y trabajada historia.

Hipótesis: metamorfosis de la religión

Después de haber utilizado en el pasado categorías como «descristianización», «desacralización»... los expertos recurren ahora a categorías de otro talante, como cambio, transformación, mutación, metamorfosis⁴... Ante todo, es claro que no se trata de una destrucción, de una desaparición o de una muerte de lo religioso o lo sagrado, que, muy al contrario, se mantiene vivo. Pero no es tampoco una crisis superficial o parcial, como si sólo

¹ MARTÍN VELASCO, *ibid.*

² «Una de las más urgentes cuestiones de nuestro tiempo es el establecer la diferencia clara entre *religión* y *espiritualidad*». Ó MURCHÚ, D., *Rehacer la vida religiosa*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2001, p. 48.

³ *Religion Lacking Spirit*, «The Tablet», 2 March 1996, pp. 292-293.

⁴ Esta categoría concretamente es la utilizada por MARTÍN VELASCO en el artículo citado, de quien volvemos a tomar la propuesta de hipótesis.

fueran los elementos más visibles, o sólo fueran unos determinados aspectos los que estarían en crisis. No. La crisis de las religiones es más bien global, del conjunto como tal, de su estructura y de su sentido. Es toda la religión o religiosidad la que se ve desafiada a entrar en una transformación.

Se ha hecho célebre hace unos años la expresión de que «no estamos en una época de cambios, sino en un cambio de época», que vendría a ser aquella vieja teoría de que la suma de cambios cuantitativos en un momento determinado produce un cambio cualitativo. Muchos cambios juntos abonarían la percepción de un cambio de época. ¿Qué sería, para lo religioso, el cambio de época, o el «cambio cualitativo»? Es lo que se quiere expresar con categorías tales como «mutación» o incluso «metamorfosis». Una «mutación genética» es un cambio no precisamente superficial en un ser vivo, sino un cambio que afecta a su ser, «genéticamente modificado». Un gusano -para hablar de metamorfosis- puede sufrir muchos avatares en su itinerario de ser vivo: puede crecer, enfermar, sufrir amputaciones... pero todos esos cambios son menores a aquel proceso que se conoce como metamorfosis, por el que acaba transformándose en una mariposa; es el mismo ser vivo, pero en algún sentido es otro ser: ha sufrido una reestructuración integral, una reconversión biológica total, una reconfiguración desde lo más hondo de su propio ser. Esta imagen de la metamorfosis es la que utiliza Juan Martín Velasco para expresar lo que los científicos de las religiones piensan hoy respecto a la crisis que están experimentando las religiones o lo religioso en general.

Una religión es un sistema de mediaciones, que abarca creencias, prácticas, constelaciones de símbolos, normas y comportamientos éticos, sentimientos, estructuras institucionales, que adopta una configuración determinada en pueblo o cultura concretos. Las distintas religiones son configuraciones diversas de estos sistemas de mediaciones entre el ser humano y lo sagrado, con que los pueblos se han dotado a sí mismos a lo largo de una ancestral historia, como una floración espontánea e inevitable de su dimensión espiritual.

Pues bien, estos «sistemas de mediaciones» –y no sólo las medicaciones- es lo que ha entrado en una crisis progresiva en los últimos siglos. La mayor parte de las mediaciones, y el conjunto o sistema, encuentra un creciente rechazo en un contingente poblacional cada vez mayor. No es problema de muchas o pocas mediaciones, sino de los sistemas mismos de tales mediaciones, que parecen haberse agotado en su actual configuración histórica y que parecen exigir un cambio en la orientación de su significación, una transposición hacia otro horizonte de sentido, una «metamorfosis» tras la que tal vez parecen nacer a una nueva existencia. «Cuando esto se produce no cambian sólo unas mediaciones religiosas; cambia el horizonte mismo en el que se inscriben esas mediaciones, originando una transformación en el sentido que tiene el conjunto de todas ellas para el ser humano»¹.

Las nuevas religiosidades que parecen estar apareciendo poseen «su propio sistema de mediaciones que van desde modelos tomados del esoterismo, el teosofismo o la mística, a métodos espirituales asumidos de distintos contextos: ejercicios físicos y mentales, técnicas de concentración y relajación, dietas alimenticias y medicinas alternativas. En sus versiones más laicas, la nueva religiosidad incorpora una preocupación ética centrada, más allá del deber, en formas basadas en el amor y la solidaridad con el otro. Pero lo importante no son los cambios de las mediaciones, sino la transformación de su sentido y su lugar en el interior de lo sagrado. Pues tales mediaciones no son tomadas como prescripciones de una intervención divina anterior, ajena y externa al sujeto. Son expresiones de la necesidad de trascendencia que reside en el sujeto y que le permite realizarla históricamente, manifestarla culturalmente, expresarla socialmente»².

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*

Por lo demás, es sólo recientemente cuando los científicos de las religiones están llegando a esta nueva hipótesis interpretativa del fenómeno que las religiones están atravesando, y en ningún momento se piensa que se haya dado con un diagnóstico certero sobre un fenómeno epocal que no sabemos bien en qué consiste, ni cuánto puede durar, y que tal vez sólo haya hecho que empezar...

No es la primera vez

La historia de las religiones es un aspecto nada más de la evolución más amplia de las formas históricas que ha revestido la vivencia de la dimensión espiritual del ser humano en su encuentro con lo sagrado. Ésta ha sido una evolución constante, sin duda, pero sólo algunas de las muchas etapas de transformación que se han registrado podrían ser denominadas como verdaderas «metamorfosis» de lo religioso en la historia del ser humano. Una de ellas es la que se ha dado en llamar, a partir de Karl Jaspers, «tiempo eje» o «tiempo axial»¹, una etapa de la historia de la humanidad hacia la que hoy día se vuelve la mirada con insistencia. ¿Qué fue el tiempo axial?

En el mundo de la piedad o de la teología cristiana se ha dicho normalmente que Cristo es el centro del tiempo, que toda la historia caminó hacia él y viene de él. Él sería el «eje del tiempo», que marca un antes y un después². Pero ésa es una afirmación de fe, válida dentro del ámbito de la fe cristiana, no en el ámbito de la ciencia. La filosofía de la historia se ha preocupado por encontrar, a partir de razones empíricas, válidas científicamente, más allá de una fe particular, cuál sería el «tiempo eje», si existe. «Este eje estaría situado en aquel punto de la historia que hubiera dado origen a todo lo que después de él el ser humano ha sido capaz de ser, el punto que hubiera ejercido una más decisiva influencia en la modelación del ser de la humanidad»³. Jaspers lo sitúa «en el período en torno al año 500 a.C., en el proceso espiritual que acontece entre el 800 y el 200 a.C. «Es ahí donde encontramos la línea que divide más profundamente la historia. El ser humano, tal como lo conocemos hoy día, llegó a ser lo que es. Abreviadamente podemos llamarlo ‘tiempo axial’»⁴.

Es un período en el que simultánea e independientemente, se da, en tres separadas zonas del planeta, sin conexión entre sí (Occidente, India y China), un proceso de maduración espiritual que representa un avance gigantesco en la gestación del ser humano tal como hoy lo conocemos. En esa época Confucio y Lao-tse viven en China, donde aparece un sin fin de escuelas de filosofía. En India se producen en este tiempo los Upanhishads y Buda, y toda la gama de posibilidades filosóficas. En Irán, Zaratustra enseña una desafiante visión del mundo como lucha entre el bien y el mal. En Palestina hacen su aparición los profetas: desde Elías al Deuteroisaías, pasando por el primer Isaías y Jeremías. En Grecia aparece Homero, los filósofos (Parménides, Heráclito y Platón), los autores de las tragedias, Tucídides y Arquímedes. Todo lo que implica esta serie de nombres se dio durante unas pocas centurias, casi simultáneamente en China, en India y Occidente, sin que ninguna de esas regiones supiera lo que estaba aconteciendo en las otras.

Es la época en la que aparece la reflexión. La conciencia se hace consciente y el pensamiento se hace objeto de sí mismo. Surgen los conflictos espirituales, los intentos de convencer a los otros a través de la comunicación de pensamientos, razones y experiencias. En esta época nacen las

¹ *The Origin and Goal of History*, Yale University Press, New Haven, EEUU, 1953.

² Así lo han dicho todos los grandes pensadores cristianos, desde Agustín hasta Hegel.

³ *Ibid.*, pág. 1.

⁴ *Ibid.*

categorías fundamentales con las cuales todavía hoy pensamos, y son puestos los cimientos de las religiones mundiales, por las cuales todavía los seres humanos viven.

La edad de los mitos llega a su fin en este tiempo. Los filósofos griegos, indios y chinos, así como los profetas, fueron decididamente desmitificadores. La racionalidad y las experiencias clarificadas racionalmente se alzaron contra la irracionalidad del mito (el logos contra el mythos). La trascendencia del Dios único se alzó sobre los inexistentes demonios y contra la visión mítica de los dioses. La religión se hizo ética. El mito se convirtió en parábola, algo muy distinto de lo que originalmente había sido.

«Por primera vez aparecieron los filósofos. Lo que después fue llamado razón y personalidad, fue revelado por primera vez durante el tiempo axial. Esta modificación de conjunto de la humanidad puede ser llamada con propiedad *espiritualización*. El movimiento toma conciencia. La existencia humana se convierte en objeto de meditación, como *historia*»¹.

Esta hipótesis del «tiempo eje» o «tiempo axial», que hace apenas unos años casi nadie tenía en cuenta es hoy ampliamente asumida como una categoría de referencia obligada en la historia religiosa de la humanidad.

La metamorfosis de la religión en el tiempo axial

Respecto a las religiones concretamente, es en este tiempo cuando se originan las grandes religiones, que todavía hoy perduran. El tiempo eje marca un parteaguas para las religiones², y se produce el paso de las religiones preaxiales a las religiones postaxiales.

Las preaxiales son religiones cósmicas, fundidas con la naturaleza y con la raza. Son religiones de la etnia, de la tribu, o hasta del clan. Su objetivo es conservador: preservar el orden, alimentar la unidad de la tribu dentro de una visión común y reclamar la fidelidad de sus miembros, mantener la armonía del ser humano con la naturaleza frente a la amenaza del caos, atraer la bondad de los dioses sobre la tribu, asegurar el buen orden de las estaciones climáticas y alejar los desastres y la ira de los dioses. Pretenden fundamentalmente conservar la vida, no su transformación.

Las religiones que surgen en este tiempo axial son religiones de salvación o liberación, con una estructura claramente soteriológica. Todas las religiones postaxiales reconocen que la existencia humana ordinaria es defectuosa, limitada, insatisfactoria. Cada religión pone la causa de esta insatisfacción en una caída primordial, en una tendencia hacia el mal o hacia el pecado, o en alguna otra concepción peculiar, y no aceptan esta limitación de la existencia humana presente, poniéndola en contraste con algo muy diferente que está en el futuro: el Reinado de Dios en el judaísmo, la salvación eterna conseguida por la redención en el cristianismo, el paraíso musulmán, etc. «Toda fe postaxial está orientada soteriológicamente»³.

En la religión preaxial, el individuo no existe como persona individual con una dignidad propia y capacidad de vivir una relación personal con la divinidad. En la religión postaxial el valor del individuo no radica ya en su identificación con el grupo, sino que toma forma una apertura personal a la trascendencia. El ser humano pasa a ser un ser personalmente capaz de salvación.

En las religiones preaxiales no se da la esperanza de una existencia radicalmente nueva, diferente y mejor, sea en este mundo o en una vida más allá por venir. El gran Dios es Creador,

¹ *Ibid.*, 3-5.

² HICK, John, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University, New Haven 1989, p. 22, a quien sigo de cerca en este punto.

³ *Ibid.*, 33.

pero no salvador o liberador. El sistema religioso preaxial trata de conservar el equilibrio entre el bien y el mal y prevenir toda posible amenaza, pero no tiene en vista la transformación de la situación humana. No existe en él el sentido de una realidad superior en relación a la cual fuese posible un futuro ilimitadamente mejor. Las religiones postaxiales, por el contrario, son siempre liberadoras, de salvación, transformadoras.

«Así, el tiempo axial es un período de tiempo de una significación única. Con ciertos matices, podemos decir que en este período, todas las grandes opciones religiosas, que constituyen las vías mayores de concepción de la realidad última, fueron identificadas y establecidas definitivamente, y desde entonces no ha ocurrido en la vida religiosa de la humanidad nada que se le pueda comparar»¹.

Evidentemente no estamos hablando de un fenómeno que se diera puntualmente en un momento, sino de un proceso a gran escala que se condensó en un lapso de varios siglos, aun con sus anticipaciones, sus retrasos, y sus remolinos contradictorios. Pero la visión de conjunto es la que presentamos.

¿Estamos en un nuevo tiempo axial?

Esta es la gran pregunta que nos podemos hacer, que se hacen muchos estudiosos de la religión de un tiempo a esta parte. ¿Será que la crisis epocal que la religión está viviendo en Occidente estará siendo un síntoma de una experiencia histórica semejante a lo que fue la mutación o metamorfosis que la religión sufrió en el llamado tiempo axial? Cada vez emerge con más fuerza entre los estudiosos de la religión y entre los teólogos/as la hipótesis de que estamos entrando en un nuevo tiempo axial, del cual la religión va a salir tan transformada que tal vez resulte poco reconocible. Quizá por esto es por lo que muchos consideran que la religión tradicional está desapareciendo, mientras todos comprueban que, en todo caso, las instituciones religiosas históricas afrontan dificultades que parecen insuperables en su acomodación a los tiempos actuales y futuros. La «figura histórica» tradicional de las religiones parecería estar agotada irrecuperablemente². Pero por otra parte, en medio de la crisis de la religión a la que nos hemos referido, se da toda una efervescencia religiosa que puede estar siendo la manifestación, el inicio o la profundización de ese «nuevo tiempo axial»³.

Construcción social y religiosa

Con la llegada de la revolución agrícola, la humanidad ha comenzado a conceptualizar a Dios -«a su propia imagen y semejanza»- como el Supremo Padre Patriarca, modelado según las necesidades y la forma de ver patriarcal y explotadora, de la sociedad agrícola. El ser humano comenzó a querer ser como Dios. Se había inventado una ideología religiosa que permitía dominar a los otros -como se suponía que Dios mismo lo hacía-: así se cerraba el círculo vicioso que encorbaba al ser humano sobre sí mismo enrolando a Dios en ese mismo círculo.

En la práctica esto se corporificó más intensamente con los movimientos migrantes de las bandas nómadas que a partir del 4500 a.C. se registran, desde los Kurgans del Este europeo, los

¹ *Ibid.*, 31.

² Hace varias décadas Michel DE CERTEAUX ya se cuestionaba: «¿Será que las formas presentes del cristianismo anuncian no su desaparición, pero sí el fin de una de sus figuras y el comienzo de otras?» Cfr *Le christianisme éclaté*, Paris, Seuil 1974, citado por LUNEAU, R., *Nem todos os caminhos levam a Roma*, Vozes, Petrópolis 1999, 25.

³ Son muchos los autores que se muestran partidarios de interpretar la crisis actual como un nuevo tiempo axial. Aquí sólo recogeremos el testimonio de tres de ellos. Cfr también PANIKKAR, Raimon, *El mundanal silencio*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona 1999, pág. 24; Ramón M. NOGUÉS, *El futuro del cristianismo*, «Selecciones de Teología» 162(junio 2002)126.

Arios en India o los Aqueos en Grecia, y no mucho después los Hebreos en Canaán (Palestina), de lo que la Biblia misma conserva el testimonio documentado. Liderados por guerreros y por poderosos sacerdotes, estos invasores quieren conquistar y dominar en nombre de un Dios conquistador masculino a quien tratan de representar y servir. La imagen de un jefe conquistador a caballo se convierte en el signo adoptado tanto por la religión como por la política en muchos de los siglos siguientes.

La aparición de las religiones formales

Fue sólo ya en el final de esta época de la revolución agraria cuando aparecen las religiones en sentido formal, que son las que hoy conocemos como religiones mundiales. El hinduismo, cuyos orígenes se pueden rastrear hasta la mitad del tercer milenio a.C., es considerada la más antigua de las religiones formales, de unos 4500 años. Antes de ese tiempo, el culto y los sistemas de valores religiosos han sido adoptados extensivamente en la humanidad, pero religiones formales como hoy las conocemos, no existían.

Ya nos hemos referido al tiempo axial como contexto en el que surgen, y no vamos a repetirlo. Digamos simplemente que estas religiones se caracterizan por una identidad muy fuerte, apoyadas en el mismo concepto de Dios que manejan. Para este tiempo la humanidad ya ha llegado al descubrimiento de la escritura, lo que servirá de apoyatura firme a la formalización del patrimonio simbólico de estas religiones. Todas ellas usan textos¹ de sus respectivas Escrituras para justificar y sacralizar su visión. El supuesto y la convicción son que los textos han sido inspirados por Dios y contienen sus palabras reales, tal como Dios las ha pronunciado. El problema de la formalización de las religiones es que están construidas sobre el supuesto de que Dios habla como nosotros hablamos, razona como razonamos nosotros, y actúa como actuamos nosotros, de forma que podemos reducirlo a un sistema que podemos comprender y controlar. No es de extrañar que, por siglos y milenios, hayamos invocado a Dios para justificar cosas como la esclavitud, el sometimiento de la mujer², el *apartheid*, la conquista de tierras ajenas, la explotación humana, la guerra de agresión, etc³.

Institucionalizadas, con una jerarquía controladora, depositarias de la palabra de Dios, dueñas de la ortodoxia... por más que las religiones traten de identificarse con lo divino, no pueden evitar su propia concupiscencia humana, sus intereses institucionales, y su inevitable lado oscuro, hecho de miedo, escapismo, moralismo, dominación, servicio ideológico al sistema de opresión e idolatría. Las víctimas de las religiones no han sido pocas a lo largo de la historia, pero la mayor parte de ellas han tenido que someterse a su omnímodo poder. Sólo en la época de la modernidad, alcanzada la edad adulta de la sociedad, con la rebelión de las víctimas y la toma de conciencia de los problemas de la religión, acentuados por el «segundo tiempo axial» en curso, las religiones han entrado en la citada situación de crisis, que parece insuperable en la actualidad.

Y con ello hemos cerrado el círculo, al llegar de nuevo a la situación de las religiones formales después de haber dado un recorrido por ese horizonte mayor de la (pre)historia humana, a la que nunca nos asomamos...

¹ En algunos casos, en los primeros estadios se trata de "textos orales".

² El advenimiento de las religiones formales, sumándose al del «patriarcado», ha sido en general muy negativo para la mujer. En todas las grandes religiones la mujer sale muy malparada. Actualmente, la religión en la que la mujer tiene más dificultad de aceptación parecería ser el islam.

³ Ó MURCHÚ, *ibid.*, 76 a quien sigo ahora de cerca.

Religiones y espiritualidad

Debemos retomar en primer lugar la distinción que hicimos más atrás entre religión y espiritualidad. La espiritualidad es anterior, más amplia y más fundamental que las religiones. *Anterior*, pues, como decimos, las religiones son de ayer, mientras que la espiritualidad del ser humano le ha acompañado desde siempre. *Más amplia*, pues la religión es sólo una forma de la espiritualidad, una forma que se da en un determinado tiempo de la historia y en respuesta a unas determinadas necesidades del estadio del proceso evolutivo de la humanidad. *Más fundamental*: pues las religiones son «sistemas de mediaciones», mientras que la espiritualidad es la dimensión humana misma que puede tomar expresión o cauce por esas mediaciones.

Después de todo lo dicho, podemos extraer una conclusión: el ámbito de las religiones es un ámbito muy limitado. No es, como nos parecía, el «ámbito de la realidad más profunda y amplia», cuando confundíamos la religión con el mundo del espíritu, «el mapa con el territorio». Aplicándolo más a nuestro tema digamos: la teología clásica de las religiones, la teología del pluralismo religioso, el diálogo interreligioso... es algo muy importante, pero es algo muy limitado. Es un mundo, al fin y al cabo, pequeño. Si no somos críticos, todo puede quedar «entre religiones», en una discusión entre mediaciones que pueden pretender confundirse a sí mismas con el absoluto ante el que pretenden mediar.

Desde una perspectiva que abarque toda la historia de la especie humana, un diálogo «entre religiones», o mejor aún, una teología «de las religiones» se queda corta, necesariamente. El pluralismo integral no debería entenderse sólo «respecto a las religiones» (formales, universales), sino como una actitud pluralista ante las respuestas a la trascendencia que la humanidad ha dado durante los milenios anteriores a las religiones formales, y ante las respuestas que dará la religión en el futuro más allá de las religiones formales. Una actitud pluralista integral hoy nos debe llevar a un diálogo y a una aceptación no sólo de las religiones axiales, sino también de las preaxiales y lo que puedan ser las «deuteroaxiales», búsquedas y respuestas religiosas o espirituales que los seres humanos han dado, están hoy dando y sin duda darán en el futuro con toda creatividad.

Con esta visión macrohistórica, el marco de referencia de la teología de las religiones se ensancha; ya no puede bastarnos una respuesta dada a base de categorías teológicas tomadas de las religiones, dentro de sus supuestos y sus límites; desde esta visión más amplia nos surgen preguntas más amplias, a la vez que otras preguntas anteriores resultan ociosas o, simplemente, desaparecen.

Espiritualidad versus religión

Podemos también retomar ahora la otra pregunta que dejamos aparcada más arriba, de ¿por qué la teología y la espiritualidad clásica guardan silencio ante toda esta macrohistoria y prehistoria religiosa de la humanidad? ¿Por qué su mundo de referencias permanece encerrado en el fanal judeocristiano, como si Dios estuviera también enclaustrado en ese pequeño mundo, y fuera de la saga de Abraham a Jesús no hubiera sabido decir una palabra ni actuar, como si en la historia de la humanidad no hubiera otras referencias espirituales, ni categorías teológicas útiles, ni huellas de la presencia de Dios?

Respondamos: ese enclaustramiento de nuestra teología responde simplemente al enclaustramiento mismo que todos hemos sufrido dentro del fanal autoendiosado de las religiones. Estas se han autoerigido en coto privilegiado y único de la acción de Dios, como si estuvieran avaladas por una especie de pre-existencia eterna que las constituyera en la suprema encarnación de la sabiduría, una forma auténtica y directa de revelación divina, el único medio que hace accesible a nosotros la revelación de Dios, la dimensión esencial de cualquier otra forma de vida espiritual o de experiencia de trascendencia.

Este encerramiento y esta falta de visión es la que causa las malas relaciones entre las religiones formales y la efervescencia espiritual del mundo actual. La humanidad más sincera está hambrienta de espiritualidad (no de religión) y la busca de mil maneras. El problema más triste es que los buscadores son incomprensidos y rechazados por los representantes oficiales de la religión, que están prácticamente incapacitados para comprender lo que está sucediendo realmente. En muchos casos, por esto mismo, la religión se convierte en verdadero obstáculo para el crecimiento espiritual de las personas y de las sociedades.

Pero después de esta apertura de horizontes que hemos tratado de realizar, creemos que nos es posible abrir también el horizonte de nuestra actitud pluralista, porque Dios -¿la Gran Diosa Madre?-, en efecto, no esperó para actuar a que las religiones formales entraran al escenario, ya en el último acto de la historia. Él/Ella ha estado trabajando en el cosmos desde siempre, derrochando co-creatividad desde hace miles de millones de años, y recibiendo de los humanos -sobre todo en los últimos 70.000, desde mucho antes de que las religiones formales hicieran su aparición- una respuesta de participación igualmente co-creativa. «La evidencia que hoy día estamos descubriendo deja en claro que, comparativamente hablando, la respuesta de nuestros predecesores ancestrales ha sido tan auténtica en su momento como la nuestra en nuestro tiempo»¹.

Debemos realizar pues un desplazamiento desde el campo de la religión hacia el campo de la espiritualidad. Lo realmente importante para la humanidad no es la religión, sino la espiritualidad. La actitud pluralista principal que hemos de aceptar no es sólo para con las grandes religiones, sino para con las grandes y las pequeñas, así como para con todas las manifestaciones de la respuesta humana hacia la siempre actuante co-creatividad de Dios. «Contrariamente a lo que piensan los religionistas, la espiritualidad, y no la religión, es la primordial fuente de nuestra búsqueda de sentido, que además nos ofrece un camino mucho más coherente a una experiencia comprensiva de la divina revelación. Consecuentemente, una de las mayores tareas proféticas para la espiritualidad en esta época, como en cualquier otra, es la de confrontar a la religión con su propia sombra. La religión no es ni ha sido nunca la fuente primaria de la espiritualidad. La religión no es ni nunca ha intentado ser el único o principal medio para la revelación de Dios a la humanidad. La religión es mucho más una invención humana que divina. Histórica y antropológicamente, la religión está tan estrechamente vinculada e integrada al afán patriarcal por dividir y conquistar, que casi no encuentra sentido fuera de ese específico ambiente. La religión pertenece a una percepción exagerada de la realidad por la que tendemos a atribuirle una significación primordial, eterna, cuando de hecho es un fenómeno que no sobrepasa los 4.500 años. Es necesario deconstruir o al menos reducir esta imagen inflada de la religión, de forma que podamos concentrarnos en la recuperación de lo que realmente pertenece a nuestro itinerario evolutivo como especie humana planetaria, o sea, nuestra interacción y nuestra relación con Dios co-creador, que está en el corazón de la espiritualidad, pero no necesariamente en el de la religión»².

La crisis de la religión, o de las religiones, no indica el fin de la espiritualidad de la humanidad, sino simplemente el cambio de una de sus formas. La espiritualidad de siempre, la que ha acompañado a la especie humana a lo largo de su historia, se siente incómoda encorsetada en la forma de las religiones, una forma originada hace 4500 años, y que hoy ya no encaja en la nueva época de la sociedad postindustrial del conocimiento. La crisis religiosa actual es bifronte, positiva y negativa: es una «crisis de crecimiento». Algo está muriendo y algo va a nacer... No hay lugar al pesimismo, sino a la esperanza, pero es inevitable pasar por un período de incerteza y de perplejidad, a la espera de que surjan las nuevas formas...

¹ Ó MURCHÚ, *ibid.*, 78.

² *Ibid.*

SESIÓN DE TRABAJO

SÍNTESIS DE LA PONENCIA

José M^a Vigil presenta su ponencia señalando que en el texto entregado no se acerca a los obstáculos que pueda vivir hoy la espiritualidad con ánimo de búsqueda de soluciones, sino como un esfuerzo de interpretación de los mismos.

Para ello utiliza la ya clásica categoría de Karl Jaspers de "tiempo axial", que últimamente parece haberse puesto de moda.

Los datos, dice Vigil, no se corresponden con una desaparición de la religión -tal como se había llegado a vaticinar en el siglo XIX y principios del XX- sino con una transformación radical del ámbito de lo religioso: crisis de las religiones tradicionales históricas y emergencia de nuevas formas.

No es la espiritualidad lo que habría entrado en crisis sino una de las formas en la que se puede expresar esa realidad omniabarcante y máximamente profunda: las religiones históricas. Para referirse a ello prefiere el término "metamorfosis" que ya utiliza J. Martín Velasco. Es la religión, como sistema de mediaciones entre el ser humano y lo sagrado, lo que ha entrado en un proceso de metamorfosis en los últimos siglos.

Quizás el hecho más destacable de las nuevas religiosidades emergentes sea la transformación del sentido de mediación. Son sistemas que no se interpretan como procedentes de una trascendencia anterior y exterior, externa al sujeto, sino como expresiones de la necesidad de trascendencia que reside en el sujeto mismo, como expresiones que le permiten realizarla históricamente, manifestarla culturalmente.

Por una parte, la ponencia pone de relieve los rasgos de las formas emergentes. Por otra, sitúa este momento de transformación en el marco de la evolución de las formas históricas que ha revestido la vivencia de la dimensión espiritual.

Ese marco nos permite comprender que no es la primera vez que se vive una transformación de estas magnitudes. Ahí es dónde entra Jaspers y su concepto de "tiempo axial" para referirse a otro gran momento de transformación, el período en torno al año 500 a.C., en el proceso espiritual que se vive entre el 800 y el 200 a.C. y que permite referirse al mundo de las religiones y sus características como "preaxiales" y "postaxiales".

Si estamos en un momento equiparable, como se piensa, podría hablarse ahora de formas religiosas "deuteroaxiales" (del segundo tiempo axial).

En la ponencia se revisan los rasgos principales de las religiones postaxiales, las surgidas de ese primer tiempo axial, que ahora estarían mutando. Vigil insiste en el objetivo y los logros de esta perspectiva de trabajo: desdramatizar. Algo muere para que pueda surgir algo nuevo. No se trata de ponerse a la defensiva, culpabilizando a unos y otros de una muerte sino de saber morir dando vida, de reconocer los nuevos brotes, acogerlos, colaborar en ese nuevo nacimiento.

En el caso del cristianismo se pregunta si, pese a la continuidad institucional, puede hablarse de una única y misma religión. ¿No han existido ya diversos cristianismos? Aunque la institución pueda ser la misma, ¿es el mismo fenómeno religioso el que se estructuraba a partir del fundamento de ser el único camino de salvación (o, como mínimo el camino central) y el que surge de la constatación de ser un camino entre otros? ¿No transforma ese cambio todo el sistema?

"Pensábamos que estábamos en el territorio y estábamos en el mapa. Ahora sabemos que la religión puede ser un mapa, pero que el territorio es otra cosa".

Los desarrollos teológicos se situarán hoy de una forma muy distinta, al reconocerse como parte de unas transformaciones y condicionamientos culturales que, en mucho, sobrepasan al ámbito de la teología.

Comprender las religiones como un ámbito limitado, como una de las formas posibles que ha adoptado la interacción y relación con aquello que se halla en el corazón de la espiritualidad, nos permite trabajar en el cultivo de formas más adecuadas a la situación presente.

DIÁLOGO

Los primeros comentarios son de reconocimiento del valor del trabajo de Vigil.

Vigil cita la imagen San Agustín: el primer libro es el del Cosmos, el segundo, -las reflexiones y los textos-, nos sirve para interpretar el primero. Nuestro conocimiento del primer libro se modifica día a día. No podemos fosilizar las formas del segundo, clavarlas, sin tener en cuenta lo que sabemos del primer libro.

Tomar conciencia de que lo que está sucediendo es algo tan hondo que sobrepasa cualquiera de los puntos de la curvatura en la que podamos sentirnos protagonistas: esa es una actitud que no significa que no pueda darse una participación activa y responsable. El mismo hecho de intentar comprender, de generar ideas, es ya una acción responsable.

No hay tiempo que perder en discusiones sobre aspectos marginales de formas caducas cuando los seres humanos están enfrentados con la inmensa responsabilidad de cómo gestionar los ecosistemas, la globalidad terrestre.

¿Qué nombre daremos a esas nuevas formas que está tomando el cristianismo? Quizás podría hablarse de "jesuanismo", "postcristianismo" en el marco de un macroecumenismo postreligional.

Se comenta que ese proceso de muerte transformadora, queda simbolizado en la tradición hindú por el dios Shiva: muerte que regenera, que permite transformar, que libera.

Se plantea la cuestión de hasta qué punto los cambios son globales, afectan a todas las tradiciones y a la totalidad de cada una, o son parciales. J. Bárcena constata, una vez más, la diversidad de "islams", la imposibilidad de encerrar esa realidad compleja bajo una sola forma.

Al mismo tiempo destaca Bárcena que la ponencia de Vigil le ha facilitado el reconocimiento de transformaciones profundas que afectan al conjunto de las formas religiosas, sean las que sean. Ha entendido mejor que cuando, otras veces, en la mesa, se ha apuntado al "fin de las religiones" de lo que se está hablando es del fin de unas determinadas formas, no del fin del valor de la espiritualidad o del fin de la relación misma de los seres humanos con los ámbitos de profundidad o trascendencia.

Se trata, ciertamente, de un cambio que no es sincrónico para todos los grupos humanos, pero la parte central del río de la sociedad y de la cultura ya se mueve según los nuevos parámetros en los que la programación -el sentido- de las colectividades no se asientan míticamente sino a partir de postulados; postulados como son los derechos humanos; y desde esos postulados, se hacen y se harán los proyectos, que podrán ser más o menos adecuados.

Para Robles el concepto de tiempo axial queda corto. Por una parte, con este término los autores se limitan a señalar que hay un cambio importante, pero no analizan las causas del mismo. Por otra, Robles piensa que no ha habido ninguna situación equiparable a la actual; en el sentido de que, por grandes que fueran las transformaciones, siempre las religiones orientaban los proyectos colectivos, los antiguos y los nuevos. El paradigma era religioso. Esta vez no. En el

nuevo planteamiento lo sagrado desaparece como algo sobre lo que se pueda articular un sistema. Así pues, la experiencia religiosa tampoco podrá articularse sobre lo sagrado: sólo lo hará sobre ella misma, sobre el propio campo de experiencia.

Torradeñol recorre algunos de los rasgos que Vigil ha mencionado como característicos de los movimientos cristianos emergentes: la libertad para crear nuevas formas de organizarse, la acogida de la interpretación personal de los textos de la tradición. Rasgos que tienen antiguos y venerables precedentes en el entorno del cristianismo evangélico y en algunas figuras del catolicismo.

La gran diferencia, hoy, es que en la medida que el cuerpo central de la institución deje de ser exclusivista, esos grupos emergentes no representan sólo ejemplos marginales sino que, cada vez más, pasan a consolidarse como distintas formas posibles de vivir la tradición.

Remarca los signos incipientes de una nueva teología progresivamente desnuda de doctrina y con propósito espiritual. Cita la afirmación de Evangelista Vilanova: "la teología si no es espiritual no es teología".

Vigil, como teólogo, reconoce ese giro radical de su trabajo: una reflexión que se sitúa más allá del marco de una religión u otra, que es post-religiosa en el sentido de que hace suyas a todas las religiones, todos los textos sagrados. Todos pueden leer esos textos como guías del camino.

Y como teólogo proveniente del ámbito de la teología de la liberación, quiere plantear a la mesa la reflexión sobre la incidencia del cultivo de la espiritualidad en la "creación del mundo", en el hacer ciencia, en la moralidad, en el compromiso. Se recoge la necesidad de ahondar sobre este tema pero, una vez más, el tiempo ha sido agotado con creces.

La incidencia del cultivo de la espiritualidad respecto a la actuación, la moralidad, la política, las construcciones científicas (un resumen de lo tratado)

Supuesta la importancia del tema se decide tratarlo en una discusión aparte.

La pregunta es: ¿Qué relación hay entre adquirir esa cualidad interior de la que se ha estado hablando y de la que hablan las tradiciones religiosas y la acción social, cívica, política, cultural?

Por una parte se insiste en la independencia del ámbito espiritual, sin buscarle utilidades derivadas. No hay que valorar o juzgar lo espiritual por los resultados de la acción social comprometida. El valor de un poeta, como poeta, no está en su acción comprometida. Su gran servicio será la poesía misma, sea ésta del estilo que sea.

Se insiste, también, en la importancia de no prejuzgar y catalogar los grados de compromiso. Cada uno sabe hasta qué punto se mueve por intereses egocentros o gratuitos, ya sea en luchas aparentemente muy comprometidas, ya sea en largas horas de estudio solitario. ¿Puede hablarse de unas actividades más "espirituales" que otras? ¿No se trata más de una actitud interior que alimenta la actuación y que se desarrolla en la medida en que hay un auténtico trabajo interior?

En otra intervención se afirma que si el trabajo interior va bien encaminado, irradia. Eso ya vale. Pero, además, un trabajo interior bien encaminado no puede llevarse a cabo descontextualizado, sin interesarse por comprender la realidad en la que se vive; no puede comprenderse sin una preocupación sincera por la situación reinante. Que esto se traduzca en una participación política directa concreta o no, no tiene porqué deducirse directamente del mayor o menor acierto del trabajo interior.

J. M^a Vigil defiende que en la situación social en la que vive inmerso, no puede pensar ese trabajo interior desligado de la opción por los pobres, por la justicia y contra la injusticia. Si se

quiere, desde la opción por los "injusticiados", desde cualquier ámbito o perspectiva. En su vivencia, la opción por los pobres es un "trascendental", una perspectiva de búsqueda en sí misma.

Se matizan las formas de compromiso en lo que es la realidad europea, en la que la presencia del pobre no es tan inmediata en el discurrir de la vida cotidiana, pero no por ello deja de haber posibilidades de opciones más o menos comprometidas en cualquier decisión y acción.

Se vuelve a la reflexión sobre cómo se relaciona un camino interior que no tiene más objetivo que la misma búsqueda y una actitud del buscador verdaderamente interesada por la realidad.

En el arranque -se dirá- el buscador ha de despojarse del deseo de "utilidades añadidas", de una espiritualidad eficaz (ni al servicio de realidades sociales, ni al servicio de terapia personal, ni a servicio de ninguna otra cosa.) La actitud sería: "sólo Dios y nada más que Él". Pero en la medida en que el camino nos aleje de la egocentración, de los deseos del ego, ese "Él" se convierte en la comprensión de "Tú eres todo". Y ese "sólo Tú" se convierte más y más en un interés siempre creciente por "Todo".

Se deja el tema así esbozado, al final de un día intenso, en el que el cansancio hace mella.

CONCLUSIÓN

Nuestro encuentro ha concluido con un texto que resume brevemente el acuerdo colectivo, fruto del trabajo de estos días.

La novedad de nuestro planteamiento consiste en que no culpa ni a la sociedad ni a las religiones, sino que localiza el problema en el cambio de estructuras culturales de la sociedad actual.

La heterogeneidad del grupo, que se ha reflejado tanto en las exposiciones como en los debates, no ha impedido llegar a posiciones comunes en el análisis de los obstáculos a la espiritualidad en las nuevas sociedades europeas y la interpretación de la crisis religiosa.

La crisis y su interpretación

Nuestro análisis toma en cuenta tanto el nuevo tipo de sociedad como la oferta perenne de las tradiciones.

Distinguimos espiritualidad de religión: espiritualidad, para nosotros, es el proceso del camino interior que conduce a la experiencia del Absoluto, mientras que religión es una forma concreta de presentarse ese proceso, unido a un paquete de funciones sociales que la espiritualidad, apoyándose en creencias, realizaba en las sociedades preindustriales.

La espiritualidad puede ir libre de creencias, la religión no.

Cuanto más se fundamenta la nueva sociedad sobre la creación continua de conocimientos y tecnologías, tanto más difícil es una religión de creencias.

Religión, a la manera tradicional de Occidente, y sociedad de conocimiento, resultan incompatibles.

Una forma de vivir la espiritualidad como religión de creencias ha muerto y una nueva forma está naciendo: como camino interior y experiencia, sin sumisión a formulaciones inmutables y sin que cumpla las funciones del pasado: servir de proyecto de vida colectivo, de cohesión colectiva y de consuelo del mal y la muerte; sin otras jerarquías que la de los maestros y la del criterio de la calidad.

Esta espiritualidad que se descubre como nueva, es la misma de siempre, la de los grandes maestros, pero en un contexto de sociedades laicas sin creencias ni sacralidades.

Las afirmaciones de las tradiciones tienen carácter simbólico. No se presentan como verdades que son afirmación de entidades y descripción de la realidad, sino que se presentan como orientaciones para la vida interior.

Hemos podido constatar la coincidencia fundamental de las tradiciones, sin que esa coincidencia anule sus grandes diferencias.

Reconocemos que las experiencias interiores espirituales y la dedicación a la vida espiritual son válidas por sí mismas, sin que necesiten justificarse por su función moral, social o política. Sin embargo, es impensable un camino espiritual y una experiencia religiosa que no tenga una incidencia inmediata y eficaz en esos campos.

La espiritualidad debe estar al alcance de las sociedades tal como se dan en Europa es decir como sociedades científico-técnicas de cambio continuo, laicas, sin creencias, sin sacralidades y globales.

La espiritualidad, dimensión imprescindible para las nuevas sociedades

Hoy más que nunca es necesaria la calidad humana que pueda proporcionar el cultivo de la espiritualidad, porque las nuevas sociedades son las que crean las ciencias, las tecnologías y los proyectos colectivos de los que dependen la supervivencia del planeta, de la vida y la armonía de la vida humana.

Hacia dónde caminamos

- = Emerge una nueva relación con lo sagrado diferente a la conocida, no exclusiva ni excluyente, sin pertenencia o con pertenencia flexible.
 - = Una espiritualidad colectiva pero con fuerte acento en lo personal.
 - = Una espiritualidad que cuestiona las instituciones e intermediarios que no sirvan al camino interior.
 - = Una espiritualidad humilde, sin pretensiones, sin seguridades absolutas, sin exclusiones.
 - = Una espiritualidad preocupada por la equidad y la dignidad humana.
 - = Una espiritualidad que busca nuevos lenguajes que sean auténticamente comunicativos.
 - = Una espiritualidad lúcidamente abierta a la aparición de nuevos movimientos religiosos.
-
- = Se reconoce que el patrimonio de cada una de las tradiciones es patrimonio de toda la humanidad.
 - = Se reconoce la libertad de lectura e interpretación de todos los grandes textos de todas las tradiciones.
 - = Cada una de las tradiciones deberá hacer una relectura de las propias fuentes desde las nuevas condiciones culturales de las sociedades europeas, con una actitud crítica y contando con la ayuda de las ciencias sociales.
 - = Cada tradición afrontará sus problemas específicos, no en solitario, sino en compañía de las otras tradiciones.
 - = Se respetará los diversos ritmos de las tradiciones y, sobre todo, de los colectivos para solventar sus problemas, conscientes de que los ritmos no dependen de la voluntad sino de factores más complejos.
 - = Habrá que aceptar no solo pluralidad de tradiciones sino pluralidad dentro de cada una de ellas.
 - = Es inevitable que algunas formas e instituciones religiosas tengan que morir. En esa situación habrá que aprender el arte de saber morir: morir no culpando, morir ayudando a dar a luz.

Los obstáculos al cultivo de la espiritualidad, aunque serios, se pueden superar porque la fuente de la tradición sigue manando y la humanidad buscando.