

*¿Qué pueden ofrecer
las tradiciones religiosas
a las sociedades del siglo XXI?*



**Segundo Encuentro en Can Bordoi
28 de junio- 2 de julio 2005**

| CETR *editorial* |

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 licenciadador (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

Segundo Encuentro

¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del S. XXI?

28 de Junio – 2 de Julio 2005

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

ÍNDICE

Presentación	3
Sesión de apertura	5
Aporte de las tradiciones religiosas a las sociedades de conocimiento como proyecto humano.	8
<i>J. Amando Robles</i> Sesión de trabajo	
El budismo en la sociedad occidental del siglo XXI.	26
<i>Montse Castellá</i> Sesión de trabajo	
Tradiciones religiosas y espiritualidad contemporánea.	36
<i>Vicente Merlo</i> Sesión de trabajo	
El núcleo antropológico generador de religiones y la cualidad específica humana.	55
<i>Marià Corbí</i> Sesión de trabajo	
Las tabernas de puertas abiertas. Frutos del islam espiritual para las sociedades europeas de hoy.	74
<i>Jalil Bárcena</i> Sesión de trabajo	
Espiritualidad macroecuménica y sociedad globalizada.	92
<i>Marcelo Barros</i> Sesión de trabajo	
El buddhismo y la medicina del espíritu.	97
<i>Ramon N. Prats</i> Sesión de trabajo	
¿Qué ofrece la religión a la sociedad del siglo XXI?	106
<i>José María Vigil</i> Sesión de trabajo	
Espiritualidad libre y plenitud de vida. La experiencia desinteresada de la realidad como fuente de una sociedad libre.	119
<i>Francesc Torradeflot</i> Sesión de trabajo	
Conclusiones: texto de síntesis	138

PRESENTACIÓN

Este volumen recoge las ponencias y las síntesis de las sesiones de trabajo del Segundo Encuentro en Can Bordoï, centrado sobre el interrogante: *¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?* El propósito de estos encuentros, que vieron la luz en el verano del 2004 bajo los auspicios de la Fundació Jaume Bofill, organizados por CETR, es mantener un trabajo continuado de estudio de las condiciones de la espiritualidad en las sociedades contemporáneas.

Durante casi una semana (28 de junio - 2 de julio, 2005), cada día se estudiaron y debatieron las ponencias de algunos de los participantes, previamente repartidas, cerrando el encuentro el último día con una sesión pública para dar a conocer el trabajo realizado durante la semana. La presente recopilación respeta el orden en el que se fueron presentando las ponencias e incluye el esfuerzo de síntesis del último día.

Quizás la mejor introducción sea compartir la carta que Marià Corbí, director de CETR, envió a cada participante para concretar el marco del encuentro. Este es el texto:

"Unas breves líneas para precisar la temática de nuestro segundo encuentro: *¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI?* Partimos de la constatación de que se trata de sociedades que viven y se articulan sin creencias. Continúan estando formadas por hombres y mujeres con muchas opiniones y actuaciones a-críticas; pero ya no conservan interpretaciones, valoraciones, modos de actuar y organizarse que se tengan como absolutas, sea porque Dios así lo reveló, lo estableció, o porque lo haya fijado y establecido la misma naturaleza de las cosas.

Son sociedades en las que se da por sentado, con un saber más o menos lúcido pero siempre operante, que todo nuestro saber, nuestra forma de valorar, actuar, organizarnos y vivir, son creación nuestra, sometida a cambios continuos, al ritmo de nuestras propias creaciones científicas y tecnológicas.

Son, por ello, sociedades laicas, es decir sociedades que interpretan y valoran la realidad, trabajan, se organizan, actúan y viven sin principios absolutos religiosos, y tampoco ideológicos; saben, mental y fácticamente, que todo puede o, incluso, debe cambiar al paso de las grandes transformaciones científicas y tecnológicas y al paso de las grandes innovaciones en productos y servicios que esos saberes provocan.

Son sociedades que no pueden aceptar la heteronomía en sus proyectos y modos de vida, porque saben que están forzadas a ser las creadoras de sus propias maneras cambiantes de vivir. Saben que están forzadas a ser autónomas en todos los aspectos de su vida, tanto individual como colectiva.

A estas sociedades, las grandes tradiciones no pueden ofrecerles creencias. Si no pueden ofrecer creencias, no pueden ofrecer ni soluciones para la vida ni para la muerte. Tampoco pueden ofrecer una ética absoluta de procedencia divina, ni menos una ética absoluta de procedencia divina y natural a la vez.

Sin creencias, las tradiciones no pueden ofrecer un sentido de la vida, No ofrecen tampoco una filantropía orientada por principios revelados absolutos. También la filantropía tenemos que construínosla nosotros mismos.

¿Qué es eso que ofrecen que no es creencia, ni formulación sagrada absoluta, ni soluciones para la vida, ni para la muerte, ni una ética y filantropía divina, ni un sentido de la vida para los individuos y los grupos?

Si lo que ofrecen no es una creencia, tampoco puede ser una formulación. Si no puede ser una formulación, no puede ser algo objetivable. ¿Qué es eso no objetivable que ofrecen las tradiciones? ¿Cómo pueden ofrecerlo? ¿Con qué procedimientos?

Si ésta es la característica de la oferta de las tradiciones religiosas en general, ¿en qué se diferencia la oferta de una tradición con respecto a las otras? ¿Qué ofrecen de peculiar cada una de las tradiciones? ¿En qué consiste esa peculiaridad?

Si lo que ofrecen es algo inobjetivable, ¿cómo repercute en la calidad de los individuos, en la calidad de la vida de los pueblos, en su cultura, en la cohesión de los colectivos y en la equidad con respecto a los individuos y a los colectivos humanos?

Ésta es la tarea que nos proponemos abordar en este Segundo Encuentro en Can Bordoi. Éstas son dificultades para la espiritualidad en las sociedades occidentales europeas. Pero creo que son o serán las mismas dificultades para todos los países, regiones o ciudades desarrolladas. A mi juicio, nadie, a medio o largo plazo, podrá escapar de esas dificultades, aunque el crecimiento de los integristas o de las sectas parezcan indicar otra cosa."

Participantes:

Jalil Bárcena, arabista y director del "Institut d'Estudis Sufís de Barcelona"

Marcelo Barros, teólogo, prior del Monasterio benedictino de la Anunciação (Goiás, Brasil)

Enrike Calle, licenciado en Ciencias de la Religión

Montse Castellà, traductora de textos tibetanos (miembro "Grup Marpa" adherido al Departament de Traducció i d'Interpretació de la Universidad Autònoma de Barcelona).

Marià Corbí, epistemólogo y director de CETR

Marta Granés, profesora y coordinadora de CETR

Teresa Guardans, filóloga, profesora de CETR

Hernán Ingelmo, teólogo, doctorando en religión mapuche de la provincia Neuquen (Patagonia)

Vicente Merlo, filósofo, miembro de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones, coordinador del Master en Historia de las Religiones (Universidad Autónoma de Barcelona, 2003-2005).

Ramón Prats, doctor en estudios tibetanos y profesor de budismo en la Universidad Pompei Fabra

J. Amando Robles, sociólogo, 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, responsable del portal *Koinonia* y de la *Agenda Latinoamericana*.

SESIÓN DE APERTURA

El segundo encuentro de Can Bordoi se abrió con la lectura pausada y comentada de las conclusiones redactadas un año atrás como colofón del primer encuentro. Resultó una manera muy directa de entrar nuevamente en materia, de presentar el camino recorrido a las nuevas incorporaciones, y de entablar el diálogo entre todos los participantes.

"El fenómeno que estudiamos, ¿es exclusivo de las sociedades europeas¹? ¿No comparten también esta mesa personas venidas de América Latina?" -fue lo primero que se planteó en relación con el enunciado de las conclusiones y e la convocatoria del presente encuentro-. El ámbito de estudio estaba claro para todos pero no el nombre que había que darle. El marco era la espiritualidad en las sociedades post industriales, sociedades que viven de la innovación, del cambio científico y tecnológico, con todas las consecuencias que ello pueda acarrear para la vida de las personas... "¿Mejor 'occidentales', quizás?" (sugiere Montse Castellá). No; la India ha entrado de lleno en este proceso, Corea, China... Cualquier límite geográfico que se le quiera poner será incorrecto.

Marcelo Barros no tiene dificultad con el término "europeo" (Europa se está estudiando a sí misma. No todo valdrá para América Latina, pues las realidades son distintas, pero sí muchas cosas...); en cambio se opone al uso de una expresión como "sociedad de conocimiento" que parece llevar implícito el juicio de que el "resto" vive en la ignorancia. Los demás miembros americanos de la mesa le apoyan. La expresión está haciendo referencia, solamente, a uno de los aspectos del conocimiento (el de la producción de bienes y servicios a través de la creación de conocimientos científicos y tecnológicos). Se producen manifiestas reticencias ante cualquier atisbo de colonización cultural. Queda claro que, en sentido amplio, toda sociedad se basa en el conocimiento. Pero en el sentido en el que apunta la expresión, no toda sociedad vive y prospera a través de la creación de conocimiento.

"No le busquemos sustituto al término 'europeo' -tercia Vicente Merlo-. Dejemos el enunciado abierto: "aportaciones de la espiritualidad a las sociedades del siglo XXI".

Lo que nos lleva hasta otra cuestión terminológica importante: el sentido para unos y otros de "religión" y "espiritualidad". Uno, el cuerpo social y cultural; el otro, la experiencia. Palabras que responden a la "distinción entre el vehículo y lo vehiculado" (M.Corbí). Pero el término "espiritualidad" puede confundirnos si conlleva la distinción cuerpo-espíritu ya que, si apunta a alguna experiencia, ésta es una experiencia desde y en la totalidad de la persona. No existe experiencia que no sea encarnada en unos seres culturales (A. Robles). Retomando las conclusiones, allí se afirmaba: "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". Vicente Merlo señala que, laicas o religiosas, nadie vive sin algún tipo de creencias; que habría que explicitar el uso que se está dando al término "creencia". Creencias como algo fijo, inamovible, dogmático (F. Torradeflot).

Corbí expone la distinción entre el uso social del término (creencias en el sentido de "supuesto acrítico") y las creencias religiosas. Éstas últimas serían las formulaciones que se dice que proceden de alguna fuente divina; su origen trascendente las hace intocables, comportan la actitud de sumisión, de adhesión absoluta por parte del creyente. En *estricto sensu* quizás el término sólo sería aplicable a las tradiciones abrahámicas. Merlo acepta que se haga este uso del término siempre y cuando se especifique, pues en su opinión se trata de un uso mucho más restrictivo que el habitual.

¹ el anunciado inicial de la convocatoria mencionaba las "sociedades europeas del siglo XXI"

Se estaría hablando de "creencia dogmática" (J.M. Vigil, M.Barros), en el sentido de "absolutización de la expresión de la fe". Pero hoy hablar de dogma tiñe la afirmación de negatividad, ya que el término "dogma" se relaciona con una historia de imposiciones, de intransigencia y de violencia. Mientras que aquí, cuando se habla de "religión de creencias" se está haciendo referencia a una forma legítima de vivirse la espiritualidad, una forma legítima que hoy, en las sociedades de innovación, resultaría inviable. Fue un modelo en el que se produjeron errores, como cualquier modelo cultural presenta los suyos. R. Prats subraya el sentido de "creencia" en el budismo: refiere a aquella "confianza" que tiene por objetivo conducir hasta la experiencia directa de la afirmación (en la que se deposita la confianza).

Amando Robles señala que, en el sentido que Corbí da al término, la creencia es una verdad religiosa que por naturaleza es heterónoma y, hoy, no puede conducir hasta el conocimiento directo de la realidad (conocimiento silencioso). La expresión espiritual es y sólo puede ser simbólica; por tanto, cultural; por tanto, irreductible e intraducible. Conocer el ámbito cultural de procedencia de una expresión simbólica puede resultar una ayuda en lo que a interpretación cultural del símbolo se refiere. Pero la función del símbolo es la del "dedo que apunta a la luna" (según la clásica expresión budista), una función que depende más de la actitud interior de la persona que de sus conocimientos intelectuales.

V. Merlo añadirá que esa percepción directa, o conocimiento silencioso, supone trascender toda construcción mental. Pero, aun reconociendo esto, insiste en que las construcciones mentales -llámeselas creencias, formulaciones, o lo que sea- desempeñan una función central a la hora de emprender un camino espiritual. No habrá budista que emprenda el camino sin la creencia de la "no existencia del yo", o hindú que no parta del convencimiento de la posibilidad de "*sat, chit, ananda*"¹. Ciertamente las formulaciones juegan una función imprescindible -aceptará Corbí-, usándolas "a modo de creencias", como suposiciones que ayudan a desbrozar el bosque.

Estas afirmaciones pueden valer para textos dirigidos, como los sutras, a una audiencia amplia -dirá Ramón Prats-; no para aquellos otros (como los de la tradición tántrica), ininteligibles fuera del contexto de la relación maestro-discípulo en el que se produce la transmisión. Un fenómeno comparable serían algunos textos de la Cábala judía o los *koans* del budismo zen (F.Torradeplot).

Sin alejarse de este tema, se aborda otro grupo de conclusiones, aquel relacionado con la necesidad de releer las propias fuentes desde las nuevas condiciones culturales, la libertad de lectura e interpretación de todos los grandes textos de las distintas tradiciones religiosas que, de hecho, pasan a ser patrimonio de toda la humanidad. ¿Libertad de lectura e interpretación? Sin conocer a fondo el entorno cultural de los textos, la lengua original, ¿puede hacerse una lectura acertada de los textos? Plantea la pregunta Ramón N. Prats, tibetólogo y traductor, que conoce a fondo la dificultad de traducción del legado del budismo tibetano. Le apoya Montse Castellá, también traductora de la tradición tibetana. De momento Jalil Bárcena (arabista) guarda silencio. La lectura de traducciones se hace y se hará, constata la mesa. Lo que urge es poner los medios para que se haga lo más adecuadamente posible. M. Barros señala que el interrogante puede plantearse dentro de una misma tradición; explica la viva discusión que se está dando en Brasil sobre quién detenta la justa interpretación de la Biblia. Si dejamos a un lado la dogmática, ¿sobre qué criterio nos basamos para hablar de acierto?

Esos textos no apuntan a un conocimiento conceptual, sino al conocimiento silencioso (M.Corbí). Y mientras la lectura conduzca hacia ese ámbito de "conocimiento silencioso", puede considerarse válida. Impedir esa libertad de interpretación ha provocado tantos mártires y tanto dolor, que difícilmente la libertad podría tener peores resultados (F. Torradeplot). Montse Castellá insiste en la dificultad de releer transformando, sin distorsionar. También el Dalai Lama insiste a menudo en esa necesidad de diferenciar lo esencial de lo cultural a la hora de que Occidente haga suya la tradición budista. ¿Cómo distinguir lo

¹ ser, conciencia, beatitud

uno de lo otro? Ella misma apunta que la pista está en preservar la esencia en uno mismo, en dejar que la tradición nos transforme, preservando la tradición. "Las tradiciones saben preservarse a sí mismas, no temamos" -dirá Jalil Bárcena-. La preocupación por proteger puede cerrar el paso a la fuente. ¡Cuántas veces las aberraciones han salido de los llamados "expertos"! ¿Quiénes son, en verdad, expertos? -queda la pregunta en el aire-.

En cuanto al tema del conocimiento de las lenguas originales, Bárcena nos recuerda que todos le hemos oído insistir en la necesidad de saber el árabe para poderse acercar al Corán. Las traducciones no pueden transmitir el mundo de significados de la lengua original, pero aún así, ahora quiere añadir que de las traducciones también puede aprenderse. En cierta manera puede decirse que se trata de otro texto, pero ofrece una riqueza. Se pueden comparar los textos a una obra de arte, o a una mezquita: el impacto de belleza lo puede recibir el musulmán y el no musulmán; el musulmán, además, buscará la quibla; el arquitecto se fijará en aspectos de la construcción...: cada persona recibirá según su actitud, su interés, su búsqueda. No podemos estar pidiendo la conversión a cada tradición para poderse acercar a su agua. Y concluye con una afirmación de Henry Corbin: "Quien habla de conversión, no ha entendido nada de la espiritualidad". Una afirmación con la que todo el grupo está de acuerdo y que pone punto final a esta primera sesión que ha dejado preparado el terreno para debatir sobre las aportaciones de la "espiritualidad" (o lo que se apunta con ese término) a las sociedades, en unas circunstancias distintas a las de creer o no creer, o de pertenecer o no pertenecer, a una tradición u otra.

APORTE DE LAS TRADICIONES RELIGIOSAS A LAS SOCIEDADES DE CONOCIMIENTO COMO PROYECTO HUMANO

J. Amando Robles

La naturaleza de la experiencia que testimonian las tradiciones religiosas y de sabiduría es tan autosuficiente en sí misma que en cierto modo se resiste a ser pensada en términos de "aportes", por la connotación utilitarista que esta expresión, igual que otras semejantes, puede tener. Aunque no cabe duda que, respetado en su naturaleza específica, se puede y se debe hablar de tal aporte a lo que ya son nuestras sociedades. El mismo constituye una realidad posible y deseable, pues nuestras sociedades lo necesitan.

Ahora bien, de este aporte pareciera ser más fácil hablar cuando nuestras sociedades las vemos en su paradigma mismo, como sociedades de conocimiento. Más fácil, porque este arduo trabajo fundador ya está hecho. Nos estamos refiriendo a la obra de Marià Corbí¹. En efecto, él ha fundamentado y mostrado por qué y cómo la religión que corresponde a las sociedades de conocimiento tiene que ser también una religión de conocimiento. El conocimiento real pero sin forma sería el gran aporte, el valor axiológico más grande, que las tradiciones religiosas aportarían a nuestras sociedades de conocimiento. La relación entre ambas, sociedad y religión, parecería estar llamada a ser de correspondencia total y, desarrolladas ambas así, de armonía. Pero ¿cómo sustentar esta tesis cuando las sociedades de conocimiento son también civilización, proyecto humano, y éste no es tan aséptico e idílico como cuando únicamente lo consideramos en su dimensión de paradigma laboral y social? ¿No será necesario el conflicto? ¿Y cómo tendrá que ser esa religión para que conflictúe? ¿No tendría que ser más histórica, más política, en una palabra, más profética? En definitiva, ¿qué es lo que las tradiciones religiosas pueden y deben aportar a nuestras sociedades de conocimiento como proyecto humano que son?

Intentando contribuir a las respuestas que se necesitan, nuestra reflexión tendrá tres momentos. En el primero el objeto será la naturaleza del aporte que hacen las tradiciones religiosas como aquí las entendemos; en el segundo, los problemas más graves de las nuevas sociedades como proyecto humano; y en el del tercer momento, el aporte propiamente tal de las tradiciones religiosas a nuestras sociedades, todo ello antecedido de una historieta introductoria, la joya del monje o, más bien, el monje y la joya.

1. *Historieta introductoria: el monje y la joya*

La historieta nos la transmite Carlos G. Vallés en su libro sobre Tony de Mello *Ligero de equipaje*², que al parecer era su historieta preferida.

Un monje, que vive de lo que la gente le da para comer y por ello tiene que andar por los caminos, un día en su caminar encuentra una joya. La recoge del suelo, la limpia y al verla tan bonita la guarda en su talega, donde guarda lo que la gente le da para comer, y sigue su camino. Algunos días después se encuentra con un viajero que le pide alimento a él que anda mendigando. El viajero no tiene nada para

¹ Ver Corbí, Marià, *Análisis epistemológico de las configuraciones axiológicas humanas*, Ediciones Universidad de Salamanca e Instituto Científico Interdisciplinar de Barcelona, Salamanca 1983; *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 del Bronce, Barcelona 2001.

² Vallés, Carlos G., *Ligero de equipaje. Tony de Mello. Un profeta para nuestro tiempo*, Sal Terrae, Santander 1987, p. 58.

comer y tiene hambre, y nuestro monje se dispone a compartir con él del arroz que le queda. Pero al abrir su talega para darle el arroz, el viajero ve la joya que está en el fondo de la misma e inmediatamente se la pide, y nuestro monje se la da. No hay que decir que el viajero se marchó tan agradecido como feliz. Inmediatamente había hecho sus cálculos: con el valor de la joya por un tiempo considerable estaría libre de penurias. Sin embargo pocos días después, para sorpresa de nuestro monje, el viajero regresa para devolverle la joya. No comprendiendo su comportamiento le pregunta por qué así, a lo que el viajero responde: — Quiero que me des algo que tiene más valor que esta joya—. Nuestro monje le insiste en que no tiene nada, que lo que le dio era todo lo que tenía y le podía dar. Pero el viajero insiste: — Sí, quiero que me regales —le dice— aquello que te hizo posible darme la joya como me la diste.

Lo anterior es una evocación bastante literal del texto de Vallés. Pero el primer conocimiento que nosotros tuvimos de esta historietta no fue por lectura directa de Vallés sino por Franz J. Hinkelammert, uno de los representantes más lúcidos del pensamiento crítico y liberador latinoamericano, quien por dos veces la evoca en su obra *El sujeto y la ley*¹. Y dos cosas llaman nuestra atención en esta evocación, una de forma y otra de contenido. La de forma, que donde Vallés habla de "viajero" Hinkelammert habla de monje. Un simple cambio de término que hace al relato mucho más sugerente todavía: un monje pidiendo a otro, un monje buscando y aprendiendo a obtener el desasimiento de las cosas. La de contenido, y de un gran contenido, son los comentarios de sabiduría que la parábola le suscita y, por lo tanto, el gran valor que reconoce a la misma como enseñanza. Aquí, a modo de introducción a nuestro tema, sólo vamos a evocarlos.

El valor puesto de relieve por la parábola es tan importante que Hinkelammert ve en él expresión del punto de apoyo que Arquímedes no encontró y que nosotros tanto estamos necesitando para transformar el mundo que hemos construido. El "aquello" que el monje tiene, y el viajero o el otro monje no, es algo tan fundamental y tan básico que es lo que hace posible la misma vida humana. «Ninguna validez de valores —escribe Hinkelammert— y, por tanto, también de derechos humanos es posible, si no volvemos a descubrir a este "aquello"»². Por ello descubrirlo, no es solamente una virtud, es, a la vez, condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana.

Este "aquello", sigue enfatizando, es la perla y el tesoro en el campo de los que habla el Evangelio. Es la liberación de todo cálculo de utilidad, es la gratuidad. «Núcleo celeste de lo terrenal» lo llama, y «punto de partida del reino de Dios, que está entre nosotros»³, que implica una conversión, pero no una conversión religiosa, a Dios, sino a lo humano. Porque no es un fenómeno religioso, aunque todas las tradiciones religiosas lo contienen como punto de referencia, sino un fenómeno humano, un fenómeno humano, eso sí, de plenitud. En expresiones tuyas, este "aquello" es «el núcleo celeste de lo terrenal», «no es la sociedad justa, [pero] este aquello nos empuja para hacer justa la sociedad»⁴.

Para Hinkelammert el aporte, pues, de las tradiciones religiosas, a algunas de las cuales hace referencia explícita en sus categorías Reino de Dios, Tao, Nirvana, o con términos como «espiritualidad oriental» y «cristianismo no sacrificial», es tan importante que no hay sobrevivencia de la humanidad si no volvemos a descubrir este núcleo de lo terrenal del que ellas nos hablan. Porque el mismo es determinante para orientar nuestra acción, ya que glosando las palabras de Jesús, «"Quien determina su vida por el cálculo de utilidad, la perderá, pero quien no ama sino odia esta vida bajo el dominio del cálculo de utilidad, ganará la plenitud de la vida"»⁵.

¹ Hinkelammert, Franz J., *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*, EUNA, Heredia 2003 (Costa Rica), pp. 359-360 y 515.

² *Op. cit.*, p. 359.

³ *Op. cit.*, p. 515.

⁴ *Op. cit.*, p. 515..

⁵ *Op. cit.*, p. 514.

Quede aquí esta introducción, en la afirmación, en términos de joya y de valores, de parábola y comentarios, del gran aporte que las diferentes tradiciones religiosas pueden hacer a nuestras sociedades en cuanto proyecto humano. Pero ¿cómo poder conciliar lo que por principio es del orden de la gratuidad, el aporte de las tradiciones religiosas, con lo que parece presentarse como necesidad, la superación de la "perversión" que significan nuestras sociedades actuales como proyecto humano? ¿De qué tipo de aporte se trata? ¿Cuál es su naturaleza? ¿Cómo es que tiene lugar? ¿Cuál es su alcance y cuáles sus limitaciones? Estas preguntas no son retóricas sino sumamente necesarias y pese a la inducción de facilidad a la que nuestra introducción pudiera dar lugar, las respuestas a las mismas distan mucho de ser fáciles.

2. Naturaleza del aporte de las tradiciones religiosas

Es cierto que el conocimiento experiencial que suponen las tradiciones religiosas es un conocimiento *sui generis*. Por ejemplo, siendo real como lo es, no es cognoscible argumentalmente, conceptualmente, no es expresable en términos de verdades, de teorías o de sistemas, por lo tanto tampoco es codificable, conservable y transmisible en su naturaleza experiencial. Y en estas condiciones no presenta ningún interés aplicable a otras dimensiones de la realidad. La aplicabilidad no es una cualidad de su ontología. Impacta en otras dimensiones, se dejan sentir efectos suyos en ellas, pero no es un conocimiento concebible en términos de *aplicabilidad* ni *ex ante* ni *ex post*.

Que no lo es *ex ante* es claro, porque el resultado sería un sistema útil más, con sus fines, objetivos, medios y mediaciones. Pero por esta misma razón tampoco lo podría ser *ex post*, ya que la formulación a que se llegase sería de la misma naturaleza. La tematización y sistematización que se puede hacer *ex post* (*post* experiencia) sólo tiene validez testimonial y de enseñanza en orden a la propia experiencia, no de sistema o visión de mundo.

Su ontología es la de la experiencia en la que el mismo conocimiento se consume, por no decir se realiza. Comienza y termina en sí misma. No tiene necesidad de remitir a algo o a alguien más allá de ella misma, a un sujeto u objeto. Es autorreferencial sin agotamiento ni cansancio. Porque es creación por antonomasia, nacimiento, vida, espontaneidad. Es tan plenitud y totalidad que es la plenitud y la totalidad misma: más allá de ella no hay nada. Es el Uno sin otro, el Primero sin segundo.

Es acto puro, conocimiento, ser, o mejor aún, es el Acto, el Conocimiento, el Ser, el único acto, conocimiento y ser que hay. Es experiencia sin fin, no ya en el tiempo, categoría que no le afecta, aún cuando tiene lugar en él, sino en su ser mismo, porque ella no es medio para otra cosa sino fin en sí misma.

Decíamos que la expresión *ex post* de la experiencia de la que nos hablan las tradiciones religiosas y de sabiduría solamente tiene validez *testimonial*. En efecto, es la expresión de testigos, de personas que en la experiencia sólo pueden ser y son testigos, personas que ven, conocen, sienten, aman, actúan, hacen la experiencia, pero como *testigos* que son, desde la unidad que son, sin desdoblarse en testigos y en sujetos, sin desdoblarse en personas que hacen la experiencia (testigos) y personas (sujetos) que reflexionan sobre ella y producen pensamiento. De tal manera que en la experiencia propiamente tal no hay, por así decir, un ser pensante que levante acta, reflexione y sistematice. El ser que hay es sola y únicamente *testigo*. Y el interés que puede haber en un posible y deseable conocimiento o reflexión posterior es para mejorar aún más la calidad de testigo.

Y es que el conocimiento experiencial del testigo no tiene otro fin que el conocimiento mismo, que la experiencia misma. ¿Para qué necesitaría, en caso de que pudiera hacerlo, crear en ese mismo orden un conocimiento "sobre" la experiencia que está teniendo? ¿Para qué querría acumularlo y sistematizarlo? ¿Para qué le serviría? No lo puede hacer y no le serviría para nada en el conocimiento experiencial, gratuito, propiamente tal. El conocimiento experiencial gratuito es conocimiento pleno en su propio orden. No necesita de otros conocimientos ni de reflexiones. Estos en vez de ayudar lo imposibilitarían, lo inhibirían. Recordemos que a este conocimiento se llama también conocimiento silencioso. Porque el mismo sólo se da cuando todo otro conocimiento, incluido el conocimiento, reflexivo o no, sobre el conocimiento silencioso han callado, ha desaparecido.

El conocimiento y reflexión sobre el conocimiento silencioso existe, es posible, tiene su función y razón de ser. Y se da desde niveles más prácticos y operativos a los niveles más teóricos como el que aquí y ahora estamos poniendo por escrito. Pero estos niveles no son el del conocimiento espiritual o religioso propiamente tal. Es un conocimiento de *utilidad* sobre éste, un conocimiento segundo, mientras que el conocimiento silencioso no sabe de *utilidad* para nada, es conocimiento primero.

Se puede argumentar, y se argumenta, que tal es la experiencia religiosa o espiritual en su grado más excelso. Es cierto. Aunque nosotros no diríamos en su grado más excelso, como implicando con ello que por naturaleza de este mismo estado sólo unos muy pocos y pocas lo logran. No es por la naturaleza del estado mismo, de la experiencia espiritual, que unos pocos hombres y mujeres lo logran, es por otras muchas razones. La espiritualidad entendida como la experiencia de gratuidad que puede hacer el ser humano, es asequible a todos. Por ello nosotros diríamos que se da experiencia religiosa o espiritual siempre que se alcanza esa experiencia de gratuidad. Después, dentro de ella, habrá diferencias de calidad. No todos los hombres y mujeres auténticamente espirituales son iguales ni presentan la misma calidad o excelstitud.

Lo que sí es importante argumentar es que, entonces, así las cosas, lo que llamamos experiencia religiosa o espiritual, el conocimiento espiritual que significa, debe ser mantenido en toda su autenticidad, por más inútil que parezca; que bajo pretexto de liberación social y política humana no debe ser convertido en un medio más, aunque sea el medio más valorado; y menos aún banalizado bajo pretexto de salvación eterna. Si no se respeta la "inutilidad" de la religión como experiencia religiosa, su gratuidad, la auténtica y verdadera calidad humana, será imposible. Y ello en todos los niveles, en el personal, en el social, en el ambiental, en el económico, en el cultural y en el político. La "inutilidad" aquí es riqueza, es utilidad.

En tiempos anteriores a los nuestros los maestros espirituales, hombres y mujeres, han sido muy sensibles al peligro de banalización de la experiencia espiritual. Por experiencia saben que la banalización trae consigo la imposibilidad misma de la espiritualidad. Por ello es que ante el más mínimo peligro reaccionaban como lo hacían, de manera muy pronta y clara, reivindicado su pureza y autenticidad: era la posibilidad misma de la experiencia espiritual la que estaba en juego. No cabía transacción alguna al respecto.

No era, como pudiera parecer, cuestión de elitismo sino de posibilidad: si no se respeta la espiritualidad en su autenticidad, no será posible, y tampoco sus efectos en la cultura y en la sociedad. En vez de experiencia y vida espiritual, lo que tendremos será un sucedáneo, una religión de creencias y una moral.

En otras palabras, no sólo la naturaleza de lo espiritual es así, sino que así es necesario preservarla. De lo contrario, como la sal que pierde su sabor y no sirve ya como sal, la propuesta espiritual pierde

también su sabor, su capacidad de llegar a ser lo que es y de transformar la experiencia de la realidad. Por ello los hombres y mujeres verdaderamente espirituales van a poner todo el empeño en que lo que es la experiencia religiosa o espiritual no se la banalice, no se la convierta en equivalente de religión convencional interiorizada con pretensiones de espiritualidad.

Al hablar, pues, del aporte de las tradiciones religiosas a nuestras sociedades hay que hacerlo desde la conciencia clara de la naturaleza misma del conocimiento experiencial en que consisten. No podría ser de otro modo, ya que es su naturaleza la que en este ámbito fija sus posibilidades y sus limitaciones.

3. *Nuestras sociedades, sociedades de conocimiento y sociedades proyecto humano*

Nuestras sociedades son cada vez en forma más determinante sociedades de conocimiento. Y sobre este recurso y con él, más una serie de fines, objetivos y metas o valores necesarios, es que estamos construyendo nuestras sociedades como civilización o proyecto humano. Por ello, aunque ambas dimensiones estén muy unidas, para efectos de nuestro análisis y valoración nos parece pertinente y necesario distinguir entre sociedades-conocimiento y sociedades-proyecto humano.

3.1. *Nuestras sociedades en tanto sociedades de conocimiento*

Vistas nuestras sociedades como sociedades de conocimiento, la religión en ellas, como muy bien lo ha fundamentado y mostrado Marià Corbí, no puede ser otra cosa que religión de conocimiento. Cualquier otra forma de religión sería de no recibo, sería rechazada. Tal es la significación de la crisis religiosa a la que hoy estamos asistiendo. La religión como milenariamente la hemos conocido, de creencias expresadas como verdades, apelando a su revelación por parte de una autoridad divina, no es una religión de conocimiento, al menos en los términos que hoy se requiere. Si se quiere, es conocimiento pero conocimiento propio de sociedades estáticas y pseudoestáticas: un conocimiento fijo, estable, normativo, y por ello, en el caso de la religión, revelado, dogmático, autoritario. Porque en sociedades que no viven del cambio tal es el conocimiento religioso que se requería. Pero en las sociedades como las nuestras, que viven del cambio, el conocimiento, incluido el religioso, tiene otra función.

En estas sociedades el conocimiento es el recurso principal del que se vive. Como conocimiento aplicado es la tecnología con la que se logran todos los demás recursos, incluido el propio conocimiento como recurso, y es la capacidad que atraviesa la concepción, diseño, planeación, gestión, administración y organización que se necesita en el conocimiento como nueva forma de vida. Más aún, el conocimiento es la capacidad con la que en las nuevas sociedades nos organizamos y creamos los valores que necesitamos para vivir en ellas. Fines, objetivos y metas, sin los cuales la nueva forma de vida y las nuevas sociedades no son viables, los tenemos que crear también, y los creamos con el conocimiento y gracias a él.

Para el cumplimiento de estas nuevas funciones, la ontología del conocimiento ha cambiado también. Su naturaleza es práctica, instrumental, funcional. Su densidad no es otra que ésta. No puede reclamar su verdad ni de Dios ni de la naturaleza. Por ello no causa fijación ni demanda aceptación y sumisión. Al contrario, lo que demanda es funcionalidad, innovación, creación, libertad.

Si éste es el paradigma de las nuevas sociedades, la religión no podrá ser otra cosa que religión de conocimiento, y este conocimiento tiene que ser creador, innovador, libre. Y para ello tiene que ser

experiencial, conocimiento puro, sin formas, el único donde se pueden dar estas condiciones. No puede ser conocimiento de verdades, de formas y formulaciones, porque éstas engendrarían aceptación y producirían fijación y sometimiento. Tiene que ser conocimiento experiencial del orden de lo inefable, de lo que no se puede expresar, de lo que no tiene forma, de lo que es infinito.

Desde este punto de vista entre tradiciones religiosas y sociedades de conocimiento no sólo no hay contradicción sino compatibilidad, correspondencia y armonía. La religión que demandan las sociedades de conocimiento es la religión de conocimiento. Pero una visión así, a nivel meramente funcional, aunque necesaria puede parecer, y con razón, insuficiente por lo parcial y por lo idílica. Las sociedades de conocimiento son una forma de vida concreta, una nueva forma de civilización, un proyecto humano en construcción, con fallas muy profundas y graves a nivel del proyecto mismo y que hay que tener muy presentes a la hora de preguntarse por el aporte de las tradiciones religiosas a las sociedades de conocimiento. ¿Cuáles son esas fallas? ¿Qué juicio nos merecen las sociedades de conocimiento en cuanto civilización o proyecto humano?

Aquí nos hacemos eco de la valoración que la civilización actual merece a dos autores, uno de cada lado del Atlántico, Franz J. Hinkelammert, ya citado al comienzo de nuestro trabajo, y Raimon Panikkar. Por la manera en que vinculan carencias en esta construcción del proyecto con el aporte que pueden dar las tradiciones religiosas ambos son paradigmáticos en cuanto al planteamiento del problema, sin pretender decir con ello que sean los únicos.

3.2. *Nuestras sociedades en tanto civilización o proyecto humano*

Hay que comenzar haciendo la salvedad de que ambos autores, Hinkelammert y Panikkar, no hablan, hasta donde nosotros hemos podido ver, específicamente de las sociedades de conocimiento, es decir no las analizan desde la creación de conocimiento como paradigma, pero sí hablan de nuestras sociedades actuales como civilización o proyecto humano. Ambos, sin relación aparente entre sí o muy poca, se suelen referir a ellas con el término 'modernidad', sin ser por ello antimodernos, es decir, sin propugnar una vuelta atrás.

3.2.1. *Valoración de Franz J. Hinkelammert*

Para Hinkelammert lo que define la modernidad es la racionalidad instrumental o medio-fin, es decir, el cálculo de utilidad, y lo que bajo tal racionalidad se ha producido, sobre todo ahora con la globalización, es el desarrollo de la misma a extremos de suicidio¹. Nunca la autodestrucción de la humanidad había sido tan posible. Porque nunca como hasta ahora la destrucción había afectado tanto las bases materiales y humanas de la misma sociedad. Cada día se habla más de racionalidad y de eficiencia, pero son la racionalidad y eficiencia que demostramos en saber cortarnos muy racional y muy eficientemente la rama en que estamos sentados. Lo que hoy vivimos es ya una racionalidad del suicidio y el suicidio mismo. De hecho la pregunta racional que por todos los intersticios se filtra es ¿hasta cuándo será posible esta forma de vida? Como si la misma pregunta no fuera ya suicida y de suicidas. «Si se logra realizar este proyecto —pronostica Hinkelammert—, significa el fin de la cultura occidental»². El propio

¹ Es la tesis de su último libro, *El sujeto y la ley*, ya citado.

² *Op. cit.*, p. 371.

ser humano se disuelve en el negocio al transformarse en «una parte del engranaje gigantesco de un movimiento sin fin de crecimiento económico sin destino»¹.

La valoración que hace Hinkelammert de nuestras sociedades actuales nos puede parecer obsesiva con los efectos perversos de las mismas y apocalíptica. Pero, aun eliminados los que nos pueden parecer acentos obsesivos y apocalípticos, no cabe duda que los resultados o efectos irracionales a los que apunta son bien reales: una sociedad utilitarista y materialista, en conflicto con la naturaleza y sumamente excluyente, en vez de ser de plenitud, de integración y de inclusión. Lo que todavía hace más difícil la situación es que, según nuestro autor, el sistema en sí mismo no está en crisis, la racionalidad en sí misma no está en crisis, y no admite la crítica: el sistema se puede seguir reproduciendo. Son los efectos indirectos del sistema, precisa él, los que dan lugar a la situación que vivimos.

Como criterios para salir de esta situación histórica, superándola, Hinkelammert propone varios, que en la línea de un pensamiento crítico y liberador resultan casi obvios. En primer lugar, reivindicar la *racionalidad reproductiva*. Es la racionalidad que comienza por reconocer y garantizar la vida en su misma base material, la vida de todo ser humano en cuanto ser viviente. Sin esta condición primera no es posible ninguna otra, ni siquiera la racionalidad medio-fin.

Al reivindicar la racionalidad reproductiva lo que Hinkelammert reivindica y pone en el centro es el ser humano en armonía con la naturaleza y en su intersubjetividad con los otros; un ser humano integral, cultural, humano, libre, ya que sin libertades no hay integración posible en el circuito natural de la vida; y espiritual, «ya que no se vive únicamente del pan, sino del pan bendecido»². Pero un ser humano que se realiza en la intersubjetividad, según el criterio de que la amenaza a la vida del otro es amenaza a mi propia vida, «aunque calculadamente no haya el más mínimo criterio para sostener eso»³, y si el otro no puede vivir, yo no puedo vivir tampoco.

En otras palabras, con esta racionalidad, no de cálculo sino de valores, lo que Hinkelammert reivindica es la vida de todos, incluida la vida de la naturaleza. Y esta reivindicación la validará muy frecuentemente con el lema que han hecho famoso los zapatistas de Chiapas: un mundo donde quepan todos, incluso con la ambición más cultural y política con la que ellos utilizan esta expresión: un mundo donde quepan todos los pueblos con sus culturas y tradiciones.

Una precisión importante, Hinkelammert sabe que la racionalidad reproductiva no es alternativa a la racionalidad medio-fin. No puede hacerla desaparecer ni está llamada a sustituirla, pero sí la puede relativizar, convertirla en una racionalidad secundaria e incluso transformarla. De igual manera sabe que, si bien el aprendizaje en la racionalidad reproductiva es muy diferente del requerido para la racionalidad medio-fin, la aplicación de la primera tampoco tiene asegurado su éxito sin más, será procesual y como tal tendrá que ir creciendo en un proceso de prueba-error.

En fin, es en el marco y contexto de reflexión sumamente crítica sobre nuestras sociedades modernas que Hinkelammert cita la parábola de Anthony de Mello con que comenzábamos nuestro trabajo y declara reiteradamente una serie de convicciones al respecto de la más grande trascendencia: «Ninguna validez de valores y, por tanto, también de los derechos humanos es posible, si no volvemos a descubrir la referencia a este "aquello"»⁴. Se recordará que este "aquello" es lo que permitió al monje dar al otro, viajero o monje, la joya como se la dio: en toda gratuidad y libertad, liberado de todo interés y

¹ *Op. cit.*, p. 371.

² *Op. cit.*, p. 47.

³ *Op. cit.*, p. 358.

⁴ *Op. cit.*, p. 359.

cálculo. Descubrir esta joya, no es solamente una virtud, es, a la vez, «condición de posibilidad de la propia sobrevivencia humana»¹; «no hay sobrevivencia de la humanidad, si no volvemos a descubrir este núcleo de lo terrenal para orientar nuestra acción a partir de él»².

La convicciones enunciadas son de gran trascendencia, como lo es el objeto de las mismas. La joya del monje, Hinkelammert lo recuerda, es el tesoro y la perla de los que nos hablan los evangelios, el punto de partida del reino de Dios que está entre nosotros y que implica conversión. No conversión religiosa, a Dios, sino conversión a lo humano. Por ello Hinkelammert lo llama «núcleo celeste de lo terrenal», y punto de apoyo de Arquímedes que tanto necesitamos. Este "aquello", joya, reino, núcleo celeste, punto fijo de apoyo de Arquímedes, no es la sociedad justa, pero es lo que nos empuja para hacerla justa. «Este núcleo celeste de lo terrenal es la plenitud. Si no lo volvemos a descubrir, el otro se transforma en el infierno y la realidad terrestre se transforma en lugar de juicio»³.

Sin romper con la lógica de su reflexión y de su crítica, sin salirse de lo humano, Hinkelammert sí muestra que la racionalidad medio-fin, la del cálculo, tiene que ser superada por una racionalidad reproductiva, que asegure la vida de todos, incluida la naturaleza, y que ésta debe estar guiada como valor supremo por la gratuidad y la libertad total. Según su planteamiento, la plenitud —gratuidad y libertad total— es condición de la sobrevivencia de la humanidad. Y esta propuesta-oferta de plenitud, como expresamos al principio, él ve que se encuentra en las diferentes tradiciones religiosas.

3.2.2....Valoración de Raimon Panikkar

En su crítica a la modernidad Panikkar en general va mucho más allá que Hinkelammert. Criticando la modernidad Panikkar critica la civilización occidental como proyecto cultural del hombre histórico, desde su aparición, pues, con la revolución del neolítico hasta nuestros días. Pero aquí nos vamos a limitar a su crítica de la modernidad como civilización o proyecto humano.

Para Panikkar lo que caracteriza la modernidad es la ciencia y la tecnología, y lo que caracteriza a éstas es su naturaleza como conocimiento constitutivamente fragmentario y fragmentador de la realidad. La naturaleza de este conocimiento Panikkar lo ve ejemplificado en la división del átomo, división que él toma como metáfora del efecto que el conocimiento científico produce en la realidad y en el hombre mismo, y que él no ha dudado calificar reiteradamente de «aborto cósmico» e incluso de «infierno».

Con la expresión 'aborto cósmico' Panikkar no se está oponiendo a la división del átomo. Como tampoco se está oponiendo a ninguna manipulación legítima de la materia. Él no es anti-ciencia ni anti-tecnología. Lo que él denuncia, y a lo que se opone, es una visión de la realidad que separa y divide lo que hay que ver de una manera integral y total, porque por definición es "indivisible", y que al separar y dividir produce dos cosas: impide que la realidad aparezca como es, no sólo cósmica y humana sino también trascendental y divina (*cosmoteándrica*⁴), e impide que el ser humano pueda nacer a esta tercera dimensión, produciéndose así realmente un aborto.

Los grandes problemas que nos aquejan como planeta y como especie no son para Panikkar accidentales o temporales, como si se debieran a una etapa en el proceso necesario de prueba-error. Para

¹ *Op. cit.*, p. 359.

² *Op. cit.*, p. 516.

³ *Op. cit.*, p. 516.

⁴ Panikkar, Raimon, *La intuición cosmoteándrica. Las tres dimensiones de la realidad*, Trotta, Madrid 1999.

él están estrechamente ligados a este tipo de ciencia y tecnología, a esta manera de ver y tratar la realidad. Son por lo tanto permanentes, y la tendencia en los mismos no es a atenuarse sino a agravarse.

Además, pese a tratarse de un conocimiento parcial y no representativo del Occidente en toda su historia sino de los dos o tres últimos siglos de ésta, no duda en recabarse occidental y, extrapolándose, incluso universal, cerrando así el círculo: un producto monocultural recabando ser universal. Por ello dirá Panikkar «Es el monoculturalismo científico lo que yo impugno»¹.

Para Panikkar hemos llegado ya a una situación límite, que por lo mismo parece llegar a su fin, el de la historia como marcha hacia delante y medida de todas las cosas. Lo que se ha producido es una verdadera mutación histórica. Tal es la expresión biológica que él mismo utiliza: «mutación histórica» o «una mutación en la historia humana». Una cosmología y antropología milenarias han desaparecido. Y una mutación histórica sólo se supera con otra mutación histórica, éste es el reto, desde luego no con reformas, tampoco con revoluciones, sino alumbrando una nueva cosmología y una nueva antropología, creando un nuevo mito, adquiriendo una *nueva inocencia*².

Para ello Occidente tiene que abrirse a otras culturas. Únicamente desde la propia cultura, imposible descubrir los límites del propio mito. Dada la función de arma que hemos dado a nuestra cultura, tenemos que pasar por un desarme cultural³. Dada la forma como nos hemos desarrollado monoculturalmente, tenemos que abrimos al pluralismo cultural y al diálogo intercultural como forma de cultura que el pluralismo cultural demanda. De la permanente tentación de construir la Torre de Babel, una sola verdad, una sola forma de conocimiento, una sola realidad, tenemos que abrimos al pluralismo de mundos, de conocimientos y de verdades⁴.

Estas son otras tantas pistas de superación del monoculturalismo. Pero no es suficiente con superar el monoculturalismo. Aun desde cierta pluriculturalidad puede darse la persistencia de un conocimiento fundamentalmente monista y/o dualista, reductor y fragmentador de la realidad, y en el fondo abortivo, en el sentido expresado más arriba ¿Cómo superar este conocimiento? ¿Cómo saber que, además de cósmica y humana, la realidad es divina, *cosmoteándrica*, y cómo nacer a ella?

Descubriendo en las tradiciones religiosas, tanto de Occidente como de Oriente, el conocimiento no-dual (*advaita*), otra versión, ésta en dimensiones de conocimiento, de la joya del monje que vimos en Hinkelammert. Este conocimiento no afirma ni niega, como el conocimiento monista y dualista, porque afirmar o negar ya son formas de aprehender, conceptualizar y manipular la realidad. El conocimiento no-dual no afirma ni niega porque se "limita" a ver y testificar; ver y testificar la realidad en sí misma, como ella es. Es un conocer contemplativo, experiencial. Solamente ve. Ve en toda realidad esa dimensión que llamamos trascendente, divina, pero que en el fondo no es una dimensión, al lado de las otras dos, la cósmico-material y la humana, son estas dos dimensiones mismas vistas sin apego, como ellas en sí mismas son, incluso en el valor axiológico que se les reconoce, pero sin apego. El conocimiento no-dual es el "aquello" que permitió al monje darle la joya al otro como se la dio. Era una joya, como joya él la había recogido del suelo y la había guardado en su talega, no era una piedra común como las otras. Incluso porque la vio sin apego pudo captar toda su belleza, la que objetivamente estaba en la joya, y pudo seguir viéndola así incluso cuando ya la había dado, porque la seguía viendo con desapego, como veía todo. En el fondo, no necesitaba tenerla para verla.

¹ Panikkar, Raimon, *Ecosofía. Para una espiritualidad de la tierra*, San Pablo, Madrid 1994, p. 25.

² Panikkar, Raimon, *La nueva inocencia*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1993.

³ Panikkar, Raimon, *Paz y desarme cultural*, Espasa Calpe, Madrid 2002.

⁴ Panikkar, Raimon, *Sobre el diálogo intercultural*, Editorial San Esteban, Salamanca 1990.

Sólo el conocimiento no-dual permite, sin anularlos, al contrario, reconociéndolos axiológicamente en su orden, superar el conocimiento monista y dualista. Sólo él nos hace nacer a esa nueva realidad.

Para terminar y a modo de ejemplo, veamos con Panikkar el aporte de este conocimiento en el tema-realidad de la paz. En el conocimiento no-dual la paz no es algo logrado, merecido o conquistado, es un don, un regalo, una gracia. Es algo que sucede, una sorpresa. Es la dimensión gratuita de todo hecha presente, hecha experiencia. La paz no se da, se recibe. No puede ser don de uno mismo, tampoco de los otros, menos aún puede ser impuesta. «La paz —dice Panikkar—no florece en el reino de la heteronomía»¹. La paz es fruto del Espíritu Santo, reitera siempre la tradición cristiana. La paz no es medio para conquistar una vida feliz, sino fin en sí misma. Por ello, «Bienaventurados aquellos que encuentran la meta en el mismo camino»², ya que el fin del camino es el caminar. En fin, la paz no es el re-establecimiento de un orden quebrantado, es un orden nuevo.

Y sin embargo ello no anula sus otras dimensiones, con sus exigencias y demandas humanas, sociales y políticas. Un tema, advierte Panikkar, demasiado serio para dejarlo en manos de los políticos, pero a la vez demasiado complejo para confiarlo solamente a los hombres religiosos³.

3.2.3...Constantes comunes importantes

Pese a no conocerse al parecer entre sí, al menos en lo que refiere a su pensamiento y en su crítica a la modernidad, varias son las constantes comunes que a nivel de ésta se detectan en ambos autores.

En primer lugar, ambos coinciden en analizar nuestras sociedades como civilización o proyecto humano, y ambos coinciden en señalar la necesidad de poner la gratuidad en el centro del proyecto humano: lo no calculable, lo inasible, lo que trasciende toda racionalidad medio-fin. Sin esto, imposible el proyecto humano digno de este nombre, en el que todos los hombres con sus respectivos mundos quepan, y quepan dignamente, desarrollándose interculturalmente. Ejemplo de lo que no debe hacerse es nuestra civilización actual, nuestro proyecto humano, mundo artificioso creado «en el que lo divino es desterrado, lo humano domesticado, y lo material domeñado»⁴.

Ambos reconocen esa gratuidad en el mensaje nuclear de las tradiciones religiosas y por lo tanto consideran que en este sentido éstas tienen un gran aporte que hacer a la construcción del proyecto humano digno de este nombre. De hecho ambos autores hacen referencia a este aporte y a estas tradiciones, especialmente Panikkar que, una vez que descubrió esta dimensión, ha hecho de ella su tema de reflexión y su práctica.

Ambos también, aún reconociendo el valor central de la gratuidad en la construcción del proyecto humano, en ningún momento confunden esa centralidad con la garantía fáctica del éxito del proyecto humano. Ello supondría que la ontología y lógica de la gratuidad anularía o reemplazaría la ontología y lógica de la necesidad. Tienen la sabiduría de distinguir los dos planos, que si bien están llamados a relacionarse estrechamente, sus ontologías y epistemologías no son idénticas: el plano de la gratuidad, con sus aportes en el orden de la axiología, bajo la forma de inspiración, motivación y orientación, y el plano de la necesidad, como decimos, con sus funciones de análisis, mediación, ejecución y proceso; plano este segundo por naturaleza siempre parcial y aproximativo en su propio orden de necesidad.

¹ *Paz y desarme cultural*, p. 27.

² *Op. cit.*, p. 35.

³ *Op. cit.*, p. 22.

⁴ Panikkar, Raimon, *Paz y desarme cultural*, p. 28.

Para ambos autores los dos planos deben ser desarrollados, no de manera dualista, como si se tratase de planos separados aunque paralelos y con relaciones entre sí impuestas desde afuera, pero tampoco de manera monista, como si la realización del ser humano y de la sociedad dependiese de una sola dimensión. Ambos tienen que desarrollarse de tal manera que el desarrollo de uno sea el desarrollo mejor del otro en el orden total que constituyen.

Aunque en el fondo, no es cuestión de planos, es cuestión de actitud, de nuestra actitud, si es de apego o de desapego. Cuando la actitud es la primera, hasta lo más espiritual se inscribe dentro de la necesidad y del deseo. Cuando la actitud es la segunda, hasta lo más material y banal refleja -y es- gratuidad. Pero nada, en ningún momento, va a resultar mágico, de igual manera que tampoco estamos partiendo de cero.

En la línea de estas constantes comunes, todavía muy básicas, así como de la convicción de que es grande el aporte que las tradiciones religiosas pueden hacer a nuestras sociedades actuales como proyecto humano, hay que preguntarse, y nosotros lo hacemos, ¿cuál es aporte o aportes que las tradiciones religiosas en tanto testimonios de la gratuidad pueden ofrecer y dar a nuestras sociedades de conocimiento, no ya en abstracto, sino como sociedades proyecto? Nuestros dos autores, como muchos otros, sólo de la gratuidad como las tradiciones religiosas la ofrecen esperan la posibilidad del cambio deseado, sólo de la conversión o *matanoia* que tal gratuidad produce. ¿Por qué? ¿En que consiste este aporte y cuál es su fuerza de transformación y cambio?

4. *Aporte de las tradiciones religiosas a nuestras sociedades*

Hemos hablado tanto, y nuestros autores así lo hacen, de necesidad, de que nuestras sociedades necesitan, incluso como condición para la sobrevivencia, de lo que hemos llamado gratuidad y libertad, que hay un peligro muy real de entender necesidad en términos de continuidad racional, ontológica y epistemológica, de presentar el mundo de la gratuidad como una solución a los problemas de la racionalidad, sin advertir la autonomía existente entre ellas. Y éste es el primer punto a aclarar, antes de proseguir adelante.

Entre necesidad y gratuidad, interés y desapego total la diferencia es tan grande que no hay continuidad ontológica y epistemológica, la continuidad en esos términos no es posible. Se trata de dos ontologías y de dos epistemologías diferentes. En el orden de la racionalidad humana social y política se detectarán necesidades, e incluso, como de hecho sucede, necesidades muy graves, pero las mismas han de ser cubiertas por la propia racionalidad, por todo un pensar y actuar orientado, por mucho que se corrija esta orientación, nunca por la ontología y epistemología de la gratuidad. Esta no anula ni sustituye el orden de la necesidad y de su racionalidad.

La diferencia no es únicamente con la racionalidad medio-fin o la racionalidad de cálculo de utilidad, sino con toda racionalidad o, mejor expresado, con todo orden de necesidad como orden procesual y orientado que es a la obtención de ciertos fines, y que por naturaleza siempre será interesado, nunca de realización plena y total.

En este sentido no se puede hablar de que nuestras sociedades necesitan de la dimensión de la gratuidad. Ambos órdenes existen, incluso existen coexistiendo en un mismo sujeto, es una constatación, pero no se necesitan. Cada uno tiene en sí mismo la funcionalidad y el valor que tiene. Por naturaleza, el orden de la necesidad será limitado, parcial, en sus realizaciones, nunca pleno y total, pero tal es la

naturaleza de su orden; en sí y por sí no necesita de un orden nuevo ni de sus aportes. En otras palabras, es de su naturaleza presentar desajustes sin nunca llegar a superarlos totalmente. Como es de la naturaleza del conocimiento silencioso o gratuito no ser solución para problemas. Porque no es conocimiento en función de necesidades.

Sin embargo, reconocido que ambos órdenes existen y reconocida su autonomía, es grande el aporte que el orden o dominio de la gratuidad puede brindar y brinda al orden o dominio de la necesidad, proponiendo a éste la realización última posible del ser humano.

La gratuidad habla a la necesidad de un orden que ésta no conoce, que apenas intuye y vislumbra, pero que es real, más real que el orden de la necesidad. He aquí su primer gran aporte. Y se lo presenta como realmente es: el orden humano máximo, la realización humana más plena y total que cabe. Se lo muestra no sólo como ideal a alcanzar sino como alcanzable. Y como el fin capaz de inspirar, motivar, orientar y conducir la necesidad y la racionalidad en tanto que órdenes, aún conservando éstos su autonomía. La gratuidad ofrece su propio mundo y el redimensionamiento del mundo u orden de la necesidad.

Sin la constatación de la existencia de la dimensión humana de la gratuidad, ni noticia habría de ella en el mundo de la racionalidad. Esta seguiría su desarrollo "normal", nunca se podría dar el salto a otra realidad diferente, nunca se podría pasar a la otra orilla, porque ni noticia habría de esa otra realidad y de esa otra orilla. Así como en términos de la racionalidad productiva, lo primero es el derecho a la vida, porque sin este derecho ningún otro tiene sentido ni es posible, así en el orden de lo espiritual o de lo gratuito lo primero es que esta dimensión existe, que es real, que es humana. Sin ella ninguna aspiración genuinamente espiritual es posible. Por más aspiraciones que tuviéramos y necesitados que estuviéramos de ellas, tendríamos que limitarnos a ser animales racionales depredadores, nada más. Pero, porque esa dimensión o realidad existe, es que podemos ser otra cosa: además de animales racionales depredadores, animales desinteresados y desegocentrados.

Pero hay otro segundo gran aporte: la oferta a nuestras sociedades de esta dimensión como el fin último, como la realización plena y total del ser humano. El reino de la gratuidad, que Jesús de Nazaret llamó Reino de los Cielos, no sólo existe "en sí", si se nos permite expresarnos así, sino que también existe "para" nosotros. "Está cerca", decía el mismo Jesús, "en medio de vosotros", "en vosotros". Más aún, nosotros somos ese Reino. Nos falta, dicen todas las tradiciones religiosas, descubrirlo, tomar conciencia de ello. Pero lo somos. Tenemos la potencialidad de serlo. Y la potencialidad es una realidad. De ahí la importancia de que ese reino no sólo exista sino que sea un fin, el fin, para nosotros; para nosotros como animales interesados y no interesados; para nosotros como sociedad también. El fin de nuestra sociedad proyecto.

Aunque hubiera noticia, si la gratuidad no pudiera ser el fin trascendente último de la racionalidad, además del fin racional que le es inherente, imposible establecer ningún puente, imposible ningún aporte. Pero la gratuidad es el fin al que trascendentemente puede y debe apuntar la racionalidad, y conforme al cual debe actuar, aunque tenga que actuar racionalmente, orientadamente. Hay otro mundo o dimensión, y como mundo o dimensión última es posible y deseable orientar el mundo de la racionalidad y del interés hacia él. Con ello, no todos los problemas y contradicciones se van a poder superar, porque la racionalidad tiene sus propias exigencias, y todas las mediaciones necesarias tienen su propia entropía. Pero sí se podrán llegar a solucionar los más graves, los que dependen de la no-orientación o de orientaciones poco humanas. Porque ahora sí se cuenta con la orientación adecuada. La racionalidad en cuanto conocimiento interesado no deja de ser limitada, sobre todo en la construcción del proyecto humano, como lo vimos de la mano de Hinkelammert y de Panikkar.

El fin, último, y la orientación a este fin, es el segundo gran aporte de las tradiciones religiosas a nuestras sociedades de conocimiento, y frente al cual nuestras sociedades como proyecto humano se sienten especialmente necesitadas. Es fácil intuir por qué. Por ser sociedades de conocimiento, éste es cada vez más de carácter prático, instrumental, y más es práctico e instrumental, menos capacidad tiene para formular fines, menos aún el fin último, la calidad humana suprema. Gracias al conocimiento en las nuevas sociedades sabemos qué construir y cómo construir, estamos muy especializados en metas y objetivos, pero somos muy deficitarios en poder formular y establecer el fin último. Y en sociedades de tanto poder como las nuestras, y esto de nuevo gracias al conocimiento, es muy grave. La distorsión puede ser total. Muy bien podemos realizar un proyecto humano antihumano. Aquí está el valor de las denuncias de Hinkelammert y de Panikkar, como de tantos otros.

Y aquí está el valor del fin y de la necesaria orientación a este fin que nos ofrecen las tradiciones religiosas. Los dos, fin y orientación, son fruto también del conocimiento, y del conocimiento humano, no nos vienen de otra parte. Pero de un conocimiento, sobre todo por lo que respecta al fin último, desinteresado y desegocentrado, total, como es el conocimiento que llamamos religioso, espiritual, experiencial, gratuidad y con tantas expresiones más.

Como decíamos, el reconocimiento de este fin y de la necesidad de orientarnos realmente a él no nos dispensa de conocer la racionalidad y de aplicarla a la realidad. Y en el ejercicio necesario de éstas no todo está asegurado, al contrario, podemos cometer y cometeremos muchos errores. Pero no cometeremos los más graves y perversos, los que se derivan de la ignorancia del fin último, de su desconocimiento, de la despreocupación o desinterés por el mismo, y peor aún, de su rechazo. Al menos habrá un conocimiento garantizado, no interesado, que oriente al conocimiento y proyecto humano por naturaleza interesado.

Pero los aportes de las tradiciones religiosas a nuestras sociedades de conocimiento no terminan aquí. La diferencia entre gratuidad y sociedades proyecto proporciona a los miembros de éstas una conciencia simultánea de identificación y de distancia, con el interés y motivación consecuente. Hay identificación porque en la realidad como en sí misma es, en toda realidad, incluida la social y la política, hay en quien ha alcanzado el conocimiento gratuito una percepción de totalidad. Y hay conciencia de distancia porque lo racional no es lo experiencial, el proyecto, con sus necesarias mediaciones racionales, no es la gratuidad ni su experiencia. Es la identificación o la diferencia que según sea nuestra percepción, desinteresada o interesada, total o parcial, podemos ver entre la ola y el océano. Puedo ver en la ola el océano, y puedo ver en la ola solamente la ola. En sí misma la ola es el océano, en sus accidentes, visibilidad, altura, forma, fuerza y dirección, es una ola.

El proyecto, incluso la sociedad proyecto, es un medio, necesario, porque no se puede vivir sin sociedad proyecto, pero un medio. Muchos proyectos en principio son posibles, muchos mundos con sus culturas, cada uno con su razón de ser, aunque ninguno sea pleno y total, y esta realización parcial así como esta pluralidad de mundos se debe convertir en una razón de buscar para sí y para todos lo mejor en un espíritu inteligente y pluralista.

Llamamos la atención sobre este efecto o aporte del pluralismo a nivel de proyectos y de realizaciones, porque el mismo es de suma importancia, aparte de ser sumamente necesario en nuestro mundo de hoy. Otros mundos son posibles, o un mundo donde quepamos todos, es la reivindicación que más se oye en la actualidad frente a una globalización excluyente y homegenizadora, y con razón. Si la ética hoy demanda como exigencia ética conocer y sopesar todas las alternativas, teóricas y prácticas, de un modelo, de una política o de una decisión, porque no sería ético dirigirse únicamente por una sin haber valorado las demás, la espiritualidad requiere como su ambiente la libertad y la pluralidad frente a todos

los medios. La espiritualidad está en las antípodas de la idolatría del medio, del modelo, del proyecto. La espiritualidad es rebelión contra toda idolatría, sea de derechas sea de izquierdas.

Identificación y distancia es lo que explica que se pueda vivir y se viva cada proyecto, cada paso y cada acción del mismo, con una entrega sin reservas, total, y a la vez sin absolutización alguna del mismo, al contrario, con mucha clarividencia y lucidez, con pleno sentido crítico, con total libertad; y que así al proyecto se lo pueda corregir, cambiar, reorientar, mejorar, sin hacer de ningún proyecto un absoluto, ni un fin en sí mismo, porque es un medio.

Esta identificación y esta distancia con toda la realidad interesada, con todo proyecto humano interesado, como es el proyecto de construir una sociedad, la vida social y política de los colectivos y de la humanidad, esta aparente ambivalencia que no es tal, podemos verla expresada en las palabras de San Pablo: «Por eso, pues, los que están casados vivan como si no tuvieran esposa; los que lloran como si no lloraran; los que están alegres como si no estuvieran alegres; que los que compran algo se porten como si no lo hubieran adquirido, y los que gozan la vida presente como si no la gozaran»¹, y mejor aún en las Bienaventuranzas².

Plenitud de compromiso con plenitud de libertad, los dos valores a la vez y con la misma fuerza. Construir el proyecto humano, y construirlo de la manera más justa y humanamente posible, pero orientado al fin último, la gratuidad como experiencia, y redimensionado por éste: llorar como si no se llorara, estar alegre como si no se estuviera, comprar como si nada se hubiera adquirido..., en otras palabras, trascendiendo todo interés, libres, felices, plenamente realizados, como el monje de la joya.

Decíamos más arriba, asumiendo desinteresadamente la misma axiología que supone y demanda la construcción del proyecto humano. No puede haber proyecto humano sin significación para nosotros como seres interesados que somos, sin valores, sin axiología. Significación, interés y valores es parte objetiva del proyecto humano. Sin ellos no se puede construir, no lo podemos construir. Y necesitamos de este proyecto humano. Pero el reto es poder asumir desinteresadamente, gratuitamente, lo que en su propio orden es interesado y no puede dejar de serlo: comprar como si no se adquiriese, tener como si no se poseyese,...

Aún con esta actitud, mejor sería decir nueva condición humana, u "hombre nuevo" en los términos también de San Pablo, las limitaciones entrópicas del sistema no van a desaparecer, pero sin ella el Reino de los Cielos va a seguir estando lejos de nosotros y de nuestro proyecto humano. Será pura realidad potencial en nosotros, y de ahí no pasará. Esta actitud, la perla del monje, el tesoro y la perla del Evangelio, es verdaderamente en lo humano social, cultural y político, y en palabras de Hinkelammert, el punto de apoyo que en el orden físico buscaba Arquímedes. Sin este punto de apoyo no habrá hombre y mundo nuevos, y con este punto de apoyo sí habrá hombre y mundo nuevos. En el punto de apoyo está la diferencia.

Llegados a este punto, imposible no hacer referencia a una categoría tan importante en la teología de la liberación de América Latina, y hoy, gracias a ella, en general en toda la teología cristiana, como lo es la «opción por los pobres». Por sí misma, y en sus propios términos, esta categoría hace referencia muy directa a todo lo que aquí hemos expuesto, a la gratuidad, opción de Dios, Reino de Dios, y a la necesidad, necesidad de un mundo justo y humano, donde quepan todos, donde todos seamos iguales, donde los pobres dejen de ser las mayorías y se puedan humanamente realizar. Pero se puede y se debe hacer la pregunta de si la forma como se ha presentado la vinculación entre ambas dimensiones, la gratuita y la

¹ 1 Cor. 7, 29b-31.

² Mt. 5, 1-10.

necesitada, ha sido la mejor. Un autor nada sospechoso de parcialidad como Panikkar, que en buena parte se identifica con la teología de liberación, sin embargo la critica de ser un tanto monolineal y monocultural, monocultural en el sentido de histórica y occidental¹. Como si la liberación sólo fuera posible pensarla en términos culturales occidentales; como si otra concepción de libertad y de liberación no fuera posible. De ser correcta la crítica de Panikkar, y bien parece serlo, la misma categoría de opción por los pobres estaría afectada por esa visión todavía no totalmente liberada y gratuita.

Sin embargo, la opción por los pobres es la perla del monje y, como perla del monje, el punto de Apoyo de Arquímedes que necesitamos para transformar nuestras sociedades. Su dimensión es histórica, pero cósmica a la vez; es infinita, es total. Es un medio que hay que vivir ya como un fin, y a la vez es un fin en sí misma, la rebelión, como dice Panikkar, contra todas las fuerzas ciegas de la naturaleza y de la historia². El desapego y la libertad total que se necesitan para construir un mundo en función de la realización plena y total de todos, aquí sí, con todos sus mundos y culturas. Porque un mundo no construido desde ese desapego y con esa libertad no será en función de todos, alguno o algunos, en virtud de un principio de racionalidad, no encontrarán lugar, porque ni siquiera fue previsto para ellos.

Es un medio que hay que vivir ya como un fin. Si, aún con opción por los pobres, el pobre tiene que convertirse en eslabón de la liberación que vendrá, su vida no tendrá ahora y aquí un sentido pleno. La opción por los pobres tiene que ser una opción por las Bienaventuranzas, por la perla, por la realización plena ahora y aquí. El monje de la perla era libre, y fue liberador ahora y aquí. ¡El era la perla! En otras palabras, la opción por los pobres tiene que tener una resonancia de plenitud y de totalidad, de gratuidad, ahora y aquí. ¿Cómo podría ser de otro modo?

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

Al presentar su ponencia, Amando Robles insiste en que reivindica la naturaleza propia del hecho espiritual, un hecho que pertenece a un ámbito de conocimiento que, siendo real como lo es, no es cognoscible argumentalmente, no es expresable en términos de verdades, de teorías o de sistemas, por lo tanto tampoco es codificable y transmisible en su naturaleza experiencial. Y en estas condiciones no presenta ningún interés aplicable a otras dimensiones de la realidad. La aplicabilidad no es una cualidad de su ontología. Impacta en otras dimensiones, se dejan sentir efectos suyos en ellas, pero no es un conocimiento concebible en términos de aplicabilidad. Los proyectos de civilización y el hecho espiritual, son dos registros diferentes entre los que no hay continuidad. Uno no complementa al otro. De haber aporte, éste no puede pensarse en términos de solución a las dificultades de unos proyectos. Lo que no significa que no se vea la necesidad de corregir determinados proyectos. La afirmación es que desde el ámbito del conocimiento silencioso se puede ser testigo, pero no se puede construir proyectos a partir de él.

¹ Ver *Nueva inocencia*, pp. 301-304, y *La intuición cosmoteándrica*, p. 145, nota 40 de pie de página.

² *Paz y desarme cultural*, pp. 167-168

Robles apoya su argumentación con el ejemplo de la obra de dos autores, uno a cada lado del Atlántico, Franz J. Hinkelammert y Raimon Panikkar, dos obras marcadamente críticas con la civilización actual a la vez que respetuosas hacia la autonomía de los diversos ámbitos.

Para Hinkelammert lo que define la modernidad es la racionalidad instrumental, el cálculo de utilidad, desarrollada hasta "extremos de suicidio"; esta orientación podría reconducirse y superarse, sin salirse de lo humano, considerando la "racionalidad reproductiva", una racionalidad que asegure la vida a todos, incluida la naturaleza; como valor supremo esta orientación podría guiarse por la gratuidad y libertad total que proponen las diferentes tradiciones religiosas. Experiencia de absoluta gratuidad y libertad total, propuesta-oferta de plenitud, la "joya", "núcleo celeste de lo terrenal", que no es la sociedad justa pero es lo que nos empuja para hacerla justa.

Panikkar, por su parte, aboga por la superación del monoculturalismo científico; pero la pluriculturalidad no es, por ella misma, superadora de un conocimiento reductor y fragmentador de la realidad. Esa aportación pertenece al conocimiento no-dual, que ni niega ni afirma, ve y testifica la realidad en sí misma. Conocer contemplativo, experiencial, que ve en toda realidad esa dimensión que llamamos trascendente; en el fondo no una dimensión más, al lado de las otras dos, la cósmico-material y la humana, sino estas mismas dimensiones vistas sin apego. Ese conocimiento no-dual es el ofrecimiento propio de las tradiciones religiosas que no anula las otras dimensiones y sus exigencias y demandas humanas, sociales y políticas, sino que las fecunda y apoya.

Ahondar en las propuestas de estos dos autores le sirve a Robles para insistir en que el mundo de la necesidad debe reorientarse con herramientas del mundo de la necesidad. La aportación del ámbito silencioso será la que pueda derivarse de un impacto. Pero no puede pensarse el mundo de la gratuidad como una solución a los problemas de la racionalidad. Ambos órdenes existen, autónomos entre sí. Por naturaleza, el orden de la necesidad será parcial, nunca pleno o total, sin nunca llegar a superar plenamente los desajustes. Como es de naturaleza del conocimiento silencioso el no ser solución para problemas por no ser un conocimiento en función de necesidades. Reconocida esta autonomía, Robles sugiere algunos aportes que el dominio de la gratuidad puede brindar al dominio de la necesidad:

1. presentar un orden, que la necesidad desconoce, pero que es real, no como un ideal lejano sino como una posibilidad real y alcanzable. Ofrece al mundo de la racionalidad la "noticia" de esa posibilidad de realización humana plena.

2. el presentarlo, precisamente, como fin último, como realización plena y total del ser humano. No postula la superación de todos los problemas del ámbito de la necesidad y la racionalidad pero sí una orientación más humana de la racionalidad y con ello, la solución de las contradicciones que dependen de una pobre orientación.

3. el reconocimiento del ámbito de gratuidad permite una conciencia simultánea de identificación y distancia que explica que se pueda vivir cada proyecto y cada acción del mismo, con una entrega sin reservas y a la vez sin absolutización alguna del mismo, con total libertad, sin idolatrías, con comprensión de que su consistencia es la de un medio.

4. la libertad profunda resultante del aporte anterior. Donde hay dogmatismo no hay experiencia; la experiencia espiritual es garantía de flexibilidad y pluralidad.

5. finalmente, identificación y distancia aportan lucidez, lucidez respecto a la realidad, respecto a los límites de los proyectos.

Cierra la presentación de su ponencia echando una mirada, desde esta perspectiva, hacia la teología de la liberación y su categoría de "opción por los pobres", observando que se mantiene en una lectura de libertad y liberación muy limitada, circunscrita al ámbito de la necesidad en términos culturales occidentales, bajo el único criterio de los ingresos *per cápita*. Una opción por los pobres como opción por la realización plena y total de las personas, ahora y aquí (opción por las Bienaventuranzas), esa sí que estaría bebiendo de la aportación de la experiencia de gratuidad y libertad, bebiendo de la "joya" de las tradiciones religiosas.

Diálogo

El tema que centrará el diálogo será el de la relación entre la gratuidad propia de la experiencia religiosa y la dimensión comunitaria, ante la que la experiencia tampoco es indiferente.

Abrirá la ronda Corbí señalando la pertinencia de remarcar la diferencia entre "sociedad de conocimiento" y el "proyecto de los que usan la sociedad de conocimiento" -como hace Robles-. Somos testigos hoy de unas "sociedades de conocimiento" que llevan a un crecimiento sin propósito o con un propósito depredador neoliberal. Pero puede hacerse otro uso de las "sociedades de conocimiento", un proyecto para el bien de todos, en el que quepan todos los seres humanos y todas las criaturas.

Se plantea la cuestión de hasta qué punto esa depredación neoliberal no es intrínseca a un sistema nacido del "monoculturalismo científico" (Panikkar). Corbí insiste en que se carga a la ciencia con unos males que pertenecen a las limitaciones del proyecto que usa las ciencias. Las ciencias tratan sobre fragmentos, pero sostener que conducen necesariamente a un conocer fragmentado es no distinguir entre las posibilidades de las ciencias y el uso que se hace de ellas. El proyecto humano requiere corrección, pero desde su propia lógica. La relación entre ámbito de gratuidad y proyecto humano es más al estilo del fermento que el de la orientación. El proyecto colectivo que use y dirija las sociedades de conocimiento -seguirá Corbí- debe ser capaz de poner la gratuidad de la experiencia absoluta de la realidad en el centro de ese proyecto. El proyecto debe abarcar nuestra doble experiencia de la realidad, la experiencia relativa y funcional y la experiencia absoluta y gratuita. La necesidad tiene su lógica y racionalidad autónoma. La gratuidad tiene también su propia lógica. Las dos dimensiones deben convivir. La gran tentación es dar contenido a la dimensión absoluta para poder ordenar, controlar o deducir la manera de vivir lo que es nuestra condición relativa y necesitada.

¿Es posible hacer esa distinción a la práctica? (F. Torradeflot) ¿En dónde se situaría la acción silenciosa, comprometida, tan característica de los cuáqueros, por ejemplo? La experiencia religiosa auténtica conlleva unos frutos, llámese "fermento" si se quiere. Si se da ese ámbito se da un sentido de "comunidad" en sentido cósmico, así como un profundo respeto por la libertad. Proporciona, promueve y defiende la libertad, lo que no quiere decir (necesariamente) comprometerse en una lucha por unos sistemas políticos determinados. La implicación es más sutil; puede hacerse evidente o no. Lo contrario es (lamentablemente) muy frecuente: grandes declaraciones sobre la libertad de las personas, acompañadas de políticas y actitudes coercitivas.

Que la división de ámbitos no limite la espiritualidad a unas actitudes alejadas de la realidad (pide J.M.Vigil). Ni tampoco se identifique "espiritualidad", exclusivamente, con la experiencia mística. ¿Hay que ser místico para poder vivir un amor ilimitado? El término "mística" lleva a confusión en cuanto que se asocia a experiencias solipsistas. En la mesa hay acuerdo respecto a la unión inseparable entre experiencia religiosa y amor incondicional, como vía y como fruto. La experiencia "es" amor incondicional. ¿Conlleva un tipo de actuación específica? En la historia de la vida espiritual ha habido todo tipo de soluciones, pero que siempre muestran la unión inseparable de experiencia espiritual y amor incondicional. Desde esta perspectiva la llamada "opción por los pobres" no es un proyecto porque es el camino a la gratuidad y el fin mismo de ese camino. No es un proyecto colectivo porque es "la joya" (de la que habla el texto de Robles), porque es ya el amor y la gratuidad. En ese sentido la "opción por los pobres" es una dimensión gratuita, aunque se manifieste en acciones y proyectos. No se están confundiendo planos cuando se viven los proyectos sociales como proyectos humanos, de la vida de la sociedad y no como proyectos de la "cristiandad" (del sistema religioso) (M. Barros). La prueba es que la propia opción lleva a muchos a descubrir la trascendencia y a la inversa.

V. Merlo introduce un nuevo tema: si en la conversación no se estará presuponiendo una única vía válida de espiritualidad; si no se está dando por hecho que "la" vía, la única, es una experiencia de gratuidad y libertad no dual en cuanto que superadora de la egocentración, una experiencia sin "yo" que

presupone la no-existencia de un yo espiritual profundo. Se responderá que, en todo caso, el presupuesto no es metafísico sino táctico. Se habla desde el yo psicológico, individual, egocentrado, desde el que cada persona trabaja, procura dirigirse más allá de ese horizonte limitado. Para ello se necesita apuntar a ese "más allá de" negándole al yo psicológico la consistencia absoluta que se auto-otorga. Es cuestión de pragmatismo (T. Guardans). Considerar posibles *yos* espirituales profundos puede perpetuar el supuesto de fundamento de consistencia del yo psicológico, impidiendo situarlo en sus verdaderos límites. Pero viendo que el tema de los presupuestos conceptuales puede alejarnos mucho del tema central de la ponencia, se deja provisionalmente de lado y se retoma el hilo de "dimensión espiritual y dimensión comunitaria".

Marcelo Barros parte del convencimiento compartido de la gratuidad propia de la experiencia religiosa. Pero esa gratuidad no le impide preguntarse por la dimensión comunitaria de la experiencia. Gratuita, a la vez que personal e íntima sí, pero ¿cómo recuperar la dimensión comunitaria del proceso, del camino, y de los frutos? ¿Es que la vivencia comunitaria no puede ser experiencial? ¿La experiencia ha de ser individual? Se siguen reflexiones sobre la naturaleza de ese proceso: si pasa por la transformación de la persona, el trabajo se realiza sobre uno mismo pero la dimensión comunitaria puede ayudar y acompañar. ¿Imprescindible ese acompañamiento para que el proceso no derive en construcción de castillos en el aire? No necesariamente. El criterio comunitario no es necesariamente criterio de calidad. La vida en comunidad puede vivirse también de forma patológica. Coincidencia desde todas las tradiciones presentes en la mesa sobre los obstáculos de muchos de los modelos comunitarios. R. Prats señala que los grupos, al necesitar una organización, tienden a fijar, a transmitir verdades fijas, desvirtuándose la naturaleza misma de esas verdades, que es la liberación de toda fijación. El criterio de acierto habrá que buscarlo en la motivación, en lo que hay detrás, en lo que empuja a la persona -dirá el budismo, según M. Castellá-. Prats matiza: "sí, pero",... la verdadera acción espiritual budista es espontánea, sin motivación alguna, no hay nada detrás porque "no hay nadie". Se comprende que una pone el acento en la acción transformadora, el otro en el actuar liberado y liberador. El yo egocéntrico abriéndose por el camino de una acción entregada que le saca de sí (Hernán Ingelmo).

El tiempo corre y la sesión toca a su fin, conscientes de que el tema de la relación entre dimensión gratuita y construcción de proyectos pide que se siga trabajando sobre él. Barros expresa la necesidad colectiva de afinar sobre este punto con una comparación. Recuerda una película de Fellini en la que se ve a unos trabajadores agujereando con fuerza, en el interior de un túnel del metro. Finalmente, la pared cede dejando al descubierto una bellísima sala decorada; pero con la entrada del aire exterior las pinturas se desmoronan, todo desaparece. Se trata, sí, de una vivencia personal e íntima -dice Barros-, que determinadas formas y modelos apagan u obstaculizan, como el aire a esas pinturas. Pero debemos profundizar en unas formas comunitarias vivificadoras, en pequeños grupos y redes de pequeños grupos, flexibles, en comunión profunda...

EL BUDISMO EN LA SOCIEDAD OCCIDENTAL DEL SIGLO XXI

Montse Castellá

El budismo llega a Occidente durante las últimas décadas del siglo XX, un momento crítico, en el que la sociedad industrial está llegando a sus propios límites devastadores. La mayor parte de los conflictos de nuestra sociedad actual están enraizados en las estructuras sociales del sistema de la economía global. Una economía predominantemente militar donde los productores de armas son los países que lideran el mundo; un círculo cerrado que, perpetuamente, genera odio, desigualdad, violencia, injusticia, destrucción...

La fuerza dominante en nuestro mundo es el consumo. Mediante el uso perverso de la publicidad y los medios de comunicación, las corporaciones multinacionales ejercen su poder para asegurar la continuidad del sistema. Cada noche, llegan a nuestras casas imágenes de violencia, intercaladas con imágenes publicitarias que nos entumescen ante el sufrimiento y nos hacen soñar con un mundo mejor. Un mundo que hay que adquirir y consumir. El motor que mantiene la rueda del consumismo en perpetuo movimiento es el deseo, la codicia, la insatisfacción. El consumo es el único medio que nos ofrecen para calmar nuestra sed de querer más y más, nuestras ansias por conseguir un instante de felicidad. Dejar de cultivar estos aspectos, tal y como nos propone el budismo, supone un enfrentamiento radical al sistema y una gran amenaza para su buen funcionamiento.

Esta sociedad depredadora, basada puramente en los intereses económicos a corto plazo, ha generado tal alto grado de competitividad y consumo frenético, que nos ha llevado a una situación sin precedentes a lo largo de la historia: todos somos responsables y a la vez víctimas de la destrucción de nuestro propio planeta. Muchas especies ya han desaparecido y todos podemos sentir, hoy más que nunca, la fragilidad de nuestra propia existencia y la de toda la humanidad.

Una crisis en la percepción de la realidad

En estos tiempos tan cambiantes, somos testigos, a la vez que creadores, de una nueva visión de la realidad en la que nada puede comprenderse aisladamente todo está interconectado y es interdependiente. La situación actual, tanto social como planetaria, no permite perpetuar por más tiempo la visión fragmentada que hemos estado sosteniendo.

Durante siglos, hemos estado sobrevalorando y desarrollando la actitud autoafirmativa e individualista, todos aquellos valores asociados a lo masculino, negando a la vez todos los aspectos integradores de la existencia, todo lo relacionado con lo femenino. En el ámbito social, queda claramente reflejado en la estructura jerárquica de las sociedades patriarcales, los hombres ocupando los puestos más elevados y las mujeres, junto a la naturaleza, los más bajos. Sin embargo, este orden acabará desvaneciéndose por su propio peso, dejando paso a la estructura social que se ajusta a los nuevos tiempos, la red, cuyas características están relacionadas con el aspecto femenino. Al nivel de pensamiento, este hecho se manifiesta en el cambio que requiere pasar de lo racional a lo intuitivo, del análisis a la síntesis, de la visión reduccionista a la holística, del pensamiento lineal al no-lineal. De la misma manera,

con respecto a los valores, se trata ahora de pasar de la competitividad a la cooperación, de la expansión a la preservación, de la actitud de dominio a la de compartir.

En la evolución de la mentalidad occidental ha prevalecido la supremacía de lo masculino, fundada en la represión de las cualidades ligadas al aspecto femenino y preservador de la vida. Esta separación, no obstante, entraña necesariamente un anhelo de reunión con lo que se ha perdido. Y es ahora, cuando tales valores femeninos son imprescindibles para evitar la destrucción del planeta, ya que nuestra civilización mercantilista, competitiva y depredadora está exportando su modelo al resto del mundo. Toda esta situación problemática actual es básicamente reflejo de una misma crisis, una crisis de la percepción de la realidad. Si permitimos abrirnos a esta nueva visión que se avecina, podremos experimentar que no sólo estamos interconectados por la dependencia en la biosfera y el aire que respiramos, sino también por todo aquello que pensamos y sentimos. Sólo viendo el mundo de manera diferente, podremos actuar de manera diferente¹.

Actualmente podemos ver reflejada la influencia de esta nueva visión de la realidad y del pensamiento ecológico en diversos ámbitos, por citar algunos:

La teoría de Gaia, de Lovelock, que nos aporta la visión de nuestro planeta como un sistema vivo en el que todos los seres somos como átomos de un cuerpo más grande que es la Tierra.

La medicina, llamada alternativa, que se basa en una visión holística del ser humano.

La economía sustentable a partir de la obra "*Lo pequeño es hermoso*" de Schumacher. Una economía centrada en las personas.

La ecología profunda, término utilizado por primera vez por el noruego Arne Naess, que nos aleja de la visión antropocéntrica y nos recuerda la relación de interdependencia existente entre todas las formas de vida.

El ecofeminismo, movimiento de mujeres dinamizado por Vandana Shiva, que propone una nueva política fundamentada en los valores asociados al aspecto femenino y en la interrelación con la naturaleza.

Las enseñanzas antiguas

La visión de la realidad que nos proporciona ahora la nueva física y el pensamiento ecológico, si bien resulta desconcertante para el pensamiento occidental, converge notablemente con las enseñanzas espirituales más antiguas de la humanidad. No sólo la encontramos en los maestros y en los textos del taoísmo, el hinduismo y el budismo, y no sólo entre los pueblos indígenas, que todavía viven esta verdad. Esta visión la encontramos igualmente expresada en la mayoría de las enseñanzas místicas del cristianismo, el judaísmo y el islam².

En el caso del budismo, esta nueva visión coincide totalmente con las enseñanzas centrales que Buda dio hace más de 2.500 años. A través de la imagen de la *red enjorada de Indra*³, una visión policéntrica de la realidad, Buda describió el universo como una enorme red tejida con una incalculable variedad de gemas fulgurantes, cada una de ellas con un número incalculable de facetas. Cada gema refleja en sí todas las demás gemas de la red y, de hecho, es una con todas ellas. No es necesario escalar hasta el cielo para encontrar lo sagrado, en cada faceta de cada joya se halla la naturaleza de buda. Como en el holograma de la ciencia moderna, cada parte contiene el todo.

¹ CAPRA, Fritjof., *Resurgence* nº 151, Devon, Reino Unido, p.34-37

² MACY, Joanna, *Volver a la vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p.105

³ La imagen de *La red enjorada de Indra* se halla recogida en el sutra de Avantamsaka

La ciencia moderna ha percibido que no sólo materia y energía son uno, sino que también materia y espacio son uno. No sólo la materia y el espacio son uno, sino que la materia, el espacio y la mente son uno. En la literatura vietnamita, se dice que el cosmos entero se puede hallar en la punta de un cabello, y la luna y el sol se pueden ver en una semilla de mostaza¹.

Con relación a las nuevas revelaciones científicas, Thich Nhat Hanh dice: “En la actualidad, los físicos nucleares ahondan en el mundo de las partículas subatómicas, ven su mente en él. Un electrón es, ante todo, el concepto personal de un electrón. El objeto del estudio deja de estar separado de la mente, pues ésta se encuentra sumamente implicada en el objeto. Los físicos modernos opinan que la palabra *observador* ha perdido validez, pues la idea de un observador implica que es diferente al objeto que observa. Por ello proponen la palabra *participante*; el individuo deja de ser un observador, ahora participa”. Y añade: “Esto mismo es lo que siento cuando doy una conferencia; no quiero que el público permanezca afuera, limitado a observar y a escuchar. El exponente y la gente que escucha deben ser uno para que ocurra la percepción correcta. El principio de la no dualidad significa ‘no dos’ pero ‘no dos’ también implica ‘no uno’. Por ello decimos ‘no dualidad’ en vez de ‘unidad’.”²

El *Sutra del Corazón*, considerado como la esencia de la enseñanza budista, que se ha estudiado y transmitido durante 2000 años, dice así: “Escucha Shariputra, forma es vacuidad, vacuidad es forma; la forma no difiere de la vacuidad, la vacuidad no difiere de la forma. Lo mismo es cierto con respecto a los sentimientos, las percepciones, las formaciones mentales y la conciencia³”. En Occidente, cuando dibujamos un círculo, consideramos que es un cero, nada. Pero en Oriente, un círculo significa totalidad, integridad. Así “forma es vacuidad, vacuidad es forma”. Porque uno existe, todo existe. El filósofo budista tibetano del siglo II Nagarjuna dijo: “La vacuidad es el fundamento de todo, gracias a la vacuidad, todo es posible”. Vacuidad –*shunyata* en sánscrito- significa vacío de una entidad separada, de un yo separado.

En este sentido, con el fin de disipar los velos que nos impiden ver la realidad, el budismo nos aporta la enseñanza del *surgir interdependiente* de todos los fenómenos –*pratitya samutpada*, en sánscrito. Según esta enseñanza, todos los fenómenos están sujetos al cambio continuo, están interrelacionados y son interdependientes. Al investigar, descubrimos que nada puede existir de manera independiente o autosuficiente. Si algo existe es debido a la interrelación con todo lo demás. A menudo, Thich Nhat Hanh ilustra esta enseñanza con la imagen de una hoja de papel: En la hoja de papel que sostenemos entre las manos podemos ver el sol, la tierra, la lluvia, el bosque, también al leñador y a muchas otras personas y seres vivos. Esta hoja de papel existe gracias a todos los demás elementos que no son papel⁴. De modo similar, nosotros también existimos en interrelación e interdependencia con todo el resto del universo. Llegamos, así, a una comprensión profunda de la ausencia de una entidad propia o de un yo intrínsecamente existente.

La transmisión del budismo en las sociedades occidentales

Con relación al futuro del budismo en Occidente, el Dalai Lama suele destacar dos puntos: Por un lado, la manera de presentar el budismo ha de ser muy abierta y amplia, sin ninguna noción de exclusividad o de idea de conversión, para que así pueda ser útil a todo el mundo, independientemente de

¹ NHAT HANH, Thich, *Ser paz. Comentario al Sutra del Corazón* Neo Person Ediciones, Madrid, 1999 p.130

² Ibid.p.47

³ GYATSO, Tenzin el XIV Dalai Lama, *La esencia del Sutra del Corazón*, Ediciones Viena, Barcelona, 2005, p.60

⁴ NHAT HANH, Thich, *Ser paz. Comentario al Sutra del Corazón*, Neo Person, Madrid, 1999, p119

la religión, estilo de vida o profesión de cada uno. Por otro lado, citando sus propias palabras, “No debemos olvidar nunca que el carácter único y la fuerza que tiene el Dharma provienen del hecho de que se trata de una tradición espiritual completa, en la que el linaje de transmisión se ha mantenido puro y vivo durante más de 2.500 años hasta llegar a la época actual”. Y añade: “Si perdemos esto, lo habremos perdido todo”¹.

Según el maestro tibetano Sogyal Rinpoche, existen dos temas preocupantes: ¿Cuáles son los medios por los cuales el budismo puede contribuir en la creación de un mundo mejor, en una verdadera transformación de la sociedad? Y ¿Cómo evitar que no sea absorbido y neutralizado por la misma sociedad, con el peligro de que el budismo se convierta en un instrumento más de autoengaño o un simple producto *new age*? ¿Existe el peligro de que el budismo se adapte tanto a los gustos y a las modas de la sociedad occidental actual, hasta el punto que finalmente se desvanezca el sentido profundo de las enseñanzas de Buda?²

Esto nos lleva directamente a examinar qué hicieron los tibetanos en el momento de introducir el budismo en el Tibet en el siglo VIII. Maestros y traductores excepcionales tibetanos mantenían contacto directo con grandes sabios y eruditos indios como Padmasambhava, para lograr encontrar la manera idónea de integrar las enseñanzas completas del budismo en el contexto tibetano, teniendo en cuenta su mentalidad y los condicionamientos culturales de aquella época. Intentaban crear la forma apropiada sin perder nunca la esencia. El título de traductor *-lotsawa*, en tibetano- poseía un profundo valor, implicaba una gran comprensión y una elevada realización.

El Dalai Lama no deja nunca de insistir en que, durante la época de transición en la que nos hallamos, es extremadamente importante saber distinguir entre lo qué es esencial y lo qué es cultural. La esencia del budismo debe preservarse y los aspectos culturales han de transformarse. No obstante, ¿cómo podemos estar seguros de no cometer un grave error al diferenciar entre lo qué es cultural y lo qué es esencial?

Uno de los aspectos culturales importantes, que el mismo Dalai Lama reconoce y anima a transformar, es el papel de la mujer en el budismo. Existen textos budistas donde aparece todo tipo de referencias misóginas, como es el caso, por otro lado, de la mayoría de religiones originadas en sociedades jerárquicas y patriarcales. No obstante, existe una gran polémica entre los eruditos budistas con relación a lo qué realmente corresponde a las palabras de Buda, ya que los primeros escritos budistas aparecieron 500 años después de su muerte. Los textos fueron escritos por monjes e iban dirigidos a monjes. Por ello, no es de extrañar que las enseñanzas de Buda fueran utilizadas, también, como medio para crear aversión hacia las mujeres. Como es de suponer, ninguna mujer participó en la redacción de los sutras, y por tanto, ¿por qué los monjes tenían que ir en contra de una sociedad como la de la India de hace 2000 años, donde la inferioridad de las mujeres no era cuestionada ni tan sólo por ellas mismas?

El aspecto aún más grave es que, dado que las mujeres no habían sido nunca aceptadas en los ámbitos educativos o institucionales, no se ha recogido -salvo en muy pocos casos- su visión y su experiencia de la espiritualidad. Por tanto, hay un gran vacío en cuanto a referentes sobre el camino espiritual de las mujeres³.

¹ SOGYAL, Rinpoche, *El futuro del budismo*, Ediciones Urano, Barcelona, 2005

² *ibid.*

³ Para empezar a llenar este vacío, Tsultrim Allione recopiló biografías de grandes practicantes tibetanas de los siglos XI al XIV. Bajo el título *Mujeres de Sabiduría* (Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, 1990) este libro, pionero en el tema de mujeres y budismo, cuenta con una extensa e interesante introducción abarcando, también, el aspecto femenino en el Vajrayana

Los textos sagrados de todas las tradiciones religiosas han de ser sometidos a una profunda relectura desde la perspectiva femenina. En este sentido, las mujeres tienen una importante e imprescindible tarea que han de asumir y llevar a cabo. Además, en el caso del budismo, el papel del traductor o traductora es sumamente importante, pues debe tener la sensibilidad necesaria que le permita efectuar una reinterpretación adecuada, teniendo en cuenta los condicionamientos culturales -como es el caso del papel de la mujer- y el contexto de la sociedad receptora a la que se dirige. Evidentemente, esto representa un gran reto y supone una enorme responsabilidad, a la vez que requiere una comprensión extremadamente clara de las enseñanzas. Por ello, es indispensable disponer de acceso directo a las fuentes, a los maestros, a quienes poder consultar ante cualquier modificación que deba introducirse¹.

Según afirman todos los grandes maestros, para mantener la tradición viva, nuestro compromiso con el budismo ha de ser activo, debemos aplicar las enseñanzas a nosotros mismos, y hacer un esfuerzo consciente por mantenerlas vivas. Si integramos la esencia en nosotros, estaremos preservando el Dharma, sólo entonces, cualquier acción que realicemos será la apropiada. El futuro de la humanidad está relacionado con nuestra capacidad de integrar y dejarnos transformar por enseñanzas espirituales como las del budismo.

La transformación interior

El desarrollo espiritual es, pues, de crucial importancia. El primer paso, según el budismo, es establecer contacto con nosotros mismos. Normalmente nuestra atención está enfocada hacia el exterior. Desde que nos levantamos hasta que nos acostamos, estamos constantemente reaccionando ante las situaciones en las que nos vemos involucrados. El motor de todas nuestras acciones es la noción de un yo, que se halla sumamente arraigada en nosotros, y sobre esta base, reaccionamos con apego, rechazo o indiferencia.

Así, Ayya Khema, maestra de budismo alemana, dice: "El mundo no es una ventana, sino un espejo". Este giro radical que supone dejar de proyectar hacia fuera y mirar hacia dentro es, según el budismo, la clave, el primer paso esencial que nos llevará a tomar conciencia de lo que realmente hay por detrás de nuestros actos, de nuestras palabras, de nuestros pensamientos. Sólo así podremos transformar las emociones que nos producen sufrimiento, como el odio, en estados mentales mucho más beneficiosos, tanto para nosotros como para los demás, como el amor y la compasión. La práctica de la meditación, en palabras del maestro tibetano Chögyam Trungpa, "implica trabajar con el proyector en vez de la proyección". Dirigimos nuestra atención hacia dentro, en vez de intentar solucionar los problemas desde fuera. Trabajamos con el creador de la dualidad, más que con la creación.

No obstante, el budismo nos insta a ir mucho más allá, a reconocer la verdadera naturaleza de todos los fenómenos, la verdadera naturaleza de nuestra mente. Nos lleva a investigar y a reconocer nuestra verdadera esencia. Una analogía famosa en el budismo, es la imagen de las nubes y el cielo. Nos identificamos con las nubes que van apareciendo en el cielo, a veces frágiles, a veces densas y oscuras. Son nuestros pensamientos que se transforman en estados mentales, en emociones, que según el budismo no son más que pensamientos más densos. Absortos en las nubes, ni siquiera nos damos cuenta de su transitoriedad. Cambian y pasan constantemente y nosotros nos vamos aferrando de una a otra sin crear

¹ En este sentido, una innovadora iniciativa en nuestro país es Grup Marpa de la Facultad de Traducción e Interpretación de la Universidad Autónoma de Barcelona. Marpa es un grupo de investigación que centra sus estudios en la traducción, terminología y transferencia cultural del budismo tibetano en Occidente. Para mayor información consultar: www.fti.uab.es/marpa

² TRUNGPA, Chögyal, *El camino es la meta*. Oniro, Barcelona, 1998

una pequeña brecha que nos permita conectar con el espacio vacío inconmensurable del cielo, nuestra verdadera naturaleza. La meditación¹ es el corazón de la práctica del budismo, pues aprendemos a abrir brechas, a vislumbrar el espacio, a ser uno con él.

El desarrollo de la sabiduría –*prajna*, en sánscrito- ha de ir estrechamente unida a la compasión. En el contexto del budismo, la compasión –*karuna*, en sánscrito- no se refiere al sentimiento de lástima o piedad que podemos sentir al percibir el sufrimiento de los demás, pues implica una perspectiva dualista de yo y los demás. Actuar a partir de esta dualidad, tanto si es con relación a nosotros mismos, como a los demás, significa que estamos inmersos en lo que el budismo denomina ignorancia. Ignorancia –*avidya*, en sánscrito- se refiere a que no vemos las cosas tal como son, es el no reconocimiento de la verdadera naturaleza de los fenómenos, incluyéndonos a nosotros mismos. Se dice que la ignorancia es la raíz de todo sufrimiento, la raíz de todos nuestros problemas. Mientras estemos sintiendo y actuando desde la base de la ignorancia, y no desde la sabiduría, estaremos lejos de la compasión genuina.

Así pues, para desarrollar la verdadera compasión, es necesario desarrollar la sabiduría. Sabiduría significa ver la realidad tal como es, reconocer nuestra verdadera naturaleza y la de todos los fenómenos. Al investigar, al silenciar nuestra mente a través de la meditación, nos damos cuenta de que todo lo que existe está en continua interrelación, y si buscamos algo o alguien que exista de manera independiente, autosuficiente, no lograremos encontrarlo.

Si deseamos comprender algo, no podemos simplemente quedarnos fuera y observarlo. Tenemos que entrar profundamente en él, ser uno con él, para verdaderamente comprender. Si queremos comprender a una persona, tenemos que sentir sus sentimientos, sufrir sus sufrimientos y alegrarnos con sus alegrías. El término comprender está formado por las raíces latinas *com*, que significa “ser uno con” y *prehendere*, que significa “asirlo o tomarlo”. Comprender algo significa tomarlo y ser uno con él. La verdadera significación de compasión es *sufrir con*, implica una proximidad y una relación muy cercana con los demás seres. El yo se experimenta inseparable de la trama de la vida en la que estamos intrínsecamente interconectados.

En el desarrollo de la compasión, es esencial reconocer el sufrimiento y su verdadera naturaleza, tanto el propio como el de los demás. La primera enseñanza de Buda se centra en el reconocimiento de la realidad del sufrimiento y la manera de superarlo. Si nos entumecemos ante el sufrimiento, como pretende conseguir nuestra sociedad actual a través del consumismo y el ocio, nunca podremos liberarnos de él, de la misma manera que si no somos conscientes de que estamos enfermos, nunca podremos vencer la enfermedad. Según el budismo, el sufrimiento es parte de la vida y ante todo debemos aceptarlo, integrarlo y no tratar de aniquilarlo. Se dice que nacer, envejecer, enfermar y morir es sufrimiento. Además, experimentamos el sufrimiento del cambio, el de tener que separarnos de los seres que amamos, el de no tener lo que deseamos, el de tener lo que no deseamos, y el temor de perder lo que finalmente tenemos. Todos, por el mero hecho de estar vivos, experimentamos en algún momento u otro, estos diferentes tipos de sufrimiento. Pero, como dice Sylvia Wetzel, maestra alemana de meditación: “Esto conforma el 5% de sufrimiento, el 95% restante lo añadimos nosotros por el hecho en sí de no aceptarlo²”. Sólo reconociendo el propio sufrimiento, seremos capaces de comprender, de compartir, de sentir el sufrimiento de los demás. En palabras del maestro tibetano de meditación Bokar Rimpoché: “El origen de la compasión es nuestra capacidad para ver a los demás como nosotros mismos³”. Esta proximidad con

¹ Meditación es cómo comúnmente se traduce el término tibetano *gom*, que significa *familiarizarse*, familiarizarse con la verdadera naturaleza de nuestra mente.

² Curso de meditación impartido por Sylvia Wetzel en el Centro de retiros Ösel Ling, Las Alpujarras, Granada, 2000

³ BOKAR, Rinpoche, *La iluminación del budismo*, Ediciones B, Barcelona, 1998, p. 155

todos los demás seres se convierte, entonces, en la causa fundamental para el desarrollo de la verdadera compasión.

Transformar la sociedad

El gran reto, al que se ha de enfrentar la sociedad de hoy en día, es el desarrollo espiritual. Sólo a través de la transformación interior, podremos transformar la sociedad. Con nuestra visión fragmentaria, hemos separado lo espiritual de lo material. La nueva percepción de la realidad, integradora y holística, nos lleva ahora a crear un mundo en el que no exista división entre lo cultural, lo social y lo espiritual. La espiritualidad ya no está limitada al ámbito de las religiones, ha de estar integrada en todos los ámbitos de la sociedad.

Actualmente, existen movimientos sociales en todo el mundo que luchan por la paz, la justicia social y la ecología. Son movimientos de base que luchan con pasión por un mundo mejor. Para que su lucha sea realmente efectiva, los valores sociales que reivindican han de estar fundamentados en la no violencia y en el camino espiritual. Sólo así podremos contribuir beneficiosamente en la construcción de una nueva sociedad.

En este sentido, cabe destacar el movimiento de budismo comprometido, el cual cuenta con numerosas organizaciones, tales como The International Network of Engaged Buddhism (INEB), que nació de la mano del monje budista vietnamita y activista social Thich Nhat Hanh. Esta organización une esfuerzos en áreas como alternativas a la educación, desarrollo espiritual, derechos humanos, ecología, alternativas al sistema económico, y activismo social. Asimismo, the Buddhist Peace Fellowship (BPF)¹ es una red mundial que trabaja en la sensibilización de las diferentes comunidades budistas en ámbitos como el humanitario, el ambiental y el de justicia social, a la vez que transmite la perspectiva budista a los diferentes movimientos sociales.

Existen, a la vez, numerosos proyectos fundamentados en valores espirituales cuyo objetivo es incidir en el cambio social:

“Alternativas al consumismo”, promovido por Sulak Sivaraksa² es un proyecto interreligioso que une a budistas, cristianos y musulmanes en la búsqueda de alternativas al consumo. Este proyecto parte de la convicción de que si no somos capaces de tener una alternativa al consumismo, nuestras tradiciones espirituales se mantendrán en la periferia del sistema de valores dominante.

“Spirit in Education Movement”, proyecto también impulsado por Sulak Sivaraksa, trabaja el ámbito educativo proponiendo programas de estudios fundamentados en los valores espirituales y ecológicos aportando una visión holística de la vida. Algunos ejemplos de escuelas que ya han implantado este tipo de programas es la Small School en Inglaterra fundada por Satish Kumar³, ex monje jainista y

¹ Consultar www.bpf.org

² Sulak Sivaraksa, tailandés y educado en Occidente, es traductor y maestro de budismo. Ejerce como transmisor de las enseñanzas budistas a las sociedades laicas, tanto de Oriente como de Occidente. Participó como ponente en el IV Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Barcelona en julio del 2004. Es dinamizador de numerosos proyectos, siendo uno de ellos, *Alternatives to Consumerism*. Sobre este proyecto y otros, consultar www.sulak-sivaraksa.org.

³ Satish Kumar se estableció en Inglaterra a finales de los años setenta, después de residir en EU donde llegó andando desde la India, en peregrinación por la paz y la no violencia. Es fundador de la revista *Resurgence*, de la editorial Green Books y de Schumacher College. Para mayor información sobre su trayectoria: KUMAR, Satish, *No destination*, Green Books, Devon, 1999

gran seguidor de Gandhi, y Universal Education¹ liderada por Lama Thubten Yeshe y Lama Zopa Rinpoche, unos de los primeros lamas tibetanos que llegaron a Occidente.

Asimismo, universidades como Schumacher College² en Inglaterra o Naropa Institute³ en EU son centros educativos que ofrecen cursos como créditos, impartidos por los pioneros en esta nueva visión holística de la realidad en la que no existe división entre lo cultural, social y espiritual. Son ejemplos de que la espiritualidad, si es auténtica y viva, ha de incidir inexorablemente en la sociedad, tal y como sucedió en el caso de Gautama, el Buda, quien influyó notablemente en el ámbito religioso así como en el social.

El budismo, después de siglos en la India, emigró hacia otras culturas como China, Tibet, Japón, Vietnam.... integrándose en las tradiciones locales (taoísmo, bön, shintoísmo, confucionismo...) y dando paso a nuevas tradiciones espirituales como en el caso del zen y el budismo tibetano. Nadie sabe, aún, qué nuevo budismo emergerá de las sociedades occidentales. No obstante, si tenemos en cuenta el carácter flexible que el budismo ha venido demostrando en los últimos 2000 años, y consideramos el contexto en el que se está integrando -un mundo globalizado y multirreligioso- podemos intuir que el diálogo interreligioso jugará un papel sumamente importante. Las religiones, pueden crear división entre las personas pero la espiritualidad, si es auténtica, si es una experiencia interior y no un compendio de creencias, no puede sino unir a la humanidad. El movimiento interreligioso se convierte, así, en una valiosísima plataforma para el cambio social y el futuro de la humanidad.

La profecía de Shambhala

En el budismo tibetano existen numerosas profecías que anuncian la llegada del Dharma a Occidente, una de las más famosas, que surgió hace más de doce siglos, es la profecía de Shambhala. Esta profecía nos habla de que vendrán unos tiempos muy difíciles en los que toda la vida en la Tierra estará en peligro. Habrá grandes potencias bárbaras que gastarán toda su riqueza en preparativos para aniquilarse unos a otros, tendrán unas armas de un poder inconmensurable, y unas tecnologías capaces de destruir el mundo entero. Cuando la vida en la Tierra sea así de frágil, aparecerán, según esta profecía, los guerreros de Shambhala.

Es difícil identificar a los guerreros o guerreras, pues se dice que no llevan uniforme, ni ningún tipo de insignia o estandarte. No disponen de murallas desde donde amenazar al enemigo o poder descansar, y ni siquiera poseen territorio propio. Los guerreros de Shambhala han de tener un gran valor, moral y físico, pues han de entrar en el corazón mismo del poder destructivo, han de ser capaces de llegar a los huecos más recónditos, allí donde se guardan las armas, para poderlas desmantelar, han de infiltrarse por los pasillos hasta los lugares donde se lleva a cabo la toma de decisiones. Los guerreros y guerreras de Shambhala tienen el valor de hacerlo porque saben que las armas están hechas por la mente y por tanto, también pueden ser deshechas por la mente. En estos momentos, los guerreros de Shambhala se están entrenando y, de hecho, ya han empezado a actuar.

Al preguntar al maestro tibetano Sogyal Rinpoche sobre qué tipo de entrenamiento hacen, contestó que se entrenaban en el uso de dos armas: la compasión y la sabiduría. Las dos son necesarias,

¹ www.fpmt.org/education/ue.asp

² www.gn.apc.org/schumachercollege

³ Naropa Institute, fundado por Chögyam Trungpa Rinpoche en Boulder, EU, es una universidad de estudios budistas, cuyo programa combina el desarrollo espiritual con el arte y estudios interdisciplinarios. www.naropa.edu/index.html

dijo, la compasión nos da la fuerza y la pasión por andar; abrimos al dolor del mundo nos empuja a actuar. Pero no es suficiente con sólo esta arma, también es necesaria la otra: la visión de la interdependencia de todos los fenómenos. Es entonces cuando comprendemos que no se trata de una batalla entre buenos y malos, sino que el desarme ha de pasar por los corazones de todos los seres humanos¹.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

En su exposición Montse Castellá hace un rápido esbozo de la sociedad occidental del siglo XXI, poniendo el acento en la dinámica consumista depredadora y el motor que mantiene viva esa dinámica: el deseo, la insatisfacción, el interés a corto plazo. A la visión fragmentada de la realidad que nos puede haber conducido hasta aquí, se le contraponen hoy algunos rasgos del pensamiento emergente, más caracterizado por una visión holística, global, que acentúa la interrelación de los elementos, que pone de relieve el aspecto sistémico de toda realidad. La nueva física y las ciencias ecológicas están desarrollando un pensamiento que converge con los fundamentos de las antiguas enseñanzas espirituales. Probablemente se trate de la "racionalidad reproductiva" de Hinkelammert a la que hacía referencia Robles (en contraposición a la "racionalidad instrumental"). Castellá insiste en que el actual proyecto de civilización necesita correctivos y que una nueva orientación ya se ha ido abriendo camino (en física, ecología, cosmología, medicina, economía, teoría de género...). La visión budista de la interdependencia e interrelación de los fenómenos, puede aportar mucho en este cambio de perspectiva.

Las aportaciones del budismo a la sociedad "occidental" y los retos de la transmisión de la tradición budista en el seno de esta sociedad, son los dos temas que abordará Castellá. En cuanto al segundo, explica que el budismo no pide conversión ni exclusividad, aquello que pueda ofrecer lo ofrece a todo el mundo, con independencia de religión o cultura. El budismo desea una transmisión abierta, libre en lo cultural, fiel en lo esencial, siguiendo el linaje de transmisión que se ha mantenido puro y vivo durante 2500 años. Pero esa adaptación no ha de significar transformarse en un producto al gusto de las modas de la sociedad occidental actual. Del mismo modo que desde su India originaria asumió distintas formas culturales en China, Japón, Vietnam, Tibet..., sin perder su esencia, Occidente plantea el mismo reto. En relación con el papel de la mujer, por ejemplo, la simple transmisión no sería suficiente, ya que esa larga cadena la ha ignorado sistemáticamente considerándola como inferior. En este aspecto, la tradición budista (como cualquier otra tradición religiosa) tiene delante hoy una imprescindible tarea que ha de llevar a cabo.

En relación a las aportaciones, M. Castellá pone el acento en una actitud integradora que no separe lo cultural, lo social, lo espiritual. Pone ejemplos de toda una serie de movimientos de inspiración budista comprometidos con la realidad social y medioambiental. La característica budista sería, en palabras del maestro Chögyam Trungpa, "trabajar con el proyector en vez de la proyección". Iluminar a la persona que proyecta las imágenes, a quien crea las realidades, más que luchar por modificar la proyección, la creación. Pero para comprender el alcance de una afirmación como ésta se ha de comprender la propuesta de sabiduría budista, que apunta a un reconocer la propia naturaleza esencial y la de todos los fenómenos; una comprensión que supone "ser uno con", desde dentro, sin distancia ni dualidad alguna; una comprensión indisociable de la "compasión", el "sufrir con".

¹ MACY, Joanna, *Volver a la Vida*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2003, p.124-126

Finalmente, menciona la importancia del diálogo interreligioso que, desde la experiencia espiritual es más que diálogo, es experiencia de unión y fermento de unión para el conjunto de la humanidad.

Diálogo

Se abre el diálogo con el tema de la transmisión del budismo y el budismo en Occidente. ¿Qué es lo esencial que ha de salvaguardar una tradición? Que todo conduzca a la transformación interior (responderá Montse Castellá). En esa transformación está la clave y desde ella se produce la interrelación profunda espiritualidad, sociedad, cultura. El budismo en Occidente tiene la oportunidad de crear ese puente entre vida interior y realidad social, al no estar ligado a unas específicas estructuras ideológicas, o religiosas que lo separen de la sociedad como un todo.

Se les pregunta a Montse Castellá y a Ramón N. Prats por su valoración del proceso de implantación del budismo en Occidente. ¿No queda limitado a unas técnicas y a una moda político *hollywoodiana*? Castellá es más optimista que Prats. Para ella, el peligro de quedarse en un budismo *light* es real, pero confía en que se mantenga viva la relación con el tronco, el linaje. Los dos insisten mucho en la importancia (y la dificultad) de afinar en las traducciones de los textos. Castellá confía en la fuerza del tronco, en los maestros. Prats, sin negar la importancia del acceso directo a los verdaderos maestros, señala la actitud acrítica con la que se recibe a cualquiera que se otorgue el título de maestro o de maestro reencarnado. El budismo tibetano sabe de esa proliferación de maestros reencarnados por todos los rincones, y se preocupa por ello. Pero se asume la realidad como es, con sus limitaciones. La cuestión no es que se den limitaciones sino que éstas se reconozcan y no se venere acríticamente todo lo que tiene el "color" de una tradición por el simple hecho de tener ese color. Por otra parte hace notar que sí, ciertamente hay mucha gente atraída hoy por el budismo. Pero eso no es lo que importa. Lo que importa es cuánta gente sigue avanzando. Y, en realidad, no es mucha, una vez apagados los primeros entusiasmos, la primera fase de novedad, de emociones, de moda. Eso es lo que importa, se trate de la vía espiritual que se trate.

¿Separar lo esencial de lo cultural? Barros afirma que no existe tal "esencial" desligado de una cultura. Siempre se vivirá culturizado de una manera u otra. ¿Existe aquella famosa "esencia del cristianismo"? (Vigil). No hay más esencia que el amor, que la humanidad.

Como no puede hablarse de una "esencia" del impresionismo (seguirá Corbí), así no puede hablarse de una esencia de las tradiciones religiosas; podrá hablarse de estilos, de estilos de hacer el camino espiritual, de estilos de experimentar lo absoluto; estilos que no son definibles pero sí reconocibles. Como vemos con el paso del budismo de la India a China, surgió algo distinto, pero el "estilo" era claramente reconocible.

En esta línea será interesante ver la aportación femenina en la lectura de la tradición, el fruto de la incorporación de la mujer en la transmisión que seguro que marcará también un tono peculiar. En cambio, Corbí no cree que en la construcción de proyectos pueda distinguirse mucho lo masculino de lo femenino, quizás en las formas pero no en el fondo. La parte femenina de la mesa, difiere. Por supuesto que el objetivo de la generación de proyectos -sea desde la perspectiva masculina o femenina- es y será procurar la supervivencia al grupo. Pero de una manera u otra, cada modelo cultural debe integrar equilibradamente las dos fuerzas de la humanidad. El aspecto masculino explora nuevos territorios, persigue la pieza, etc.; el femenino conserva el alimento, mantiene, protege, analiza,... Uno y otro son constitutivos del ser humano, en distintas proporciones. El motor de las sociedades de innovación ha contado con una sola de estas dos fuentes de energía y la otra debe hacerse un sitio todavía; en la medida en que lo haga en algo quedará modificado el propio curso de ese movimiento de innovación continua.

De ahí la reflexión recupera los apartados iniciales de la exposición de M. Castellá, y su valoración de un pensamiento científico emergente más unitario, menos fragmentario. El debate se sitúa en si puede hablarse de una ciencia "más budista", o "más espiritual". Ciertamente pueden verse coincidencias, pero ¿son algo más que coincidencias? Hay acuerdo en valorar positivamente los rasgos que ella recoge, desde la medicina alternativa hasta la nueva cosmología, pero se ponen reparos en sacralizarlos (el movimiento de los astros newtoniano también fue en su momento un fiel reflejo del absoluto, del "Ser" de la realidad...) Una vez más se insiste en la autonomía de ámbitos y en la discontinuidad de los registros. Se menciona (Barros) que sería más adecuado y más legítimo que hablar de confluencia de las ciencias y lo espiritual, hablar de cambio de paradigma, al estilo kuhniano; un nuevo paradigma a partir del cual cada elemento de comprensión de la realidad se reubica, renueva su significación.

El reloj pone punto final al diálogo y al primer día, intenso, de trabajo, en el que se han revisado y comentado las conclusiones del encuentro anterior, la ponencia presentada por Amando Robles y ésta última de Montse Castellá, desde la perspectiva del budismo.

TRADICIONES RELIGIOSAS Y ESPIRITUALIDAD CONTEMPORÁNEA

Vicente Merlo

1. *Entre el perennialismo tradicionalista y el pluralismo radical*

1.1. *De los obstáculos a las propuestas positivas*

Una vez analizados los obstáculos que impiden o dificultan la vivencia profunda, individual y social, de una espiritualidad a la altura de nuestro tiempo –cuestión abordada en el I Encuentro Can Bordoi-, parece oportuno preguntarnos ahora qué tipo de espiritualidad puede proponerse, qué dimensiones descubrimos en ella, de qué modo puede actualizar la naturaleza contemplativa del ser humano y en qué medida puede contribuir a una transformación de la sociedad, a través de los distintos niveles de la acción espiritualmente enraizada.

En los diálogos anteriores vimos que al hablar desde una tradición religiosa determinada puede hacerse, en terminología habitual en la filosofía de las religiones, desde una actitud exclusivista (mi religión es la única verdadera, auténtica, salvífica, válida), una actitud inclusivista (las otras religiones poseen una validez parcial, pero la corona de todas ellas, la plenitud y cumplimiento de todas ellas es la mía) o desde una actitud pluralista (en principio todas las religiones son igualmente válidas y salvíficas) (Dupuis: 2000).

Desde la perspectiva cristiana, ese recorrido –por algunos considerado como un proceso evolutivo¹- coincide con el paso del eclesiocentrismo al cristocentrismo y de éste al teocentrismo, en el cual el centro de atención no es ya la Iglesia, ni Cristo, sino Theós, Dios, lo Real². Si bien es cierto que buena parte de la reflexión “teológica” sobre las religiones ha procedido hasta ahora de teólogos cristianos, se ha intentado buscar un terreno común a través de nociones como las de “logocentrismo”, “pneumatocentrismo” o “soteriocentrismo” (Dupuis: 2000; Knitter 1995). En este último caso, se apunta

¹ Encontramos un ejemplo claro en la “odisea dualógica” autobiográfica narrada por Paul F. Knitter (1995).

² Uno de los principales tematizadores de este pluralismo teocéntrico, al menos desde su obra de 1973, es John Hick (1989; 1995; 2004).

hacia la salvación, liberación, *moksha*, *nirvâna*, o cualquiera de sus “equivalentes homeomórficos” (Panikkar: 1979) como el centro sobre el que pivota la experiencia religiosa. Son estos los términos y las posturas todavía dominantes en el “diálogo inter-religioso”. Los debates entre inclusivistas (cristianos, neo-vedánticos, budhistas u otros) y pluralistas han arreciado en las dos últimas décadas.

Pues bien, me gustaría que nos centráramos en dos paradigmas o modelos en filosofía de las religiones menos practicados en los medios académicos, pero de influencia quizás creciente. Pienso, por una parte, en el **esoterismo perennialista tradicionalista**, entre cuyos principales representantes hallamos a R. Guénon (1969; 1982; 1983; 1987; García Bazán, 1985; Gillis: 2001), A.K. Coomaraswamy (Merlo, 2001), F. Schuon (1980; 1982; 2001), T. Burckhart (1978; 1980), S. H. Nasr (1981; 1993), H. Smith, etc., y por otra parte en lo que podemos denominar **pluralismo radical**, tal como está siendo defendido por S. M. Heim (1989; 1995), J. Heron (1998), J. Y. Fenton (1995), J. Ferrer (2002), etc.

El objetivo es dar por histórica, psicológica y éticamente superados tanto el exclusivismo como el inclusivismo uni-religioso, para reflexionar sobre la posibilidad de un pluralismo cada vez más refinado, sin descartar la posible existencia de una *philosophia perennis* consistente en una gnosis esotérica capaz de mostrar la “unidad trascendente de las religiones”. Ahora bien, si creo defendible la existencia de una *sophia perennis*, encarnable (al menos metafóricamente) en la figura del sabio-santo que aúna en sí sabiduría y amor (compasión), y formulable en tanto que filosofía perenne, me parece que hay que ser muy crítico (en el buen sentido de la palabra) con cualquier formulación concreta de tal “ideal regulativo”, no sea que tras la pretensión de exponer “la” metafísica evidencial o “la” tradición primordial se cuelen prejuicios históricos, epocales o particulares de cualquier tipo, como creemos que sucede con ciertas versiones intransigentes y dogmáticas de los diversos tipos de “perennialismo” (sobre todo el “tradicionalista” y el “transpersonalista”, representados paradigmáticamente por R. Guénon y K. Wilber, respectivamente). A ello puede ayudarnos lo que denominamos “pluralismo radical”, entendiendo éste no tanto como una nueva postura metafísica que negase la posibilidad de ciertas tesis esencialistas, universalistas o perennialistas, cuanto una metodología crítica que parte del “agnosticismo metodológico”, evitando cualquier dogmatismo apriorístico desde una sensibilidad postmoderna que sin desembocar en un constructivismo/ deconstruccionismo radical es consciente de la importancia del contexto en el que no sólo toda teoría se formula, sino también toda experiencia acaece. De ahí que no se trate de pensar que el pluralismo radical posea la verdad respecto a la irreductibilidad de las metas últimas de las distintas tradiciones, sino que muestra que la evidencia histórica sitúa la carga de la prueba en el terreno de quienes apuestan por la unidad última de todas ellas.

1.2. Tensiones y pretensiones del esoterismo tradicionalista

El esoterismo tradicionalista, que halló su formulación inicial en R. Guénon, defiende la existencia de una *philosophia perennis* (sabiduría perenne, *sophia*, *scientia sacra*, *religio perennis*) de alcance universal que constituiría el núcleo esotérico de las distintas religiones en su manifestación exotérica. Las distintas tradiciones históricamente conocidas serían ramas surgidas de esa raíz profunda que sería la Tradición primordial. Habría dos modos de establecer contacto con tal Sabiduría: la revelación de origen suprahumano (en el comienzo de toda verdadera religión) y la intuición intelectual en sentido estricto, capaz de aprehender a través de un conocimiento por identidad los principios metafísicos fundamentales, dando lugar a la verdadera metafísica tradicional. Destaca la idea de que cada religión posee ciertas posibilidades peculiares que se contienen en su arquetipo celeste, sean cuales sean los avatares históricos y la posible corrupción humana que les afecte. La existencia de un simbolismo universal permitiría penetrar, siempre que el interesado haya desarrollado la necesaria capacidad intuitiva, en el corazón esotérico de cada una de las tradiciones religiosas. Justamente el análisis del simbolismo en el arte ha sido especialmente cultivado por A. K. Coomaraswamy desarrollando la idea de un “arte sagrado”, como era

común en las sociedades tradicionales, antes de que su orden y fidelidad a la Tradición fuese alterado por la irrupción de una modernidad desacralizadora y ante la que los tradicionalistas se muestran firmemente intransigentes¹. Esta crítica al mundo moderno, realizada de un modo radical es uno de los puntos que más rechazo ha producido entre muchos analistas de la religiosidad, al hacer frente a las obras de Guénon y sus seguidores (Guénon, 1974; 1982). Llama la atención el privilegio concedido a dos de las tradiciones religiosas, siguiendo el itinerario personal de Guénon, quien comenzó –después de algunas incursiones en el esoterismo occidental- señalando el hinduismo (shankariano) como la tradición superviviente más fiel a la Metafísica y a la Tradición primordial, y terminando con su conversión al Islam y el enaltecimiento de esta religión como la última de las grandes religiones auténticas². El propio Nasr señala las virtualidades ecuménicas de este perennialismo tradicionalista: “Los seguidores de la *philosophia perennis* muestran un camino que hace posible una auténtico ecumenismo, que, en realidad, no puede sino ser esotérico, pues la armonía religiosa sólo puede alcanzarse en la “Estratosfera divina”, para citar a Schuon, y no en la atmósfera humana, en la que tantos la buscan hoy a expensas de reducir la Estratosfera divina a la atmósfera humana” (Nasr, 1993: 65).

1.3. *El reto del pluralismo radical o la pérdida postmoderna de la unidad trascendente y su crítica al perennialismo universalista*

El pluralismo radical es mucho más reciente y resulta perturbador no sólo para exclusivistas e inclusivistas, sino incluso para muchos de los pluralistas que creían defender la postura más abierta posible. Heredero de la sensibilidad postmoderna y decidido a salvar las diferencias entre las distintas religiones tomándose las en serio y negándose a reducirlas, a priori, a ningún esquema en el fondo inclusivista (como en el fondo tienden a ser los distintos tipos de perennialismo), insiste en poner en cuestión el postulado perennialista que afirma la identidad esencial de todas las religiones. Un ejemplo paradigmático lo tenemos en S. M. Heim, quien tomando como eje de su reflexión la noción de “salvación”, tal como hemos visto se iba imponiendo en el diálogo entre religiones, cuestiona que la meta última de todas las religiones sea la misma. La metáfora de distintos senderos que conducen a la misma cima, se ve sustituida por la de distintos ríos que llevan a diferentes orillas (Ferrer, 2002). Todo ello rechazando cualquier jerarquización, tal como se lleva a cabo no sólo en el esoterismo tradicionalista, sino también, por ejemplo, en el neoperennialismo de la psicología transpersonal de cuño wilberiano. En ambos casos la experiencia no-dual y su correspondiente tematización filosófica ocupa la cima de la montaña. La metáfora de la escalera, querida de muchos neo-vedantines (Vivekananda, Sivananda), sería otro modo de apuntar a la supremacía del *advaita*, al igual que la clasificación *vajrayâna* que ve en su corriente la superación integradora (inclusivista) de *theravâda* y *mahâyâna* pre-vajrayánico. Frente a esa tendencia inclusivista fuertemente arraigada, la hipótesis de Heim consiste en plantear “si existen condiciones metafísicas concebibles bajo las cuales las religiones podrían ofrecer narraciones de fines religiosos humanos que son tanto verdaderos en sus elementos particularistas como substancialmente diferentes entre sí” (Heim, 1995: 146).

A la luz de esta posibilidad, incluso en el ámbito noumenal al que Hick remite en busca de la unidad soñada, dejando las diferencias para las manifestaciones fenoménicas de las distintas religiones históricas, cabe pensar la existencia de varias realidades últimas. Obsérvese, como insisten sus proponentes, que esto sería el mejor modo de tomarse en serio las diferencias entre las religiones, apreciando la riqueza y particularidad de cada una, sin pretender reducirlas o conducirlas a la propia. Por

¹ Véase V. Merlo (2001).

² Habla desde el Islam, de un modo especial, uno de los representantes actuales más cualificados de la filosofía perenne, S. H. Nasr (1981;1984). Ver también Gillis (1998)

otra parte, como insinuábamos ya, no se trata de negar su validez última. Así, por ejemplo, en diálogo con Hick, recordando cómo para éste *nirvâna* y comunión con Dios constituyen creencias contradictorias (en tanto que experiencias últimas), Heim hace ver que tal cosa sólo es contradictoria si asumimos que sólo una de las dos puede ser el destino último de todos los seres humanos. Ciertamente no pueden ser ambas verdaderas para la misma persona y al mismo tiempo, pero para distintas personas, o para la misma persona en distintos momentos, no tiene por qué ser contradictorio (Heim, 1995: 149).

También John Heron se ha mostrado agudamente crítico de la concepción perennialista, tanto en la versión tradicionalista como en la versión transpersonal wilberiana. Podríamos decir que se trata de una apuesta por una **espiritualidad postmoderna**, en el buen sentido de la palabra. Una cultura espiritual que está emergiendo y que se caracteriza por su carácter auto-generativo y su actitud madura de discernimiento espiritual ante las autoridades espirituales y las tradiciones surgidas en el pasado, por respetables que éstas sean. Merece la pena destacar tres rasgos que caracterizan a las personas que comparten esta cultura espiritual auto-generadora:

“1. Afirman su propia relación original con la presencia de la creación, hallan la autoridad espiritual en su interior y no la proyectan hacia fuera en maestros, tradiciones o textos.

2. Están alertas ante los mecanismos de la espiritualidad defensiva y ofensiva, en la que los conflictos emocionales no resueltos distorsionan el desarrollo espiritual, negando partes de la propia naturaleza o realizando afirmaciones infladas con el fin de manipular a los otros.

3. Están abiertos al diálogo auténtico acerca de las creencias espirituales y se muestran cooperantes en la toma de decisiones acerca de las prácticas espirituales que emprenden juntos” (Heron, 1998: 3).

Heron ha aplicado acertadamente la noción de proyección de la autoridad interior no vivida conscientemente, insinuada en el punto uno. Justamente en eso consiste una de las críticas formuladas contra el perennialismo. No hay nada como la creencia en que uno está ante un “maestro perfecto” o ante un “texto revelado”, o de manera más completa y apabullante ante todo una “doctrina tradicional” de validez perenne y universal, para quedar sobrecogido, anulado y sometido a la autoridad que se impone con su propia lógica. Efectivamente, todo el capítulo 2 de su libro se centra en dicha autoridad proyectada en tanto que obstáculo para la investigación espiritual libre y confiada. Así por ejemplo, vemos que “cuando la autoridad espiritual que reside en el interior se proyecta y se inviste con ella a alguna autoridad exterior, inevitablemente sufre una distorsión y se producen representaciones erróneas. Negar la presencia interior y no ser consciente de ella supone dañar su poder formativo, y esta desfiguración se refleja en la enseñanza de la autoridad exterior que la reemplaza. Desde la otra parte de la ecuación, si uno desea convertirse en una autoridad espiritual para otros, necesita una doctrina perversa que invalide y socave su espíritu interior intrínseco y lo mantenga cerrado con su proyección desfigurada” (Heron 1998: 38).

Me parece de gran interés para la espiritualidad actual este enfoque, alerta ante los peligros de una sumisión ante creencias, maestros, textos y doctrinas. La misma relación maestro-discípulo se ve transformada. Ahora se trata de una investigación cooperativa, participativa y viva en la que se experimenta y se reflexiona juntos. Aquellos más avanzados en el camino (en un sentido, en un aspecto, provisionalmente) podrán aportar su visión, su experiencia, su reflexión, pero nunca en un clima de imposición que sutilmente anula la auto-confianza en el propio poder y en la propia capacidad investigativa. En palabras de Heron:

“Para mi gusto, un modelo de educación espiritual más actualizado sería como sigue: el desarrollo espiritual es un proceso interno que ha de resultar auto-generado por la luz interior y la vida interior. La apertura y la entrega crítica ha de ser a lo que está en el interior y no a algo exterior. El apoyo para que tenga lugar ha de tener la forma de la facilitación para la aceptación y

actualización del propio poder, no una disciplina dirigida. Además no se trata sólo de aprender el contenido de alguna cultura espiritual pre-existente. Va más allá del aprender alguna serie establecida de prácticas y creencias, hacia una investigación auto-dirigida para la emergencia innovativa de la divinidad inmanente, en tanto que esta persona auto-reflexiva y autónoma se halla en relación con otras personas y seres aquí y ahora, en este lugar y en este momento” (Heron 1998: 41).

En cuanto a su crítica a la psicología transpersonal –centrada sobre todo en Wilber-, válida también para el perennialismo tradicionalista, la articula en torno a seis puntos de interés, pero me limitaré a señalar las objeciones a esa presunta evidencia de la superioridad de la experiencia y la concepción *advaita*, no-dualista, en sus versiones hindú (shankariana) y budista (nagarjuniana), minimizando la importancia y el estatuto ontológico de la “persona”, de la “individualidad espiritual”, del *jivâtman* (Sri Aurobindo), de “la joya de incalculable valor” (Almaas, 1986, 1988, 2001), considerándola una estructura cambiante, llamada a desaparecer en la realización definitiva. Mi sintonía con estas objeciones al imperialismo perennialista de la no-dualidad es grande y constituye algo que he ido formulando desde hace años, en buena medida a partir de mi lectura de Sri Aurobindo.

Heron realiza en el primer capítulo un breve recorrido autobiográfico, confesando su itinerario personal y sus influencias principales, revelando también la riqueza de sus experiencias en los mundos sutiles y en la dimensión espiritual. Así, por ejemplo, para destacar sólo una de las experiencias significativas, coincidentes con los amplios testimonios en el mundo del “esoterismo secularizado contemporáneo”, veamos lo que afirma acerca de su certeza de la existencia *potmortem*: “Para mí es una evidencia que los seres humanos sobreviven a la muerte de sus cuerpos físicos con la misma identidad personal. Sé que esto es así a través de mis encuentros con gente en los ámbitos post-mortem en mis experiencias extra-corpóreas y mi fuerte conciencia de ellos en diferentes momentos y bajo tipos distintos de condiciones cuando estoy en mi cuerpo” (Heron, 1998, 26).

Resultan significativas también las observaciones que Sallie B. King, desde una perspectiva budhista realiza al perennialismo, centrándose en su caso en la obra de S.H. Nasr, pero que podríamos ampliar a los demás representantes de esta escuela. Así por ejemplo, dos textos de F. Schuon, nos recuerdan el “concordismo” típico del perennialismo que trata de mostrar la “unidad trascendente de las religiones” y termina identificando *shûmyatâ* con el Brahman hinduista o con el Dios abrahámico: “Si se admite que ‘el Reino de los Cielos está dentro de nosotros’, no se puede reprochar en buena lógica al budismo el concebir el Principio divino tan sólo en este aspecto. El ‘Vacío’ o la ‘Extinción’ es Dios –la Realidad supraontológica y el Ser visto ‘desde el interior’- en nosotros mismos; no es nuestro pensamiento o nuestro *ego*, por supuesto, sino a partir de ese ‘punto geométrico’ que en nosotros nos liga misteriosamente a lo Infinito. El ateísmo búdico es el rechazo a objetivar o exteriorizar dogmáticamente el ‘Dios interior’” (Schuon, 2001: 66).

Es esta interpretación consistente en querer hacer decir a todas las tradiciones lo mismo lo que ha criticado también S. B. King, concretamente en la presentación que hace Nasr en su obra magna, *Sacred and the Knowledge*, procedente de las conferencias Guifford que ofreció el autor. Efectivamente, la vacuidad nagarjuniana no puede identificarse, sin más, con la Realidad infinita, ni se puede pensar, en una especie de “ecumenismo sentimental” tan criticado por los tradicionalistas, que no es sino otro modo de referirse a lo Divino. En pocas palabras: “parece claro que la ‘vacuidad’ no puede entenderse, de ningún modo, como un término alternativo para lo que Nasr llama ‘el Principio que es simultáneamente la Realidad absoluta e infinita’ (...) Para Nagârjuna, la palabra misma está ‘vacía’, ya que “vacuidad’ es otro término para la originación dependiente, o *pratitya-samutpâda*, que caracteriza al mundo (...) Dicho de otro modo, la ‘vacuidad’ se refiere al principio del flujo causal, hallado en este ámbito –el único ámbito existente para Nagârjuna- ciertamente no a una Realidad suprema fuera del espacio y el tiempo” (S.B. King, en Hahn 2001: 215).

De ahí que King vea en el enfoque de Nasr una articulación de lo que la ‘unidad trascendente de las religiones’ parece desde un punto de vista islámico que comienza con dos presupuestos fundamentales, el monoteísmo y la revelación universal, y que en realidad no es una reconciliación verdaderamente universalista, ya que no incluye al budismo (King, en Hahn, 2001: 218).

1.4. *Gnosis esotérica tradicional y mentalidad simbolista en F. Schuon*

Pero el atractivo y la fuerza del universalismo perennialista y su esencialismo no quedan totalmente descartados por las certeras críticas que le vienen siendo realizadas –recuérdese la obra de S. Katz, rechazando también cualquier forma de perennialismo: “No hay *philosophia perennis*, a pesar de lo que digan Huxley y otros” (S.T. Katz, 1978: 24) – y tenemos la impresión de que todavía hay mucho que aprender de ellos, aunque no se compartan todas sus tesis, ni su intransigencia con otros enfoques, ni su tono dogmático, ni sus identificaciones en ocasiones demasiado fáciles. Si en Guénon teníamos a su fundador y “maestro” y en Nasr a su representante viviente más lúcido y brillante, en F. Schuon, tan admirado por éste último, hallamos el desarrollo más amplio en el campo de las tradiciones religiosas comparadas a la luz del perennialismo esotérico tradicionalista.

Así, por ejemplo, su concepción de la “mentalidad simbolista” y su visión del símbolo merecen tomarse en serio, pese a su oposición a las concepciones habituales:

La ‘visión’ simbolista del cosmos es a priori una perspectiva espontánea que se funda en la naturaleza esencial –o la transparencia metafísica- de los fenómenos en vez de separarlos de sus prototipos (...). La mentalidad simbolista, en cambio [a diferencia de la racionalista] es intuitiva en sentido superior, pues para ella el razonamiento y la experiencia sólo tienen función de causa ocasional y no de base; ve las apariencias en su conexión con las esencias: el agua será para ella, ante todo, la aparición sensible de una realidad-principio, un *kami* (japonés), un *manitu* (algonquino), o un *wakan* (siux); o sea que no ve las cosas ‘en superficie’ tan sólo, sino sobre todo ‘en profundidad’, o que las percibe conforme a la dimensión ‘participativa’ o ‘unitiva’ tanto como conforme a la visión ‘separativa’” (Schuon, 2001,15)¹.

Schuon ha defendido con fuerza y ejemplificado la existencia de esas dos fuentes de la metafísica, el esoterismo o la gnosis tradicional (tres términos que emplea como sinónimos), que son la Revelación (en las diversas religiones) y la Intuición intelectual (en los auténticos metafísicos, entre los cuales Shankara sigue ocupando un lugar destacado, como el Islam lo ocupa en el caso de las Revelaciones religiosas, al ser la última de ellas)². Hallamos en él, no obstante, no sólo la apuesta por la “unidad trascendente de las religiones”, sino también una determinada jerarquización de las mismas que termina privilegiando el no-dualismo shankariano, tal como puede verse en su comparación con Ramânuja: “Por una parte, la perspectiva de Râmânuja es sustancialmente semejante a los monoteísmos semíticos y, por otra parte, la perspectiva de Shankara es una de las expresiones más adecuadas de la *philosophia perennis* o del esoterismo sapiencial” (1982: 19).

Como es bien sabido, Schuon entrelaza diversas tradiciones, no sólo vedânta hindú y sufismo islámico, sino también cristianismo y buddhismo, en la medida en que son considerados por él igualmente “ortodoxos”³, así como las tradiciones de los nativos amerindios, de los que tan cerca se sintió y con

¹ En otra de sus obras decía del símbolo: “La función de todo símbolo es quebrar la corteza de olvido que cubre la ciencia inmanente del Intelecto. La dialéctica intelectual, como el símbolo sensible, es un velo transparente que, cuando sucede el milagro del recordar, se desgarrar y descubre una evidencia que, siendo universal, brota de nuestro ser, el cual no sería si no fuera Lo que es” (Schuon, 1982: 10).

² “La India, con las Upanishads, representa la doctrina metafísica más antigua de la humanidad –pensamos en la metafísica explícita, no en el puro simbolismo que no tiene origen ni localización-, mientras que el Islam es la última Revelación de la humanidad y cierra así el ciclo de los grandes brotes legisladores y salvadores” (Schuon 1982: 9).

³ “La primera cuestión que se plantea con respecto a una doctrina o una tradición es la de su ortodoxia intrínseca, es decir, la cuestión de saber si la tradición está en conformidad, no necesariamente con otra perspectiva tradicional ortodoxa determinada, sino con la

quienes tanto convivió. Terminemos con un texto que ilustra lo sugerente de sus interpretaciones, en este caso partiendo de la Encarnación como idea-fuerza del cristianismo y terminando con el simbolismo universal de la Virgen, al mismo tiempo que establece ciertas comparaciones con el hinduismo y el budismo; además, de paso, queda constancia del papel axial que Shankara desempeña en su concepción:

“La idea-fuerza del cristianismo es que ‘Dios se hizo hombre a fin de que el hombre se hiciera Dios’; es decir, en lenguaje vedántico –puesto que nuestro punto de referencia es Shankara-, ‘Âtma se ha convertido en Mâyâ a fin de que Mâyâ se convierta en Âtma’ [en lenguaje budista: *Nirvana* se ha hecho *Samsâra* a fin de que *Samsâra* se convierta en *Nirvana*. El *Nirvana* convertido en *Samsâra* es el Buda; para los Zenistas, la unión con el Buda se hace en el Vacío inmanente, para los amidistas se hace en el Nombre misericordioso de Buda]. La unión con Cristo implica la identidad con él; y nosotros añadiremos que la unión con la Virgen implica la identificación con el aspecto de dulzura y de infinitud del Logos, porque la *shakti* del Absoluto es el Infinito; todas las cualidades y prerrogativas de María se dejan reducir a los perfumes de la divina Infinitud (...) En sí misma, la Virgen personifica igualmente la Sabiduría informal, pro el hecho de que ellas es la Mujer ‘vestida de sol’ y madre de la Revelación; ella es la Sabiduría en su aspecto de irradiación, luego de Belleza y de Misericordia” (Schuon, 1982: 34-5).

“Mientras que en el vedânta shankariano y no-dualista es el Intelecto esencial –la Conciencia divina inmanente- el que opera la reintegración en el Sí, en el cristianismo este Intelecto salvador se objetiva y se personifica en Cristo y secundariamente en la Virgen; en el hinduismo, este mismo papel incumbe según diferentes puntos de vista y a veces combinándose, ya al gran *avatârâ* o a su *shakti*, ya al *guru*. La función del Cristo histórico es la de despertar y actualizar al Cristo interior; ahora bien, a semejanza del Logos que Jesús manifiesta humana e históricamente, el Cristo interior o el Corazón-Intelecto es universal y por tanto transpersonal. Él es ‘verdadero hombre y verdadero Dios’¹, y por consiguiente, hablando analógicamente, *Mâyâ* y *Âtma*, *Samsâra* y *Nirvana*; juego de cubrimiento y de descubrimiento y Realidad inmutable; drama cósmico y Paz divina” (Schuon, 1982: 35).

Encontramos, en suma, en el esoterismo tradicionalista una de las presentaciones más sugerentes de una postura inclusivista-universalista que supera el inclusivismo uni-religioso, pero sigue mostrando pretensiones dogmáticas de certeza de un modo que la sensibilidad hermenéutica contemporánea encuentra difícil asumir, y sobre todo que puede dar la impresión de no respetar realmente las diferencias entre las distintas tradiciones, algo que hiere la sensibilidad contextualista y “postmoderna”, audaz en sus presentaciones más anti-autoritarias y anti-esencialistas (Heron), combatientes por las “diferencias” entre las tradiciones (“Puede decirse que todo este ensayo es una llamada al reconocimiento de las diferencias” Katz, 1978: 25), diferencias que afectan no ya sólo a cuestiones secundarias, externas y formales, sino también al sentido último de sus ontologías, sus antropologías y sus soteriologías (Heim, 1995).

Verdad a secas; por lo que se refiere al budismo, por tanto, no preguntaremos si concuerda con la ‘letra’ del *Veda* o si su ‘no-teísmo’ –y no ateísmo- es conciliable, en cuanto a la expresión con el teísmo, semítico o no, sino simplemente si el budismo es verdadero en sí mismo, lo que significa, en caso afirmativo, que concuerda con el espíritu védico y que su ‘no-teísmo’ expresa la Verdad –o un aspecto suficiente y eficaz de la Verdad- de la que el teísmo es otra expresión posible, y oportuna en el mundo al que rige (...) Lo que acabamos de decir significa implícitamente que el budismo, como perspectiva característica, e independientemente de sus modos, es necesario: no es posible que no exista, puesto que una consideración no antropomorfa, impersonal y ‘estática’ del Infinito es una posibilidad” (Schuon, 2001, 62-3).

¹ El dogma calcedoniano de la doble naturaleza de Jesús está siendo cuestionado desde las filas del propio cristianismo, como ilustra perfectamente la obra de Hick (2004).

2. *La meditación como práctica (ritual), experiencia (mística) y reflexión (filosófica)*

En esta segunda parte tomaré como hilo conductor la meditación para articular algunos de los aspectos fundamentales de la espiritualidad que me parece válida en el mundo contemporáneo. Conscientes de que existen prácticas de meditación muy distintas y de que diversos son los objetivos, las experiencias alcanzadas y la conceptualización de las mismas, evitamos ceñirnos a un solo tipo de meditación y una sola teorización de la misma, limitándonos a mostrar algunas de las muchas posibilidades que encierra la práctica de la meditación, así como algunos de los supuestos e implicaciones detectables en ellas. Ni que decir tiene, en consonancia con lo dicho en la primera parte, que no se pretende exponer tales puntos como los únicos, ni los más importantes, sino como avenidas abiertas a la investigación en una espiritualidad para nuestro tiempo.

Por otra parte, si bien no renunciamos aquí a “pensar” en serio la espiritualidad, la meditación y su función en la sociedad contemporánea, ha de ponerse de manifiesto que todo el “laberinto del pensar” es secundario respecto a la belleza gozosa y la lucidez transconceptual que caracterizan a las distintas “expansiones de conciencia” asociadas a los “estados meditativos” (contemplativos o activos). “Una gota de práctica vale más que cien teorías”. Bucear en las distintas moradas del templo de la meditación contemplativa y descubrir las insondables alturas y profundidades de las dimensiones transpersonales de la Conciencia-Realidad posee un valor inconmensurable con toda riqueza conceptualizadora.

Me gustaría, no obstante, tener en cuenta las siete (posibles) dimensiones de las religiones, tal como propuso N. Smart en su modelo heptadimensional, intentando evitar una siempre difícil definición de “religión” y tratando de no reducir la riqueza del fenómeno religioso. En su propia terminología, Smart distinguía entre 1) la dimensión práctica y ritual; 2) la dimensión experiencial y emocional; 3) la dimensión narrativa o mítica; 4) la dimensión doctrinal y filosófica; 5) la dimensión ética y legal; 6) la dimensión social e institucional y 7) la dimensión material (catedrales, iglesias, mezquitas, templos, obras de arte, etc.).

En suma, si queremos simplificar la denominación de las siete dimensiones y al mismo tiempo ordenarlas ya según los intereses de este ensayo, podríamos hablar de: dimensión experiencial (mística), doctrinal (filosófica), mítica (narrativa), ritual (cultural), moral (ética), institucional (social, comunitaria) y material.

Pues bien, me gustaría centrarme en la dimensión experiencial, la filosófica y la práctica-ritual de la espiritualidad de la que me siento participe. Intentaré articular las tres dimensiones a partir de la “meditación”, sugiriendo que en ella encontramos uno de los “rituales” fundamentales, a través del cual podemos acceder a “experiencias” religiosas, espirituales, místicas, significativas, y en torno a la cual cabe desgranar las líneas maestras de la correspondiente concepción cosmo-te-ándrica. Esto no significa desdeñar los restantes aspectos ni considerarlos de menor importancia. La de-limitación del tema no es sino una opción metodológica personal y provisional para esbozar un modo de entender la espiritualidad. Algo diremos, no obstante, al final, de la dimensión ética

Así pues, la meditación –que ahora intentamos llevar a cabo en sus varios sentidos y aspectos, de tal modo que este espacio y este tiempo se conviertan en espacio sagrado y tiempo sagrado y la palabra hablada sea reveladora del silencio plenificante- puede verse simultáneamente como “práctica” (el término ritual sólo en sentido amplio le sería aplicable y además la sensibilidad actual suele sentir resistencias ante tal término por su asociación con la “religiosidad tradicional”), es decir como medio y camino conducente a una “experiencia” (interior, psico-espiritual, mística, en última instancia) que es conducida e interpretada siempre ya desde una determinada cosmovisión, por tanto desde un determinado contexto teórico (doctrinal, filosófico, teológico).

¹ “Las emociones y experiencias religiosas son el alimento del que se nutren las demás dimensiones: temor reverencial, paz sosegada, vacío interior brillante, efusión del amor, agradecimiento, etc” (Smart, 2000).

Ahora bien, sería ilusorio creer que una práctica o una tematización filosófica cualquiera (incluso una experiencia) pueda brotar de la nada y libre de supuestos. Hemos perdido la virginidad y la inocencia, ya no sólo por la actual inter-fecundación de tradiciones, sino también por la conciencia contextualista que nos ha enseñado a ver el carácter inevitablemente mediado de toda (o casi toda) experiencia y la naturaleza constructa de toda reflexión. Así pues, partiré de una determinada tradición, la hinduista, y más concretamente de una de sus subtradiciones, la del yoga, tal como se desarrolla al menos desde el *râja-yoga* de Patañjali al *pûrna-yoga* de Sri Aurobindo. Este punto de partida, no obstante, no implica pretensión exclusivista alguna, ni en cuanto a la validez del camino ni en cuanto al carácter original y particular de la “práctica experiencial teorizada”. Tampoco pretende ser “ortodoxo” de acuerdo a cualesquiera parámetros (sean internos a la propia tradición hindú, como si hubiera que aceptar la autoridad infalible de los Vedas y/o el sistema de castas, sean externos a ella y pertenecientes a una determinada perspectiva, como podría ser un esoterismo tradicionalista), antes bien, reivindica el carácter permanentemente abierto y creativo de la búsqueda espiritual.

Pero, vayamos ya a la meditación en su triple sentido. Y para ello las dos primeras categorías que utilizaré serán las de “conciencia” y “energía” (*cit-shakti*, *purusha-prakrti*, *shiva-shakti*). Si de cara al análisis podemos hablar de “dos” categorías que tratan de representar dos cualidades diferenciables, cabe partir de la concepción no-dualista (*advaita*) que ve en ellas una “bi-unidad”, de tal modo que ambas proceden de la realidad no-dual. Ésta puede conceptualizarse como Conciencia y afirmar que la energía se halla en Aquella ya siempre de modo potencial (*tapas*) y puede desplegarse en su dinamismo propio (*shakti*), o bien preferir otro simbolismo según el cual Conciencia-Energía es la manifestación dual (bi-una) de la Realidad inefable (Ser, No-ser, Vacuidad, Parabrahman, etc.).

Con esas dos categorías fundamentales, podemos comenzar la meditación (en su doble aspecto de toma de conciencia del Silencio más allá de las palabras y los pensamientos, de la presencia pura, por una parte, y de reflexión serena sobre un tema, en este caso la propia meditación). Y me gustaría empezar no de abajo arriba, como es habitual, es decir tomando “conciencia” de las “energías” físicas (sensaciones corporales), de las “energías” etéricas a través de la respiración (*prana*, cuerpo etérico, etc.), de las “energías” afectivas, situándonos en la zona del corazón (en *anahata* según la “fisiología oculta” y el sistema de *chakras* como “centros de energía”), y más tarde de las “energías mentales” observando nuestros pensamientos y en general todos los procesos psíquicos, sin identificarnos con ellos, sino de arriba abajo. Esto significa situarnos directamente en la conciencia observadora, en el testigo (*saksin*), en la conciencia pura (Forman, 1990; 1999)¹ en la pura presencia (*rigpa* –si se me permite aquí la referencia al *dzogchén*) (Norbu, 1995), en el “sujeto autoconsciente”, como prefiero denominar.

Si lográramos instalarnos en esa “conciencia gozosa” (*saccidânanda*), en esa realidad vivida como lo más profundo de lo experimentado en nuestro interior y que se capta evidencialmente como conciencia inmaculada y gozo incondicionado, podríamos hablar de experiencia mística, de apertura a las dimensiones transpersonales de nuestro ser. Apertura ontológica, como conciencia lúcida, silencio luminoso carente de contenidos psíquicos o al menos experiencialmente “libre” de ellos, puede decirse que expresa bien esa dimensión profunda de nuestra realidad. Una apertura-libertad gozosa que bien podría expresarse con la metáfora de la “vacuidad” (*shûnyatâ*), interpretando ésta no como mera deconstrucción nagarjuniana identificable con la “originación co-dependiente” (*pratîtyasamutpâda*)², sino

¹ Robert K.C. Forman ha sido uno de quienes más lúcidamente ha defendido –frente a los ataques de los contextualistas/constructivistas desde Katz, Gimello, y otros- la existencia de una Experiencia de Conciencia pura como experiencia mística de ocurrencia frecuente (Upanishads, Eckhart, Zen constituyen los ejemplos elegidos) y no mediada ni construida conceptual y lingüísticamente. Véase Forman (1990; 1999).

² Recuérdese el verso del propio Nâgârjuna (2003: XXIV.18, p. 160), cuando exclama: “Lo que surge en dependencia, eso es lo que entendemos por vacuidad” (*yah pratîtyasamutpâdah shûnyatâm tâm pracaksmahe*).

como el ámbito de la Conciencia clara, del estado primordial, auto-liberado, del *dharmakaya*, de la pura Presencia no-dual, al modo de algunas presentaciones del *vajrayâna*¹.

Pero si el comienzo desde abajo, con la conciencia sensorial y la atención a la respiración podría hacer nuestro camino muy largo, el comienzo desde arriba, desde la "autoluminosidad del *âtman*", desde el puro *saccidânanda*, desde la Presencia como apertura-plenitud o plenitud-abierta, podría resultar inaccesible o remoto. Por tanto, volvamos a un terreno intermedio, al lugar del meditador, del yo auto-consciente capaz de agudizar su atención y tomar distancia respecto de todos los movimientos de "energía", incluida la energía psíquica que se modula y configura en emociones y pensamientos en ese "espacio psíquico" en el que el meditador puede acostumbrarse a residir y trabajar conscientemente. Situémonos en el descubrimiento de la autoconciencia, de un yo transpersonal que observa en libertad todo lo que hasta entonces parecía constituir su identidad personal: sensaciones corporales, emociones ego-centradas, pensamientos concretos. Para él han "caído cuerpo y mente" (Dôgen) y queda lucidez silenciosa, inmensidad ilimitada, pero también, en ella, *purusha* individual (Patañjali), el *caitya-purusha* o ser-anímico (Sri Aurobindo, 1972), la joya de valor incalculable (Almaas), el Ángel solar o alma espiritual (Bailey, 1983; 1985), nuestro Ángel en tanto que polo celeste de nuestro ser e individualidad eterna (Ibn' Arabi). Desde esa nueva autoconciencia, ese re-nacimiento (pues nuestro ser interno no había todavía "nacido"), esa resurrección (de aquél que ahora descubrimos estaba "como muerto"), la meditación puede tomar un nuevo curso. Múltiples avenidas se abren ante la mirada absorta del meditador liberado de las viejas identificaciones ego-centradas. Quizás en ese punto, en esa encrucijada, cada tradición transita uno de los caminos posibles y articula su práctica y su cosmovisión a partir de ello, creyéndose cada una la totalidad o el camino privilegiado, generando actitudes exclusivistas o inclusivistas de todo cuño.

Desde un esoterismo perennialista, más o menos tradicionalista (Guénon Schuon, Nasr), más o menos secularizado (Bailey, Steiner, Gualdi, etc.) nos gustaría apuntar las similitudes y correspondencias entre tradiciones y las claves de una hermenéutica espiritual-esotérica (al modo como H. Corbin ha realizado con el islam chiíta), sin necesariamente comulgar con todas sus tesis. Desde un pluralismo radical, sensible a la irrenunciable conciencia postmoderna contextualizadora nos gustaría destacar las diferencias y quizás la belleza de la irreductibilidad última de cada tradición. Pero nos limitaremos a indicar algunos de los caminos posibles que se abren ante la mirada contemplativa y al mismo tiempo investigadora del Ser Humano, el Cosmos y Lo Divino.

2.1. El poder creador de la imaginación

Una de las vías posibles es la de la **imaginación creadora**. Tanto en el sufismo de Ibn Arabi², como en el buddhismo *vajrayâna*, sin olvidar las corrientes cristianas que lo han empleado abundantemente

¹ Soy consciente de estar utilizando terminologías pertenecientes a tradiciones distintas que utilizan técnicas y esquemas conceptuales diferentes al referirse a la meditación, pero, pese a partir de una tradición determinada cabe esbozar no un sincretismo exotérico, pero sí una síntesis esotérica capaz de mostrar las similitudes significativas, sin negar las diferencias entre las distintas tradiciones; en cualquier caso, para ello está el diálogo. Volvamos al *Dzogchén* de la mano de Namkhai Norbu: "La práctica principal del *ati-yoga-dzogchén* consiste en entrar directamente en la Contemplación no-dual y permanecer en ella, profundizándola constantemente hasta que se alcance la Realización total" (Norbu, 1996: 62). "Realización total significa que se ha hecho perfectamente patente el hecho de que en verdad cada individuo es la Base, la condición absoluta, el *dharmakaya* o 'Cuerpo de la Verdad', la 'dimensión de la realidad tal como es en verdad'" (Norbu, 1996: 190).

² La Energía imaginativa o Imaginación creadora juega un papel central en la experiencia visionaria de Ibn Arabi: "como órgano de transmutación de lo sensible es ella la que tiene el poder de manifestar la 'función angélica de los seres'" y lo hace mediante un doble movimiento; por una parte, hace descender las realidades espirituales invisibles hasta la realidad de la Imfen (...) y por otra parte, esta imagen, aunque separada del mundo sensible, no le es extraña, pues si la Imaginación transmuta lo sensible es elevándolo hasta su propia modalidad sutil e incorruptible. Este doble movimiento que hace descender lo divino y opera al mismo tiempo la asunción de lo sensible, corresponde a lo que Ibn Arabi designa etimológicamente, en otro lugar, como una 'con-descendencia'; la Imaginación

(como es el caso de los *Ejercicios espirituales* de Ignacio de Loyola), el empleo de la imaginación en la meditación ha desempeñado un papel importante. En el *vajrayâna* la visualización de distintas deidades y la identificación con ellas, aunque luego se disuelvan en el vacío luminoso, desempeña un papel central en determinadas etapas de la práctica (Blofeld, 1984; Simmer-Brown, 2002). Cabría recordar, la “imaginación activa” como método terapéutico en C. G. Jung, sin olvidar su reactualización de la gnosis y la alquimia a través de su psicología analítica. En algunas enseñanzas muy influyentes en la espiritualidad reciente (A. Bailey, J. Roberts, J.Z. Knight, etc.) se destaca este aspecto, recalando cómo “construimos nuestra propia realidad” mediante nuestras ideas y sentimientos, consciente e inconscientemente. Todo ello nos lleva a la noción de “mundo imaginal”, tal como la tematizó H. Corbin (1993) y que en otras presentaciones esotéricas correspondería a uno o varios de los mundos sutiles que se hallan entre el plano físico-material y la Fuente de toda la realidad (Chittick 2003).

Se abre aquí un amplio campo en el que hay que aprender a distinguir entre la fantasía descontrolada y la imaginación dirigida y creativa, ya sea visualizando imágenes simbólicas o trabajando con la sustancia mental, produciendo formas mentales vitalizadas, cargadas de energía luminosa (Bailey, 1985) y en cualquier caso desarrollando un órgano sutil de captación de realidades suprasensibles (Steiner, 1986).

2.2. *Descubrir y cultivar nuevos canales de comunicación*

Otra vía posible abierta al meditador-investigador es la de **descubrir y cultivar nuevos canales de comunicación**. La apertura ontológica a la que nos referíamos abarca también la sintonización con nuevos canales de información. La meditación no tiene porqué tener sólo una cualidad afectiva anándica, de paz, gozo y armonía –con no ser poco-, sino que puede tener también –en un sentido más amplio del que insinuó W. James respecto a la experiencia mística en sus *Varietades de la experiencia religiosa*- una cualidad noética, es decir que también la inteligencia, la comprensión y la captación de información puede tener lugar. ¿Cómo? De múltiples maneras. En todas las tradiciones los contactos con sabios y santos desencarnados han estado presentes, algunas enseñanzas se declaran procedentes de alguna “visión”, “aparición” o “contacto” con Jesús el Cristo (ya desde los gnósticos del siglo II a quienes se les aparecía el Cristo resucitado hasta más recientemente, entre otros muchos, Ken Carey o *Un curso en milagros*), con el Buddha (quizás en su *sambhogakaya*, su cuerpo de luz y de gozo), con algún ángel o arcángel (piénsese en el propio profeta Muhammad, o más recientemente Joseph Smith con el ángel Moroni), o con algún Maestro ya desencarnado (desde Mark y Elizabeht Prophet hasta Drunvalo Melkisedek).

Quien se extraña ante la posibilidad de encuentros de este tipo puede recordar la multitud de casos en los que esto parece haber sucedido, desde San Pablo hasta H. Corbin. Como nos recuerda G. Kripal: “Un islamista católico francés [Louis Massignon] atribuye su radical conversión durante un intento de suicidio en el desierto de Irak a la presencia parapsicológica del sujeto de su disertación, el sufí del siglo X, *al-Hallâj*. Un segundo islamista francés [Henry Corbin], quizás no accidentalmente un dotado estudiante del anterior, afirma haber recibido una transmisión iniciática del sufí del siglo XI, Suhrawardi, mientras se hallaba hermenéuticamente absorto en los escritos del místico”¹.

Esta posibilidad de establecer contacto telepático o encuentros de algún tipo con Maestros o seres de otras dimensiones es apuntada ya por Patañjali, quien en *Yoga-sutras* (III, 32) dice: “Enfocando la luz en la cabeza se puede ver a quienes han alcanzado el dominio de sí mismos y establecer contacto con ellos” (Bailey, 1979). En las últimas décadas, para escándalo de muchos y críticas fáciles –muchas veces bien

es, por su parte, el lugar del encuentro, la morada a la vez que ‘descienden juntos’ lo suprasensible y lo sensible” (Corbin, 1993: 184-5). Véase también Chittick 2003.

¹ Estos y otros casos los recuerda Kripal (2001: 1-2).

justificadas, pero quizás no siempre- hay multitud de individuos que afirman haber establecido contacto y comunicación con los más diversos tipos de seres, de quienes suelen recibir enseñanzas y comunicaciones “espirituales”. Desde Iniciados y Maestros (ascendidos o no), hasta Guías cósmicos, Ángeles, Seres extra-planetarios, etc, buena parte de la efervescencia espiritual extra-religiosa de las últimas décadas, se relaciona con el fenómeno de la “canalización” (Klimo, 1998), que no sería sino el término *emic* (en el campo de la espiritualidad contemporánea) para la noción de “revelaciones religiosas articuladas” (Hanegraaff, 1998)¹.

2.3. *Despertando e integrando el recuerdo de vidas anteriores*

Otro de los *siddhis* o poderes yóguicos (psíquicos, paranormales) mencionados por Patañjali es el de **recordar vidas anteriores**. Efectivamente: “Cuando se adquiere el poder de ver las imágenes mentales se pueden conocer las encarnaciones anteriores” (*Yoga-sutras*, III, 18). Hasta hace unas décadas hablar de “reencarnación” en Occidente parecía algo de mal gusto o en todo caso una extravagancia importada de Oriente o lanzada por algún dudoso ocultista, algo, en suma, que podía despacharse con una sonrisa irónica. Se olvidaba que no sólo la espiritualidad india se ha bañado siempre en ella, sino que Occidente la ha defendido con fuerza desde Pitágoras y Platón, pasando por los gnósticos y los maniqueos. Pero es, justamente, en las últimas décadas cuando, no sólo con la inter-fecundación Oriente-Occidente, sino también –aunque en relación con aquella- con el desarrollo de las psicologías transpersonales (especialmente Grof) y con la divulgación de múltiples enseñanzas esotéricas en Occidente (A. Bailey, M. Heindel, R. Steiner, D. Fortune, Oram Mikhael, etc.), y finalmente con el desarrollo independiente de la “terapia de vidas anteriores” (H. Wambach, 1991; P. Drouot, 1989; 1991; R. Woolger, 1991) cuando hay que dar cuenta –sin prejuzgar aquí cuál sea la interpretación correcta- de las decenas de miles de casos que constituyen “testimonios directos” de recuerdos de vidas anteriores. A mi entender tanto el poder terapéutico que parecen mostrar, como más en general la potencia explicativa que ofrece la hipótesis kármico-reencarnacionista, merecen un análisis más cuidadoso para ver hasta qué punto pueden formar parte no de las “creencias-sumisión” sino de la comprensión del mundo y de la vida desde una perspectiva espiritual actual (Merlo 1998).

2.4. *La posibilidad desconcertante de las “experiencias extra-corpóreas”*

Otra vía abierta desde la actitud meditativa, no menos polémica para la religiosidad tradicional y no menos desprestigiada entre los puristas de la interiorización, pero que requiere ser tomada en serio, al menos por la acumulación de testimonios fiables al respecto, es la relacionada con la “**experiencia extra-corpórea**”. Efectivamente, si en meditación, la conciencia del meditador puede tener la impresión de estar viajando por espacios psíquicos insospechados, cabe pensar que no se trata sólo de un espacio intrasubjetivo, sino que existen otras zonas de frecuencia vibratoria en las que se puede estar y residir conscientemente, en una especie de “viaje astral”, capaz de descubrir la existencia de otros mundos y otros seres con los que interactuar deliberadamente. Contamos ya con suficientes casos dignos de estudio, entre los que cabría destacar los nombres de Robert Monroe (1982), Sylvan Muldoon (1974), Matthew Manning (1974), Oliver Fox (1979), Eileen Garret (1949), Frederika Hauffe, Vicente Beltrán (1977; 1981), Anne y Daniel Meurois Givaudan (1990; 1991, 1993; 1995), Paloma Cabada (2004) y tantos otros. Se ha ocupado de

¹ La obra clave para el estudio de las canalizaciones sigue siendo la de J. Klimo.

ello, de manera seria, en uno de los libros más ambiciosos y actualizados que conocemos sobre misticismo, J.B. Hollenbach (1996)¹.

Podríamos continuar señalando vías abiertas a la actitud meditativa, al tiempo que tomamos conciencia de los presupuestos e implicaciones cosmoteándricos de cada una de las avenidas transitadas, así como de la cosmovisión que va surgiendo a partir de todo ello. Baste señalar que apostamos por la existencia de una gnosis universal, de una sabiduría esotérica capaz de dar cuenta satisfactoriamente de estos y otros aspectos, pero cuyo desarrollo exige mucho más que unas pocas páginas y cuya defensa no implica una postura rígida e intransigente aferrada a una determinada formulación de tal *sophia perennis*, corazón secreto de su exteriorización en tanto que *philosophia perennis*. Más que seguir desarrollando aspectos determinados del horizonte abierto por la meditación, me gustaría volver a la esencia de ésta en tanto que desvelamiento de la dimensión espiritual de la realidad. Pero volveremos a esto, después de haber recogido la necesaria dimensión moral de la espiritualidad.

2.5. *La ineludible dimensión ética del camino espiritual*

Efectivamente, no quisiera terminar sin reconocer la importancia de la **dimensión ética** (individual, social, política y ecológica) de la espiritualidad actual. No sólo en su dimensión preparatoria, en tanto que purificación y disciplina personal tal como se recoge en todas las tradiciones, sea los *yâma* y *niyâma* del yoga, los mandamientos judeo-cristianos o los preceptos budhistas -y en especial el noble óctuple sendero y los antídotos a “los tres venenos” (Loy, 2004), por poner sólo unos cuantos ejemplos, sino también y sobre todo, en su dimensión terminal, en tanto que frutos maduros de la realización espiritual que permiten verificar y degustar el sabor de la verdadera sabiduría espiritual. Estos frutos no son otros, por decirlo en dos palabras, que el amor y la compasión. Dicho de otro modo, la espiritualidad integral no consiste sólo en *gnosis*, sino también en *ágape*, no sólo en *prajña*, también en *karuna*, y, en la medida de lo posible, no el primero como camino ascendente y el segundo como camino descendente, sino ambos juntos (Wilber, 1995; 1998).

Amor-sabiduría en su bi-unidad sería la característica del “discípulo” de nuestro tiempo, que no es ya el *pneumatikós* del gnosticismo tradicional con su rechazo del mundo, la materia y la carne, ni el *jñâni* del hinduismo acosmista ni el eremita cristiano apartado de la sociedad ni el *arhat* del *buddhismo hinayâna* que busca la salvación individual, sino el gnóstico integral-supramental del *pârna-advaita* de Sri Aurobindo, el *boddhisattva* tántrico que asume la promesa sacrificial del Buddha, el sabio taoísta que vuelve al mercado tras haber domado al buey, el sufí derviche giróvago que danza con el mundo sin perder el centro o el kabalista judío que no sólo se interesa por *devekuth* (“adhesión” o “aferramiento” a Dios en gozosa unión mística), sino también por el poder de su praxis teúrgica al servicio del bien.

Es el nuestro un tiempo de conciencia planetaria que exige una responsabilidad de alcance igualmente planetario, de ahí que la sensibilidad ecológica sea tan necesaria como la sensibilidad correctora del androcentrismo y el patriarcalismo que todas las religiones han compartido o como la sensibilidad hacia los pobres, marginados, excluidos y las víctimas de toda injusticia económica, social y política, tal como la teología de la liberación no ha enseñado a reconocer. El “discípulo” de nuestro tiempo ha de ser una persona comprometida y el “principio esperanza” (E. Bloch) ha de ser complementado con el “principio responsabilidad” (H. Jonas).

Por todo ello, son imprescindibles los esfuerzos por una “ética mínima”, ciertamente, compartible no sólo por todas las religiones, sino por todos los seres humanos con voluntad hacia el bien. Pero más allá de estos mínimos compartibles, más allá de la ética de la responsabilidad y la justicia, quizás la

¹ Dos textos recientes sobre misticismo (ambos comparado), en lengua castellana el original, son de obligada mención, por su calidad: Martín Velasco, 1999; y Panikkar, 2005.

espiritualidad contemporánea pueda ofrecer una calidad humana especial que impregne las relaciones y hasta las instituciones, aportando una ética del amor y la compasión (el Dalai Lama es un buen ejemplo) que muestre su poder magnético y transformador y asuma que el ser es inter-ser (Thich Nath Hahn) y que la salvación, la liberación, la iluminación, la resurrección o la ascensión afectan a la Humanidad en su conjunto¹.

En la experiencia y la concepción holística que ha de caracterizar a la espiritualidad del siglo XXI, cada uno de nosotros ha de saberse y sentirse una totalidad integrada por muchas partes (miembros, células, moléculas, átomos) y una parte integrada en muchas totalidades (pareja, familia, comunidad, nación, planeta, sistema solar, galaxia, etc.), un “holón” que contiene “holográficamente” la totalidad; una mente que –acaso a través de la meditación– descubre que su verdadera naturaleza es la buddheidad de la mente iluminada; un alma que –acaso a través de la meditación– descubre que en el fondo de su ser se halla, desde siempre y para siempre, inseparablemente unida a la conciencia crística, al Cristo místico; una persona que –quizás a través del *dhikr*– descubre la simultaneidad de la aniquilación (*fanâ*) y la persistencia (*baqâ*) de su ser en el Ser divino, descubriendo tanto su “Ängel”, su *hecceidad* eterna, su polo celeste, como a su Señor, Majestuoso y Misericordioso; un *jîvâtman* que –acaso a través de la meditación– desvela su identidad âtmica, su identidad bráhmica, y puede exclamar *aham brahmâsmi* (Yo soy Brahman), confirmando así lo que tantas veces había escuchado de sus textos sagrados, de su *guru* exterior o de su maestro interior: *tat tvam asi* (Eso eres tú).

Así transfigurado, el discípulo contemporáneo podrá convertirse en un centro radiante de luz y de fuerza, en un canal de la Gracia divina, en un “amigo” de los buscadores de la plenitud, en una presencia de amor y compasión, sea una u otra, ésta o aquella, o quizás ya ninguna, la tradición por la que haya transitado y en cuyo lenguaje hable... si es que todavía necesita la palabra.

Bibliografía

- Almaas, A.H. (1986), *The Void*, Berkeley, California, Diamond Books.
- „ (1986b), *Essence with the Elixir of Enlightenment*, York Beach, Maine, Samuel Weiser.
- „ (1988), *The Pearl Beyond Price*, California, Diamond Books.
- „ (2001), *The Point of Existence*, Boston & London, Shambala.
- Aurobindo, Sri (1972), *The Life Divine*, Pondicherry, Sri Aurobindo Ashram.
- Bailey, A. (1979), *La luz del alma: Aforismos del yoga de Patañjali*, Buenos Aires, Kier/Lucis Trust.
- „ (1983), *Tratado sobre fuego cósmico*, Buenos Aires, Kier/Lucis Trust.
- „ (1985), *Tratado sobre magia blanca*, Buenos Aires, Kier/Lucis Trust.

¹ La cuestión de la Ascensión es uno de los temas estrella en la espiritualidad Nueva Era. Podríamos citar a Ramtha (1986) o a Carroll (1999), a M. y E. Prophet (1979) o a D. Melchisedek (2000), pero en este contexto quizás sea preferible escuchar las palabras de alguien menos relacionado con la Nueva Era, como Namkhai Norbu, cuando afirma: “De un practicante que manifieste esta realización no se puede decir que ‘haya muerto’ en absoluto en el sentido común del término, ya que él o ella sigue estando *espontáneamente activo* en su ‘cuerpo de luz’, el cual constituye una manifestación individual y particular de la condición absoluta (...) y su cuerpo de luz será visible para aquellos individuos con un cuerpo ‘material’ que estén suficientemente establecidos en el Estado de Conocimiento” (Norbu, 1996: 187).

- Beltrán, V. (1977), *La Jerarquía, los Ángeles solares y la Humanidad*, Buenos Aires, Kier.
- „ (1981), *Introducción al Agni Yoga*, Madrid, Luis Cárcamo.
- Blofeld, J. (1984), *El budismo tibetano*, Barcelona, Martínez Roca.
- Burckhardt, T. (1978), *Esoterismo islámico*, Madrid, Taurus.
- „ (1980), *Ciencia moderna y sabiduría tradicional*, Madrid, Taurus.
- Cabadas, P. (2004), *La muerte lúcida*, Barcelona, Belacqua.
- Carroll, L. (1999), *Kryon: la alquimia del espíritu humano*, Barcelona, Obelisco.
- Chittick, W.C. (2003), *Mundos imaginales: Ibn al-Arabi y la diversidad de las creencias*, Sevilla, Mandala.
- Coomaraswamy, A.K. (1934), *A New Approach to the Vedas*, London.
- „ (1956), *The Transformation of Nature in Art*, New York, Dover.
- „ (1983), *Sobre la doctrina tradicional del arte*, Barcelona, Tradición Unánime.
- Corbin, H. (1993), *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabi*, Barcelona, Destino.
- Drouot, P. (1989), *Todos somos inmortales*, Madrid, Edad.
- „ (1991), *De vidas anteriores*, Barcelona, Luciérnaga.
- Dupuis, J. (2000), *Hacia una teología cristiana del pluralismo religioso*, Santander, Sal Terrae.
- Fenton, J.Y. (1995), “Mystical Experience as a Bridge for a Cross-Cultural Philosophy of Religion”, en Dean, Th. (ed., 1995), *Religious Pluralism and Truth*, New York, SUNY.
- Ferrer, J. (2002), *Revisioning Transpersonal Theory*, New York, SUNY (trad. en Kairós, *Espiritualidad Creativa*)
- Forman, R.K.C. (1990), *The Problem of Pure Consciousness*, New York, Oxford U.P.
- „ (1999), *Mysticism, Mind, Consciousness*, New York, SUNY.
- Fox, O. (1979), *Astral Projection*, Secaucus, N.J, Citadel Press.
- Garret, E. (1949), *Adventures in the Supernormal*, New York, Creative Age Press.
- García Bazán, F., *René Guénon o la tradición viviente*, Buenos Aires, Hastinapura.
- Gilis, Ch.-A. (1998), *L'Esprit universal de l'Islam*, Beyrouth-Liban, Al-Bouraq.
- „ (2001), *Introduction à l'enseignement et au mystère de René Guénon*, Paris, Traditionnelles
- „ (2002), *La profanation d'Israel selon le Droit sacré*, Dâr Ad-Dohâ.
- Guénon, R. (1969), *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada*, Buenos Aires, Eudeba
- „ (1974), *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos*, Madrid, Ayuso.

- „ (1982), *La crisis del mundo moderno*, Barcelona, Obelisco
- „ (1983), *Introduction General à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Vega.
- „ (1983b), *Sobre el esoterismo islámico y el taoísmo*, Barcelona, Obelisco.
- „ (1984), *L'homme et son devenir selon le Vedânta*, Paris, Traditionnelles.
- „ (1984b), *Les états multiples de l'être*, Paris, Vega.
- Hanegraaff, W.J., (1998), *New Age Religion and Western Culture*, Albano, NY, SUNY.
- Heim, S.M (1989), *Is Christ the Only Way*, Philadelphia, Judson.
- „ (1995), *Salvations: Truth and Differences in Religion*, New York, Orbis.
- Heron, J. (1998), *Sacred Science: Person-centered Inquiry into the Spiritual and the Subtle*, Trowbridge, Wiltshire.
- Hick, J. (1989), *An Interpretation of Religion*, New Haven/London, Yale Univ. Press.
- „ (1995), *The Rainbow of Faiths*, London, SCM Press.
- „ (2004), *La metáfora de Dios encarnado*, Quito Ecuador, Abya Yala
- Hollenback, J.B. (1996), *Mysticism: Experience, Response and Empowerment*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Katz, Steven T., “Language, Epistemology and Mysticism”, en Katz (ed.), *Mysticism and Philosophical Analysis*, Oxford, NY, Oxford University Press, pp. 22-74
- Klimo, Jon (1998), *Channeling*, Berkeley (California), North Atlantic Books.
- Knitter, Paul F. (1995), *One Earth, Many Religions*, New York, Maryknoll.
- Kripal, Jeffrey J. (2001), *Roads of Excess, Palaces of Wisdom*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Loy, D. (2004), *El gran despertar: una teoría social budhista*, Barcelona, Kairós.
- Manning, M. (1974), *The Link*, New York, Ballantine.
- Martín Velasco, J. (1999), *El fenómeno mítico; estudio comparado*, Madrid, Trotta.
- Melchizédek, Drunvalo (2000), *L'ancien secret de la Fleur de vie* (2 vols.), Quebec, Ariane.
- Merlo, V., (1998), *La reencarnación en la historia de las religiones y en la cultura actual*, Barcelona, Cims.
- „ (2001) *Simbolismo en el arte hindú: de la experiencia estética a la experiencia mística*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Meurois-Givaudan (1990), *Viaje a Shambala*, Barcelona, Luciérnaga
- „ (1991), *Relatos de un viajero del mundo astral*, Barcelona, Luciérnaga.
- „ (1993), *Los nueve peldaños*, Barcelona, Luciérnaga.
- „ (1995), *Wesak*, Madrid, Mandala.
- Monroe, R. (1982), *El viaje definitivo*, Barcelona, Luciérnaga.

- Muldoon, S. & Carrington H. (1974), *The Projection of the Astral Body*, New York, S. Weiser.
- Nâgârjuna, (2003) *Mûlamadhyamakakârîka (Versos sobre los fundamentos del camino medio)*, Barcelona, Kairós.
- Nasr, S.H., (1981), *Knowledge and the Sacred*, New York, Crossroad.
- „ (1984), *Sufismo vivo: ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Barcelona, Herder.
- „ (1993), *The Need for a Sacred Science*, Albano, NY, SUNY.
- Norbu, Namkhai (1996), *El cristal y la vía de la luz: Sutra, Tantra y Dzogchén*, Barcelona, Kairós.
- Panikkar, R. (1983), *Myht, Faith and Hermeneutics*, Bangalore, Asian Trading Corporation.
- „ (2005), *De la mística: experiencia plena de la vida*, Barcelona, Herder.
- Prophet, M.L. (1979), *Dossier on the Ascension*, Los Angeles, Summit Univ. Press.
- Schuon, Frithjof, (1980), *De la unidad trascendente de las religiones*, Madrid, Heliodoro.
- „ (1982), *El esoterismo como principio y como vía*, Madrid, Taurus. (1ª ed. fr. 1978).
- „ (2001), *Imágenes del espíritu: shinto, budismo, yoga*, Palma de Mallorca, Olañeta. (1ª ed. fr. 1960).
- Simmer-Brown, J. (2002), *El cálido aliento de la dakini*, Barcelona, MTM editores.
- Smart, N. (2000), *Las religiones del mundo*, Madrid, Akal.
- Steiner, R. (1986), *Cómo se adquiere el conocimiento de los mundos superiores*, Buenos Aires, Dédalo.
- Wambach, H. (1991), *Vida antes de la vida*, Madrid, Edad, 1991;
- Winberg, S. L. (ed.) (1986), *Ramtha*, Rainier, W.A., Sin Límites.
- Wilber, K., (1995), *Sexo, ecología y espiritualidad* (2 vols.), Madrid, Gaia.
- „ (1998), *Breve historia de todo*, Barcelona, Kairós.
- Woolger, R. (1991), *Otras vidas, otras identidades*, Barcelona, Martínez Roca, 1991.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

Vicente Merlo presenta brevemente las dos partes de su ponencia. En relación a los aportes, la primera se centra en el estudio de lo que puedan aportar al pensamiento religioso algunos de los modelos contemporáneos de influencia creciente, muy en especial el esoterismo perennialista tradicionalista y el pluralismo radical. La segunda revisa las aportaciones de la práctica espiritual y, en concreto, de la meditación, a la espiritualidad y al pensamiento contemporáneo.

En la presentación de la primera parte, Merlo remite al texto de la ponencia del que destaca que su rastreo por los distintos pensamientos religiosos contemporáneos persigue señalar un cierto dogmatismo inclusivista que pervive en propuestas aparentemente pluralistas. A partir de la distinción exclusivismo (mi religión es la verdadera), inclusivismo (la mía corona a todas las demás verdades parciales) y pluralismo (todas las religiones son igualmente válidas), señala que bajo conceptos como *philosophia perennis*, como "tradición primordial" compartida, conllevan un cierto dogmatismo inclusivista que otorga la supremacía de la experiencia religiosa a la experiencia no-dual, ya sea en su versión hindú (el *advaita shankariano*) o budista (con Nagarjuna como su exponente máximo). Esa primacía de la no-dualidad (y, por tanto, de la no existencia del yo que la acompaña y fundamenta) minimiza la importancia y el estatuto ontológico de la "persona", de la "individualidad espiritual", dejando en segundo término las espiritualidades que trabajan desde el supuesto de un yo espiritual profundo. Insiste en la importancia de formular estos límites para no considerar como de segundo orden aportaciones como las de Ramanuja, Sri Aurobindo y tantos otros. Probablemente pueda hablarse de una experiencia de *sophia perennis*, en cuanto que encarnada en la figura del sabio-santo que aúna en sí sabiduría y amor (compasión); el problema está en la formulación de esa "unidad última" de las distintas tradiciones que tiende a identificar a "una" vía (la vía de la no-dualidad) con "la" experiencia última. Desde esta perspectiva es desde la que revisa los modelos contemporáneos que presenta en el texto.

La segunda parte de la ponencia recoge aportaciones de la práctica espiritual válidas para el mundo contemporáneo. De las distintas dimensiones del fenómeno religioso, se centra en la dimensión experiencial, filosófica y práctica-ritual de la espiritualidad, articulando las tres dimensiones a partir de la "meditación", y ello desde una determinada tradición, la hinduista (y más concretamente de una de sus subtradiciones, la del yoga), que reivindica el carácter permanentemente abierto y creativo de la búsqueda espiritual. Señala el valor de algunos de los caminos que se abren ante la mirada contemplativa desde la consideración de categorías como "conciencia" y "energía". Entre la conciencia sensorial y el trabajo de atención a la respiración y la conciencia pura, la "autoluminosidad del *âtman*", se ofrecen al meditador vías transitables como las que se recogen en la ponencia: el poder creador de la imaginación, el descubrimiento y cultivo de nuevos canales de comunicación, el recuerdo de vidas anteriores y las experiencias extra-corpóreas. Todo ello como posibilidades al servicio de la búsqueda espiritual.

Cierra la exposición aludiendo al último apartado de la ponencia, aquel que reconoce la importancia de la dimensión ética de la espiritualidad actual, no sólo en su dimensión preparatoria (en tanto que purificación y disciplina personal) sino también y sobre todo, en su dimensión terminal, en tanto que fruto maduro de la realización espiritual. Señala el "amor-sabiduría" como característica del "discípulo" de nuestro tiempo; una espiritualidad capaz de ofrecer, quizás, una calidad humana especial que impregne relaciones y hasta instituciones, aportando una ética del amor y la compasión.

Diálogo

La primera parte del debate gira entorno a la conceptualización de lo religioso. Toma la palabra Corbí para señalar que la diferenciación entre perennialismo y contextualismo es una distinción sobre tierras movedizas que no tiene en cuenta el "conocimiento silencioso". Si éste fuera tenido en cuenta como la pretensión última de todas las tradiciones religiosas, se podría afirmar que todas son perennialistas y que todas son también contextualistas. La clave de las cuestiones que se plantean entre perennialismo y contextualismo habría que buscarla en el uso del término "metafísica", que por más que se la sublime siempre es conceptual. Para entender lo que pasa con las tradiciones religiosas habría que excluir ese término y cualquier otro término, porque hay que eliminar todo rastro de conceptos; lo que hay que llegar a ver no es ningún "meta" con respecto a nada. Si se comprendiera esto no se usaría el término "filosofía perenne" para hablar del aspecto común de las tradiciones religiosas. V. Merlo señala que cuando Corbí

dice "tradiciones religiosas" se está refiriendo sólo a una parte, al ámbito de experiencia que proporcionan y al hablar desde él. Pero las tradiciones no dicen sólo "nada".

El lenguaje que utilizan las tradiciones es un lenguaje apofático (que opera con conceptos para salirse de ellos) y simbólico (que apunta y no describe). Ni uno ni otro es metafísico (Corbí). Si todo lenguaje espiritual es apofático y simbólico, hay a la vez construccionismo radical y perennialismo. El contenido de la llamada "filosofía perenne", refiriéndose a las tradiciones religiosas es un "no contenido", es un "conocimiento no conocimiento" porque en él no interviene concepto alguno. Así no puede ser una filosofía ni una metafísica. Las tradiciones no dicen "lo" mismo porque lo que dicen es "nada".

Las tradiciones dicen más que "nada" -insiste Merlo-. Hay que distinguir entre lenguaje espiritual y el hablar de las tradiciones. Será apofático el lenguaje nacido de la experiencia, pero no puede decirse lo mismo del lenguaje de las tradiciones; también forma parte de las tradiciones la teorización sobre la experiencia, sobre lo religioso, etc. Hay metafísica, y hay metafísica en los autores del perennialismo. Y a ese ámbito es al que se refiere cuando alerta respecto a un posible reduccionismo que identifique "la" experiencia última con una determinada concepción del ámbito de lo religioso.

Corbí insiste en que no se trata de querer hacer decir a todas las religiones lo mismo porque todos sus sistemas simbólicos son diferentes y también son diferentes las formas de sus lenguajes apofáticos. A lo que él apunta es a la noción de "conocimiento silencioso" como pretensión última de todas las tradiciones. Eso no comporta que la realidad última, la realización, sea una pura homogeneidad. Significa sólo que se sale de las categorías duales de sujeto y objeto. La experiencia de la belleza también se sale de las categorías de sujeto y objeto, y no por eso va a parar a la homogeneidad. De la realización de eso que podríamos llamar (inadecuadamente) experiencia absoluta habría que decir algo semejante.

¡A saber si hablamos del mismo Absoluto! (Prats). Cualquier intento de formulación de la realidad está abocado al fracaso, porque no es ni formulación ni concepto. En su intervención enlaza con el otro aspecto importante de la ponencia de Merlo: el de las experiencias extra-corpóreas como instrumento de conocimiento. El hecho de la gran cantidad de testimonios no sería significativo (para Prats) pues podría tratarse de proyección de estados neuróticos del ser. En cuanto al concepto de reencarnación explica que la traducción del término se correspondería más con "reexistencia", y se relaciona con la interrelación de elementos que constituyen cada existencia. Preguntado por el uso del Bardo Todol (el Libro tibetano de los muertos), leído junto al lecho del moribundo para ayudar al proceso de reencarnación, Prats no le concede más importancia que a cualquier otra costumbre funeraria popular. El contenido hay que buscarlo en la dedicación a la Vía durante la vida. La lectura del texto en los momentos finales no tiene más función que la de servir de recordatorio.

Las distintas intervenciones en relación al tema de las posibilidades extracorpóreas, etc. más que entrar a discutir la autenticidad o no de las experiencias, se centraron en la utilidad de tales experiencias. Aunque Jalil Bárcena marcó distancias respecto a la interpretación que dan algunos autores a la "imaginación creadora" en Ibn Arabí (i en la tradición islámica), en general se veía clara la aportación del cultivo de la imaginación creadora como instrumento transformador, utilizado por muchas tradiciones. No podría decirse lo mismo del cultivo de canales de comunicación o revelación, o del trabajo sobre el recuerdo de vidas anteriores o las experiencias extra-corpóreas. Aun sin poner en duda esas posibilidades, se recordaron las numerosas advertencias (recogidas por las tradiciones) en relación a esos fenómenos y las recomendaciones a no entretenerse con los que puedan cruzarse en el camino.

¿Distracción o ayuda para el trabajo psicológico que hay que llevar a cabo? En este punto es donde se situó la divergencia entre V. Merlo y la mayoría de la mesa. Si parte del trabajo es comprender la no consistencia del mundo fenoménico, reconocer su naturaleza de proyección y reconocer la naturaleza del proyector (como se había dicho en una sesión anterior), añadir más planos de realidad a esa proyección no parece que aporte mucho, serán más planos a trascender -se dirá. Con tantos o más riesgos que la proyección comúnmente compartida.

Merlo insistirá en que sabe del riesgo que comportan esos ámbitos, también de su naturaleza secundaria en relación con el objetivo último de la búsqueda. No son el objetivo pero no pueden ignorarse.

Es necesario comprenderlos bien, tanto si se quiere aprovechar las posibilidades que puedan ofrecer como si se quieren pasar por alto. En esta línea, Robles dirá que hay un trabajo importante de clarificación que hacer, para establecer claramente límites y relación (de haberla) entre conocimiento silencioso y realidades "paranormales" (por ponerles algún nombre). De la misma manera en que insistía en la autonomía entre la construcción de proyectos y la experiencia espiritual, también aquí ve que se trata de realidades autónomas, que haría falta clarificar bien las diferencias entre los dos ámbitos de realidad, su ontología y su epistemología; por tanto de qué conocimiento se está hablando en cada caso.

Torradeñot destaca un punto de la ponencia que se está pasando por alto: la presentación del concepto de autoridad espiritual. El contraste entre aquellas formulaciones que la sitúan en el exterior de la persona frente a la autoridad "presencia interior", propia de algunos de los autores que presenta Merlo. Una valoración del "maestro interior" que transforma la relación maestro-discípulo, alerta ante actitudes de sumisión ciega, y sitúa el aprendizaje en términos de "investigación cooperativa, participativa y viva en la que se experimenta y se reflexiona juntos".

Ya al final de la sesión, M. Barros expresa su sentimiento de inquietud cuando se abordan los nuevos movimientos, o cuando se habla del mensaje de las tradiciones, en plural, ... le cuesta ver cómo se puede vivir este ámbito sin sentirse ligado a ninguna tradición en especial. Su propia experiencia personal plural, que conjuga el catolicismo y el candomblé, parte de una tradición. No pone en duda que otra cosa sea posible, se esfuerza por entenderlo. Por una parte resulta claro que ni todo movimiento nuevo vale por sí mismo, ni toda tradición antigua: en unos y en otros hay aportaciones y caminos a ninguna parte. Entre estos últimos (desde el punto de vista espiritual) situaría todo aquello que prometa soluciones de consumo fácil ("deje de sufrir", reza un cartel en la puerta de una iglesia de su localidad). Pero su actitud personal en relación con la tradición religiosa es ver qué se puede hacer para que la tradición religiosa esté al servicio de la libertad y de la gratuidad, mientras que percibe que para la mayoría de la mesa ya se ha corrido el cerrojo, la persiana se ha bajado y el interrogante está en ver cómo aprovechar aquello que quedó tras la crisis de las religiones. Se constata el acierto de una observación que refleja la diferencia de la realidad religiosa a ambos lados del Atlántico. El primer término del paisaje es, para unos, cómo orientar unas tradiciones religiosas muy presentes en el entorno social para que puedan transportar agua viva. Mientras que del "lado de acá", al abordar el tema de las aportaciones de la espiritualidad a la sociedad, la reflexión no puede dejar de relacionarse con cómo transportar el agua sin los antiguos caños, qué es lo que es realmente es agua que vale la pena transportar, que es lo que es accesorio, etc.

EL NÚCLEO ANTROPOLÓGICO GENERADOR DE RELIGIONES Y LA CUALIDAD ESPECÍFICA HUMANA

Marià Corbí

A modo de introducción

He expuesto en otros lugares que somos una especie sin una naturaleza fijada pero dotada de un instrumento con el que construámosla. La vida inventó, en nuestra especie, una forma de evolución y adaptación rápida al medio. Nuestros parientes animales tienen un sistema de adaptación al medio lenta, tan lenta que puede requerir varios millones de años. Es así porque su programa, su proyecto de vida, diríamos en términos antropomórficos, viene establecido genéticamente.

Para nuestros parientes animales el programa es cerradamente dual: el cuadro de sus necesidades específicas por un lado y por otro la lectura y valoración de la realidad desde ese cuadro de necesidades fijado genéticamente. Los animales están encarcelados en esa lectura y actuación fijada, y el cerrojo es genético. Para cambiar su relación al medio tienen que cambiar su programa genético y con él, su morfología.

En nuestra especie se encontró una solución más hábil y rápida: se dejó fijada nuestra morfología, nuestra condición sexuada, nuestra condición simbiótica, pero guardó indeterminado cómo sobrevivir en el medio, cómo organizar nuestra colaboración simbiótica y cómo organizar la procreación y la cría; y se nos dotó con un instrumento, el habla, para completar ese programa y dotarnos de una naturaleza y un mundo adecuado.

Hablando entre nosotros nos construimos los programas que concluyen nuestra indeterminación genética y nos dotan de un mundo y una naturaleza viable, en unas condiciones de vida determinadas.

Gracias a la lengua, en nuestra especie se sustituye la estructura rígidamente binaria animal, por una ternaria: sujeto de necesidad, mundo correlato y lengua.

La lengua construye un artificio por el cual *la significación* que tiene, para nuestra condición necesitada, la realidad que nos rodea, se traslada de su adherencia a las cosas mismas a un soporte acústico. Así se forma la palabra que consta de un *soporte acústico*, un *significado*, el de la cosa para nuestra necesidad, y una *referencia* a la cosa que resulta significativa.

Al separar el significado de las cosas, de las cosas mismas para adherirlo a la forma acústica, tenemos el siguiente resultado ternario:

- los sujetos de necesidad,
- el mundo de seres y cosas
- y las palabras cargadas con el significado de las cosas y los seres.

Así se ha separado a las cosas de sus significados y tenemos:

- las cosas que hay ahí
- y el significado que tienen para mí.

Las cosas que hay ahí tienen significado para mí, que soy un viviente necesitado, pero las cosas no son ese significado. Puesto que no son el significado que tienen para mí, podrían tener otros significados, si las condiciones de mi vida variasen. Y de hecho, advertimos que tienen otros significados para los restantes animales. Cosas que son enormemente significativas para nosotros, no lo son para algunos de ellos; y a la inversa. Y lo mismo ocurre con el significado de las cosas y las realidades en diferentes culturas.

Por consiguiente, gracias a nuestra condición de animales hablantes *tenemos una doble experiencia de la realidad y de nosotros mismos*:

- una en función de nuestras necesidades, que es expresado en los significados lingüísticos,
- y otra en su ser absoluto, sin relación ninguna con nosotros y que, por tanto, no puede ser adecuadamente el significado de ningún término lingüístico.

El resultado es que por nuestra condición de hablantes tenemos constitutivamente una doble experiencia de la realidad, una relativa y otra absoluta y carecemos de naturaleza hasta que nosotros mismos nos dotamos de una.

No tenemos naturaleza fijada porque somos hablantes, y porque lo somos tenemos una doble experiencia de la realidad y de nosotros mismos.

Esta *naturaleza no-naturaleza* y la *doble experiencia de la realidad* son dos aspectos del mismo fenómeno.

Y esa es nuestra cualidad específica; eso es lo que diferencia a nuestra especie del resto de las especies animales.

Si perdiéramos la doble experiencia de la realidad, perderíamos nuestra cualidad específica y regresaríamos a la condición de los animales prehumanos.

La doble experiencia de la realidad es mental, sensitiva e incluso perceptiva.

Las necesidades de sobrevivencia de individuos y de grupos, hacen que el aspecto de la dimensión relativa de la realidad se cultive indefectiblemente. No hay ningún riesgo de que no se cultive.

La experiencia de la dimensión absoluta de la realidad se presentará siempre, de una forma u otra, porque es estructural y depende de nuestra condición de hablantes. Por consiguiente, en esa condición de hablantes, que también cultivaremos indefectiblemente, se colará siempre algún grado de experiencia absoluta, clara u oscuramente.

Pero no bastará con esos momentos espontáneos e involuntarios para mantener viva y operante la experiencia absoluta como segunda experiencia de lo real. Habrá que cultivarla temáticamente y explícitamente para que mantenga abierta la flexibilidad de nuestra relación con el medio. Es preciso algún grado de cultivo voluntario, individual y colectivamente, para que se mantenga operante lo que es nuestra cualidad específica.

Lo mismo que con la lengua tenemos que construirnos *una naturaleza* y *un mundo* adecuado a ella, también tenemos que construirnos *una forma de cultivo explícito de la dimensión absoluta* de nuestra experiencia de la realidad.

Las construcciones mitológicas y la generación de religiones

Hemos expuesto en otros lugares que las sociedades preindustriales, que vivían durante milenios haciendo fundamentalmente lo mismo, se programaron mediante narraciones, mitos, símbolos y rituales que sostenían tener procedencia de los antepasados sagrados o de los dioses.

Las narraciones, los mitos, los símbolos y los rituales decían cómo había que interpretar la realidad, cómo valorarla, cómo organizar los colectivos, cómo actuar y vivir y cómo mantener vivo, operativo e intocable ese mismo programa y proyecto colectivo expresado en esas formaciones lingüísticas.

Esas mismas narraciones, mitos, símbolos y rituales eran también el medio para expresar, conservar explícita y cultivar la dimensión absoluta de la realidad.

Así se mantenía viva y operativa la cualidad específica humana y se conseguía sostener flexible la relación con el medio. Gracias a esa flexibilidad, mantenida viva durante milenios, se pudo cambiar de mundo, de naturaleza propia y de expresión de la dimensión absoluta cuando se pasó de la caza / recolección a la agricultura, a la ganadería y posteriormente a la industria.

Veámoslo un poco más en detalle:

La metáfora central desde la que se construyeron las narraciones sagradas, los mitos, los símbolos y los rituales en la larguísima época de la caza-recolección venía suministrada por la acción central con la que el grupo sobrevivía. Matar el animal y comerlo.

Esa acción central, de la que dependía la sobrevivencia de los grupos, se convertía, para un viviente sin naturaleza fijada en su relación con el medio, en "metáfora central" desde la que se ordenaba e se interpretaba todas y cada una de las facetas de su vida: su comprensión de la realidad, su valoración, su actuación y organización.

Desde ella también se concebía y se expresaba la misteriosa experiencia absoluta de la realidad.

Las metáforas centrales desde la que se construyen los mitos, símbolos y rituales de las sociedades preindustriales son axiológicas. Y lo son porque están tomadas de la acción central con la que los grupos humanos sobreviven. Nada tiene mayor carga axiológica que eso.

Cuando esa metáfora central se extiende a todos los ámbitos de la vida del grupo para interpretar y valorar toda la realidad, para organizar la acción y la vida del grupo, lo hace en narraciones sagradas, mitos, símbolos y rituales, y lo hace en esas formas porque es axiológica.

Cuando se aplica este mismo procedimiento al intento de comprender y expresar la experiencia absoluta de la realidad y se aplica también para coordinar y comprender las dos experiencias, la relativa y la absoluta de lo real, *surgen las religiones*.

Al llegar la vida industrial, la metáfora central deja de funcionar como patrón general constructor del programa colectivo, porque es sustituido por las ciencias y las tecnologías. Los mitos, símbolos y rituales desaparecen como sistema de programación de los colectivos.

Al no existir esa metáfora central funcionando como patrón de realidad y de vida, se eclipsa también el procedimiento de comprensión y expresión de la experiencia absoluta de la realidad y desaparece a la vez la forma de expresar la relación entre las dos experiencias humanas de lo real. Con ello, desaparece la forma religiosa de vivir esas realidades.

Para las culturas preindustriales, la metáfora central, que es el patrón y paradigma de la realidad y de la vida, desde el que se construye el proyecto colectivo mítico-simbólico, procede de lo alto, procede del lado absoluto de la realidad; de ella es recibido y es revelado. Así hay creación y hay revelación.

Esas dos figuras se expresaban con tipos de mitologías muy diferentes, pero siempre estaba claro y explícito que había creación y revelación. Esas dos figuras eran la base de la religión y de su heteronomía.

En las culturas plenamente industrializadas y desde sus ciencias, se sabe que la metáfora central desde la que se construyen las mitologías, las simbologías y los rituales, son construcción nuestra, no proceden de lo alto. Sabemos que construimos todos nuestros saberes, valoraciones, modos de vida y organizaciones. Sabemos que nuestra interpretación de la realidad la hacen nuestras ciencias. Sabemos también que sólo nosotros mismos construimos nuestros proyectos de vida individuales y colectivos.

Para nosotros no hay creación ni hay revelación, como la interpretaban y vivían las sociedades preindustriales.

La conciencia de la autonomía de todas nuestras cuestiones no deja lugar ni a la creación ni a la revelación. Si no hay creación ni revelación, no hay heteronomía ni religión.

Carecemos, en nuestra vida, de una metáfora central densamente cargada axiológicamente, desde la que comprender y expresar la experiencia absoluta de la realidad.

Donde no hay vida preindustrial, no hay metáfora central desde la que construir mitos, símbolos y rituales que puedan funcionar como programa colectivo. Y si no hay mitos, símbolos y rituales, faltan los medios tradicionales para comprender y expresar la dimensión absoluta de la realidad, y se carece, por ello, de medios para ordenar la relación entre nuestras dos experiencias de la realidad.

Las sociedades preindustriales debían programar el bloqueo de todo cambio de importancia y de toda alternativa a sus modos de vida, porque eran sociedades que vivían haciendo siempre lo mismo. Para esas sociedades, lo que se había probado como eficaz par la vida del grupo, la metáfora central y la mitología y simbología que de ella se derivaba, tenía que interpretarse como heterónoma, como revelación divina y como creación divina. Ese era el ser de la religión.

Las nuevas sociedades, por el contrario, deben excluir el bloqueo del cambio en todas sus formas, porque deben vivir de la creación de innovaciones, tanto científicas como tecnológicas con las que poder

innovar en servicios y productos. Estas sociedades deben programarse para el cambio, no para excluirlo. Y todas esas transformaciones las ha de realizar la sociedad misma.

Una sociedad así debe excluir la heteronomía, porque bloquearía la posibilidad de cambio. Al excluir la heteronomía no puede asumir las nociones de creación y revelación divina, como la entendían nuestros antepasados. Todo eso la aleja de la religión inevitablemente.

Una sociedad científico-técnica de innovación continua, necesita ser autónoma y consciente en todo momento, de que se construye su propio proyecto de vida en todas las dimensiones. Con ello, no puede, aunque quiera, ser religiosa. Ni podrá expresar su experiencia absoluta de lo real con los procedimientos de la religión, desde la metáfora central que arrancaba de la ocupación central con la que sobrevivía un pueblo preindustrial.

Que las sociedades industriales tengan que alejarse de la religión no significa que lo que es la cualidad específicamente humana, la doble experiencia de lo real, haya desaparecido. Lo único que significa es que esa dimensión no se podrá vivir en la forma religiosa y que tendrá que vivirse de otra manera.

¿No se puede hablar en ningún sentido de revelación? Sí, pero no como revelación de verdades, de fórmulas, de maneras de interpretar y valorar la realidad, de maneras de actuar, organizarse y vivir.

Puede haber revelación, pero de la verdad que se dice en formas y que no es ninguna forma; puede haber revelación como revelación de presencia y certeza absoluta que, expresándose en formas, es siempre libre de toda forma y trasciende toda forma.

Hay revelación de una verdad que es presencia y certeza que no se liga a formas aunque las usa.

Hay revelación de espíritu de amor, no de formas de actuar y organizarse.

Hay revelación de lo que no puede ser interpretado, ni objetivado;

-de lo que no es individual ni general;

-de lo que lo hace todo valioso, sin que lo revelado sea ningún valor definido;

-de lo que genera el amor a todo, sin que sea un objeto de amor.

Hay revelación de lo que es ser y conciencia pero sin que sea ningún sujeto ni ninguna realidad objetivable.

Con la metáfora central, “de la muerte violenta procede la vida”, convertida en paradigma y patrón, las sociedades de cazadores-recolectores construían su naturaleza, su mundo y su religión.

Con esa misma metáfora central representaban la relación que hay entre las dos experiencias de la realidad.

El absoluto en forma de animal y de ancestro es la protovíctima de la que surge el cosmos, la cultura, la sociedad y la sabiduría.

La protovíctima absoluta es la realidad de todo y la fuente de todo.

Todo lo que rodea al ser humano, todo eso de lo que vive, son partes del cuerpo de la protovíctima.

El ser humano mismo también es otra forma de existencia de la protovíctima absoluta.

Así se mantenían explícitas y aptas para el cultivo individual y de grupo las dos dimensiones de nuestra experiencia de la realidad.

Los agricultores primitivos mantienen la misma metáfora central y una solución semejante para todo. Sólo amplían al mundo vegetal la metáfora de “muerte que engendra ser y vida”. También las plantas deben ser muertas y enterradas para que de ellas y de su muerte brote la vida.

La expresión absoluta de lo sagrado será como la de los cazadores-recolectores. La protovíctima que es un animal y un ancestro (la muerte de los ancestros, como la de los animales, es también fuente de

vida) se ampliará al tubérculo o al grano que se cultiva. También los tubérculos o los granos se representan como protovíctima dadora de vida, como figuras de la sacralidad absoluta.

La relación de las dos dimensiones de experiencia de la realidad se expresa también, con una solución del todo semejante a los cazadores-recolectores. La protovíctima que es animal, que es ancestro y es también tubérculo o grano, es la expresión del absoluto que es la fuente y realidad profunda de todo lo que existe y de los humanos mismos.

Los agricultores de riego añadieron a la metáfora central de los cazadores-recolectores y los agricultores primitivos otra metáfora que también fue central para su vida: la de "mandato-obediencia".

Cuando la organización de la acción colectiva, para controlar un río o la naturaleza de una región, era necesaria para posibilitar el cultivo y para la defensa de los territorios de cultivo y del pueblo, la existencia de una autoridad fuerte y la necesidad de una obediencia completa, fue tan imprescindible para la vida, como el cultivo mismo.

Así estas sociedades construyeron una metáfora compleja constituida por esas dos metáforas parciales. La metáfora de "la muerte que se transforma en vida" fue válida especialmente para el cultivo, la sexualidad, la interpretación de la vida y de la muerte; y la metáfora autoritaria de "mandato y obediencia" fue válida especialmente para la autoridad, la burocracia, el ejército y los sacerdotes.

Estos dos ámbitos diferenciados de la sociedad funcionaban como una unidad porque los mitos relataban cómo se articulaban estas dos metáforas: Un dios soberano y celeste envía a uno de su rango a que muera y resucite. Resucitado tendrá la misma dignidad que el dios soberano y se sentará a su derecha. Ascenderá a cielos para mostrar que ambas metáforas parciales son igualmente importantes para la vida del grupo.

Con esa estructura mítica, que tiene pretensión programadora, porque pretende crear un mundo y una naturaleza humana viable en él, se expresará también la experiencia absoluta de la realidad para los hombres y mujeres de estas sociedades, en una doble forma: como señor supremo y como víctima que con su muerte da la fertilidad y la vida.

La metáfora central o paradigma de los ganaderos, que luchan por mantener vivos y salvos sus ganados de depredadores, enfermedades y enemigos, es la "lucha de la vida contra la muerte", representada como la lucha del principio del bien, la verdad y la vida contra el principio del mal, la mentira y la muerte. Se trata de un esquema dual de enfrentamiento.

El pueblo indefectiblemente tiene que pactar, en esta lucha, con el principio del bien. Ese pacto convierte al pueblo en pueblo elegido y a los enemigos del pueblo en aliados del principio del mal.

La lucha de estos dos principios se realiza en la historia humana, pero es una lucha divina, por consiguiente será enviado un emisario divino que será el vencedor en esa lucha y rescatará a los humanos del mal, la mentira y la muerte.

Este es el esquema mitológico de los ganaderos. Todos ellos cumplirán, de una u otra forma, con este esquema. Repito, la pretensión de la metáfora central y de su desarrollo no es ni espiritual ni religiosa, su pretensión es construir una naturaleza humana y un mundo viables.

También en este caso se utilizará ese aparato mítico para expresar la experiencia absoluta de la realidad y para concebir la relación de las dos dimensiones de experiencia de lo real.

El principio del bien es la fuente de la vida, la verdad y el bien, como el principio del mal es la fuente de la mentira, el mal y la muerte. El principio del bien rescatará del error, el mal y la muerte por la acción de su emisario, que es el aliado del pueblo del pacto, el pueblo elegido, contra los pueblos aliados del principio del mal.

Este dualismo se presentará duro en el caso de la antigua religión irania con la figura de dos dioses contrapuestos, y suavizado en el caso de Israel y del Islam, en los que la contraposición será entre Dios y Satán

El cristianismo helénico juntará, en un paradigma complejo la metáfora agraria, la autoritaria y la dual. El enviado por el supremo señor, que es también el principio del bien, deberá pasar por la muerte y resucitar. Ese enviado será a la vez el aliado del pueblo del pacto, que con su muerte vencerá al principio del mal y traerá a los hombres el rescate y la vida.

Los programas colectivos de las sociedades preindustriales contruidos mediante mitos, símbolos y rituales, permitían vivir y tematizar las dos dimensiones de la experiencia humana de lo real. Dotaban a los hombres de una naturaleza y un mundo viables, expresaban y cultivaban la dimensión absoluta de la realidad y relacionaban ambas experiencias de lo real. Esta compleja estructura fueron las religiones.

Los grandes maestros de espiritualidad de esta época tuvieron que ser leídos y vividos desde esas formas y patrones. No era posible otra cosa.

Cuando se acaban definitivamente las sociedades preindustriales se acaba también ese modo programar el vivir, experimentar, cultivar y representar la vivencia de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de lo real y su expresión mediante mitos, símbolos, narraciones y rituales. Y se acaban con ellas las religiones.

Así se generaron las religiones y estos fueron los generadores:

- 1º nuestra condición de hablantes
- 2º la doble experiencia de la realidad que genera nuestra condición de hablantes:
 - una experiencia de lo real relativa a nuestras necesidades,
 - y una experiencia de lo real absoluta, en sí misma.
- 3º las condiciones preindustriales de vida,
- 4º la programación colectiva mediante mitos, símbolos y rituales.

Los dos primeros generadores son inalterables.

Con la sustitución de la sociedad preindustrial por la industrial, desaparece la programación mítico-simbólica y, por tanto, el fundamento para la expresión y vivenciación de la dimensión absoluta de la realidad en mitos, símbolos y rituales.

Durante casi doscientos años hemos vivido en sociedades mixtas, a la vez preindustriales e industriales. La mixtura no sólo dividía a la sociedad en dos bloques sino que también el psiquismo de los individuos estaba dividido en dos bloques: ciencia, política y economía por un lado y religión, moralidad, familia y, en gran parte, sociedad por otro.

La parte preindustrial, tanto social como personal, soportaba la expresión mítica de la experiencia absoluta de la realidad, socialmente e individualmente en la mayoría de los casos, aunque no en todos.

La generalización de la industria barre esta situación. La sociedad se articula entorno del quehacer científico-técnico y económico. Las ciencias no pueden ni representar ni vivencia la experiencia absoluta de la realidad, porque la peculiaridad de su semántica es abstracta. De la ciencia se excluyen los símbolos propiamente dichos por polisémicos, por axiológicos, por demasiado densos semánticamente para ser manejados con simplicidad y precisión.

Con conceptos no se puede ni expresar ni vivir la dimensión absoluta de la realidad, porque ni es objetivable ni puede ser un significado. Con ello nos encontramos que en la sociedad en la que han desaparecido los restos de la vida preindustrial, nos hemos quedado sin los medios tradicionales para vivir y expresar esa dimensión absoluta de nuestro vivir.

Las ciencias y las técnicas proporcionan medios para cambiar las maneras de vivir y no quedar enclaustrado, como los animales, en una forma de vivir fijada. Pero la ciencia no puede objetivar esa experiencia absoluta, ni puede significarla, ni puede vehicular maneras de vivirla, porque carece de símbolos y ritos.

Tanto la ciencia como el arte se mueven en un trasfondo absoluto. El quehacer científico y el artístico suponen que *ahí hay una realidad* que no se identifica con el sistema de conceptos de un momento de las ciencias ni con la representación concreta de las artes. Esa es una realidad que está ahí, independiente de su relación conmigo, absoluta en ese sentido y nada más que en ese sentido. Porque es absoluta, puede dar pie a una indagación constante conceptual, en el caso de las ciencias, mental-sensitiva, en el caso de las artes.

Ese trasfondo, que es la condición de posibilidad de ciencias y artes, ¿es suficiente para mantener en la sociedad y en los individuos la doble experiencia de la realidad de la que hablaban las religiones? ¿Es suficiente para asegurar un conveniente cultivo de la doble experiencia de lo real, capaz de mantener nuestra cualidad específica humana?

No parece, porque ese segundo nivel de experiencia de lo real, en las ciencias no está ni tematizado ni expresado, y en las artes muchas veces tampoco está tematizado y la expresión sólo puede apuntarlo.

Esa experiencia segunda de lo real, por ser absoluta, no es conceptualizable. Si no es conceptualizable no es representable y si no es representable no puede vivenciarse individualmente y sobre todo colectivamente.

En los que practican las artes y las ciencias se daría, como mínimo, una presencia fuerte del trasfondo absoluto, aunque sin tematizar ni conceptualizar, pero presente. Más fuertemente en los grandes personajes de las ciencias y de las artes, hasta el punto de empujarles a la tematización; mucho más débil, en el resto de científicos y artistas.

Ese trasfondo sobre el que se cultivan las artes y las ciencias es, por supuesto, absolutamente laico y no religioso.

Ese cultivo oscuro de la dimensión absoluta de nuestra experiencia de la realidad que va implícito en las prácticas científicas y artísticas no es suficiente para mantener nuestra cualidad específica viva y actuante en la sociedad.

No es siquiera suficiente para los cultivadores directos de las ciencias y las artes. ¿Y para el resto de la población basta con el cultivo implícito de los científicos y los artistas?

Además, nuestra capacidad para experimentar la dimensión absoluta de la realidad, ofrece una gran posibilidad para cultivarla y desarrollarla en ella misma, por el puro interés que despierta, que no estaría explotada. No tendría ningún sentido dejar en barbecho esa posibilidad.

De igual manera que no tendría ningún sentido no cultivar las artes, como gran posibilidad humana, porque la experiencia de la belleza pueda estar más o menos implícita en el desarrollo de nuestra vida cotidiana, así tampoco tendría ningún sentido no cultivar ni desarrollar el conocimiento absoluto de la realidad, porque pueda estar implícito en el cultivo de las ciencias y las artes.

Nuestra cualidad específica y su forma religiosa

Lo específico de nuestro linaje es nuestra condición de hablantes y la gran consecuencia que de ahí se deriva: nuestra doble experiencia de lo real.

Gracias a esa doble experiencia somos capaces de relativizar y cambiar nuestro modo de vida cuando es necesario. Somos capaces de cambiar nuestra comprensión y valoración de la realidad y de nosotros mismos.

Así vivimos, clara u oscuramente, que toda nuestra comprensión-valoración de la realidad es relativa; eso comporta también que sepamos, clara u oscuramente, que todas nuestras concepciones y

representaciones no son definitivas. Sabemos, a la vez, que toda nuestra noticia mental y axiológica de la realidad en su valor absoluto, nos resulta in formulable y vacía de formas.

Ninguna de nuestras formulaciones y representaciones alcanza a lo absoluto porque las formulaciones y representaciones únicamente tienen que ver con lo que es relativo a nosotros y lo absoluto no lo es.

Hemos visto cómo se vivió y cómo se representó esa doble experiencia de la realidad en el pasado. Las viejas religiones hicieron ese trabajo. Ligaron las dos experiencias como fuente y fontado. La realidad absoluta es la fuente y la realidad relativa es lo fontado. Y representaron esas dos experiencias como Dios y criaturas, corrigiendo a la vez la separación, diciendo que las criaturas no tienen ninguna existencia en sí mismas.

Esa forma de representar la relación de la doble experiencia de lo real era adecuada a un tipo de sociedades que se programaban para no cambiar.

Según esa concepción religiosa, Dios o los antepasados sagrados, crean las cosas según la lectura que las necesidades y el programa colectivo hacen de ellas, y Dios o los antepasados sagrados revelan o legan el proyecto de vida individual y colectivo, con todo lo que comporta de interpretaciones y valoraciones de la realidad, de modos de actuación y organización, de modos de vida en general.

Esa creación y revelación no quita a las cosas su carácter relativo y derivado, sino que da la razón de ello, y así las hace intocables. Dios lo ha hecho así, Dios lo ha revelado y establecido así, nadie puede, pues, alterarlo.

La articulación que establecen las religiones entre las dos experiencias no es más que una representación y una forma de relacionar lo absoluto con lo relativo, lo que es, con lo que no tiene ser en sí mismo.

Se relaciona lo absoluto con lo relativo, afirmando a la vez la total y absoluta independencia de toda relación de lo absoluto.

Las religiones tienen que dejar en la penumbra la contradicción que supone hablar de relaciones con lo absoluto, porque la experiencia de lo absoluto ha de verse en el programa relativo, de forma que no lo destruya desvalorizándolo sino que le dé, en cierta forma y por su origen, valor absoluto.

Un programa para no cambiar, para excluir las dudas y posibles alternativas debe afirmarse de forma rotunda e intocable. Esa intocabilidad la proporciona la idea de creación y la idea de revelación. Esas dos "representaciones" básicas sacralizan el vaso en el que se vierte la experiencia absoluta de lo real. Al sacralizar el programa y el proyecto colectivo, éste se hace intocable por la impregnación de experiencia absoluta.

La intocabilidad de esas formas les viene del vino sagrado de la experiencia absoluta que contienen y de la proclamación de la inseparable unión de esas formas de experiencia relativa con la experiencia absoluta de la realidad. Dios estableció esa unión indisoluble mediante la creación y la revelación.

La unión de las creencias de la cultura de una época, con la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, eso son las religiones.

Si llamamos fe a la experiencia de lo absoluto, y creencia a los elementos y formulaciones del programa de una sociedad preindustrial estática, tendremos la unión inseparable de la fe y las creencias, que es el alma de las religiones. Cada tipo diferenciado de cultura tendrá su peculiar unión de fe y creencias.

Aquí tenemos la raíz de las religiones: la doble experiencia de la realidad que se deriva de nuestra condición de vivientes que hablan; y aquí tenemos también cómo se generan las religiones en el intento de representar la relación de esos dos tipos de experiencias de la realidad, de forma que esas dos experiencias

sean vivibles y cultivables en el seno de un proyecto colectivo mítico-simbólico, propio de culturas que deben programarse para bloquear el cambio.

En sociedades preindustriales la experiencia absoluta de la realidad no se podía vivir ni representar colectivamente de otra manera. Si no se hubiera relacionado de alguna manera la experiencia absoluta de lo real con la experiencia relativa a nosotros de lo real, revistiéndola de valor absoluto, se hubiera imposibilitado que el programa colectivo pudiera imponerse a la comunidad y a los individuos incondicionalmente. ¿De dónde hubiera procedido la incondicionalidad que se precisaba para bloquear el cambio y no correr riesgos?

Pero de otra parte, la experiencia de lo real absoluto sin forma, porque está más allá de toda forma, relativiza toda experiencia de realidad con forma, desvaloriza la interpretación y valoración que el programa intenta imponer.

Esa relativización debe permanecer, de una manera u otra, a pesar de la intocabilidad que proclaman la creación y la revelación, de lo contrario quedaríamos clavados para siempre en un modo de vida fijado y perderíamos nuestra ventaja específica.

La interpretación de las religiones permite relacionar las dos experiencias de lo real que son propias de nuestra especie, de manera que sea posible el programa cultural de una sociedad que debe excluir los cambios, convirtiendo sus creencias en vasos intocables que contienen el absoluto. El modo de conseguirlo es unir la fe a la creencia, dicho con otras palabras, unir la experiencia absoluta de lo real con la experiencia de lo real que está en función de nuestras necesidades.

Esa unión crea la raíz de los enfrentamientos religiosos y culturales, y, a la vez, deja inevitablemente abierta la puerta a la duda, porque la fragilidad de los vasos se traslada al vino.

Al unir la fragilidad de los modos de vida de unos grupos humanos a lo absoluto, se traslada al absoluto, sin querer, esa fragilidad. Cuando para un individuo o grupo de este tipo de culturas se pierde el prestigio intocable de sus formas de vida, sólo le quedan dos opciones: o crear otro modo de vida y otra religión o alejarse de todo cultivo de la dimensión absoluta de la experiencia de lo real.

Pero a pesar de estos graves inconvenientes, las religiones posibilitaban el cultivo explícito de las dos dimensiones de nuestra experiencia de lo real. Construían y reforzaban nuestra primera experiencia funcional de lo real y tematizaban y daban forma al cultivo de la experiencia absoluta y gratuita de lo real.

Fue una solución hábil y fecunda, aunque no exenta de inconvenientes, que pudo durar centenares de miles de años. Pero fue sólo eso, una solución inteligente y práctica, no la naturaleza misma de las cosas.

Nuestra cualidad específica vivida en forma no religiosa

En sociedades dinámicas que viven de la innovación y del cambio, la solución de las religiones no resulta viable. Estas sociedades no pueden inmovilizar los modos de vida sacralizándolos, haciéndolos creación y revelación divina. No se puede suponer que las cosas, tal como las vemos en un modo de vida concreto, fueron creación divina; ni se puede suponer que las maneras de interpretar y valorar la realidad, las formas de actuación y organización fueron revelación divina, porque sabemos, con toda claridad, que todo eso es construcción nuestra. Sabemos que es una construcción que debe cambiar con frecuencia, al paso de nuestras creaciones científicas y tecnológicas.

La solución de la fe-creencia, es decir, la de verter la experiencia absoluta en los vasos de nuestra visión relativa de la realidad, no es viable en sociedades que deben vivir de las frecuentes innovaciones y el cambio. Eso significa que la solución del Dios creador y revelador no sólo es inviable sino que además

sería un obstáculo, porque ilegitimaría las consecuencias necesarias de las innovaciones científicas y de los cambios tecnológicos, que son transformaciones constantes de las maneras de trabajar, organizarse y vivir.

La experiencia absoluta de la realidad tiene que mantenerse alejada de creencias, es decir, tiene que mantenerse alejada de su unión inseparable a formas.

La experiencia absoluta de la realidad tendrá que vivirse como lo hace el arte, en formas aunque libre con respecto a todo tipo de formas. Habrá que aprender a discernir lo que es la pura experiencia absoluta hasta saber que esa experiencia se puede decir en todo tipo de formas y no se dice en ninguna.

La humanidad tendrá que aprender a diferenciar claramente las dos dimensiones de nuestra experiencia de la realidad: la experiencia de la realidad desde nuestras necesidades y la experiencia de la realidad desde el silencio de nuestras necesidades.

Y esta doble experiencia deberá hacerse en las condiciones que imponen nuestra nueva forma de vivir, dependiente directamente de nuestras creaciones científicas y tecnológicas.

Por tanto, la doble experiencia de lo real deberá vivirse en unos modos de vida continuamente cambiantes, que, además sabemos que, en todos sus aspectos, son creación nuestra.

Eso quiere decir que tendremos que aprender a vivir y cultivar la dimensión absoluta de la realidad sin religión alguna, sin sumisión, como una indagación.

Podríamos decir que esta es la más grave innovación a la que nos vemos sometidos en las sociedades de innovación.

Sin embargo, es de suma importancia que comprendamos que vivir sin religión no significa, en absoluto, renegar u olvidar la gran sabiduría que hay acumulada en las grandes tradiciones religiosas de la humanidad.

En las antiguas y venerables tradiciones religiosas está expresada la experiencia absoluta de la realidad, clara y explícitamente, aunque en formas ya no vigentes para nosotros. También está expresada en ellas, cómo cultivar esa experiencia absoluta de lo real, cómo evitar errores en el intento de su cultivo, cómo discriminar lo que es una experiencia absoluta de lo real, de lo que no lo es.

Toda esa sabiduría es válida para nosotros, como es válida la experiencia de la belleza de nuestros antepasados, y son válidas sus enseñanzas de cómo llegar a esa belleza, cómo cultivarla y cómo diferenciarla de lo que no es bello.

Todo eso nos es de gran utilidad, independientemente de que nuestras maneras de pensar, sentir, organizarnos, actuar y vivir sean completamente distintas de las de nuestros antepasados.

Las tradiciones milenarias de sabiduría de la humanidad están ahí, y están, nos guste o no, en las tradiciones religiosas de la humanidad. Y la humanidad tendrá que aprender a usarlas, sin que ese uso y aprendizaje signifique que nos hagamos hombres religiosos o creyentes.

Tendremos que mantenernos no religiosos, pero aprendiendo de las religiones, como aprendemos música, pintura, poesía, etc. de nuestros antepasados sin hacerlo como ellos lo hicieron, sin pensar, sentir y vivir como ellos vivieron. En una palabra, sin juntar en una unidad indisociable las formas de nuestro pensar, valorar y hacer, basadas en unas formas de satisfacer nuestras necesidades, con la experiencia absoluta de lo real.

Esta es la situación:

Sin la experiencia segunda, que es la experiencia absoluta de la realidad, no hay humanidad y nos aproximamos a la condición animal.

Tenemos que cultivar temáticamente ese aspecto de nuestra experiencia de lo real para mantenernos humanos.

Y tenemos que aprender a hacerlo sin formas fijadas, por tanto, sin religiones.

Pero ese hecho ineludible no quita que las religiones del pasado, que ya no son válidas para nosotros (no porque ellas en sí no sean preciosas, a pesar de los inconvenientes que arrastraron consigo,

sino porque los tiempos han cambiado y ya no son posibles para nosotros), continúen siendo inmensos depósitos de sabiduría en los que se nos expresa la vivencia de esa dimensión segunda de nuestra experiencia de la realidad: cómo cultivarla, cómo discernirla, cómo evitar las desviaciones y aberraciones a que puede conducir un intento, no bien orientado, de cultivo.

Y tendremos que aprender a hacerlo sin religión ninguna.

Pero esa sabiduría de la humanidad, sabiduría acumulada en casi tres milenios, está acumulada en las formas religiosas de hacerlo, es decir, en las formas en que tuvieron que pensar, sentir, actuar y organizarse y vivir nuestros antepasado en las sociedades preindustriales, programadas para vivir haciendo siempre fundamentalmente lo mismo, excluyendo mediante mitos, símbolos y rituales los cambios significativos y las alternativas.

Tendremos que aprender a usar las religiones sin ser religiosos, a tomar lecciones de las creencias sin hacerse creyente.

La vida humana, sin el cultivo explícito de esa dimensión absoluta del conocer y del sentir, carecería de libertad. La necesidad es sumisión. Una vida exclusivamente regida por las necesidades y los deseos, sería una vida sometida.

Una realidad sólo conocida y sentida desde la necesidad es siempre igual, es limitada, está cerrada, carece de profundidad, es monótona y repetitiva.

Pero lo grave es que quien no cultiva su capacidad de conocer y sentir independiente de su necesidad, no logra la cualidad específica humana que es la doble experiencia de la realidad.

El cultivo explícito de nuestra cualidad específica es una necesidad colectiva e individual

¿Qué consecuencias tiene el cultivo de esa cualidad en la vida de los individuos y de los pueblos?

Sin la experiencia mental y sensitiva del aspecto absoluto de la realidad, no hay verdadero interés y amor por las cosas y las personas. El interés mental y sensitivo que arranca exclusivamente de la necesidad y el deseo es interés por sí mismo, no por las personas y las cosas. Es semejante al interés de los leones por las cebras, los impalas o los búfalos. Es un interés de depredación, no un interés por las cosas mismas y las personas mismas.

Sin el interés por las cosas mismas –que es un interés sin consideración del propio provecho- no hay ni gran ciencia ni arte. Tampoco hay humanidad, porque humanidad es precisamente esa capacidad de conocer y sentir las cosas y las personas en ellas mismas: la humanidad es la capacidad de simpatizar, vibrar y existir con los seres.

El conocimiento y sentir de la realidad en su carácter absoluto, proporciona desapego respecto del conocer y sentir regido por la necesidad.

Permite ver ese conocer relativo en su función: ser el supuesto y el vehículo de la depredación. Permite comprender que esa visión interesada de la realidad no es la visión y el sentir de la realidad sino de mi interés.

La experiencia absoluta de la realidad, vacía de realidad a la experiencia relativa. A esa “desrealización” le sigue el desapego de la mente y del sentir; y al desapego de la mente y del sentir le sigue la libertad.

Sin la libertad que proporciona el desapego, no hay capacidad de amor verdadero. Amor verdadero es el que se interesa y ama las personas y las cosas, y no a sí mismo a través de las personas y las cosas.

Sin ese desapego y libertad no hay cualidad en la vida colectiva. Sin desapego y libertad la vida colectiva se convierte en una competencia entre depredadores o en una competencia entre bandas de depredadores.

Lucha de lobos o lucha de bandas de lobos.

Sin amor verdadero –hijo del desapego y la libertad- no hay calidad en la vida colectiva. Sin ese interés y amor verdadero de unos por otros, no puede haber paz y cohesión social.

Los pactos y acuerdos entre depredadores son precarios y frágiles.

La cohesión verdadera de un grupo, pasa por un cierto grado de experiencia cultivada de la dimensión absoluta de la realidad. Esa experiencia es la base y el soporte del desapego y la libertad. Sin el desapego y la libertad no se puede dar el interés mutuo y el amor.

El interés mutuo y el amor es la base sólida de la cohesión.

Si los otros son para mí una presa o un medio para mi depredación, o son miembros de mi banda de depredación, la cohesión colectiva es superficial porque cualquier conflicto de intereses la puede convertir en una pelea de lobos.

La cohesión colectiva que se deriva de la cualidad específica humana, que es la experiencia absoluta de la realidad, no pasa por la sumisión de los miembros del colectivo a las mismas creencias fijadas, ni pasa porque todos los miembros de la sociedad tengan el mismo sistema de creencias a la hora de interpretar, valorar y actuar en el medio; pasa por un conocimiento explícito, concienciado y expresado de la realidad en su aspecto absoluto, de cuyo conocimiento se deriva el desapego con respecto al conocer y sentir de la realidad en función de mis intereses.

Del desapego, en grado mayor o menor, se sigue la libertad y de la libertad se sigue la posibilidad de interesarse verdaderamente y de amar a los otros por ellos mismos.

La cohesión colectiva que se apoya en la libertad, en el interés mutuo y en amor, es profunda y sólida.

La cultura sin el cultivo de la experiencia de absoluto, y su secuela -el desapego que provoca, la libertad y el interés por personas y cosas-, resulta ser una cultura de depredación de personas y de la naturaleza.

Una cultura de pura depredación corre el riesgo de destruirse a sí misma. El egoísmo de la depredación carece de interés y de amor, si no es por sí mismo.

El desinterés y el desamor son destructivos.

Por el contrario, una cultura fundamentada en la experiencia explícita y cultivada de lo absoluto, está iluminada por el desapego. El desapego libera de la egocentración porque muestra, primero, la irrealidad de los objetos y los sujetos y muestra, segundo, al Único, al “no-dos”, “lo que es”. Ese conocimiento y sentir aboca al interés incondicional por todas y cada una de las formas en las que se presente ese “no-dos” único.

El interés incondicional es lo mismo que el amor incondicional.

Fomentar en la cultura el conocimiento explícito y el cultivo de esa cualidad específica humana, que es la experiencia absoluta de la realidad, es fomentar y fundamentar el interés de las personas y los colectivos por todo. Un interés que es veneración, respeto y amor.

Y donde hay veneración, respeto y amor, hay equidad y justicia.

Sin el conocimiento y el cultivo de la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, que es la experiencia del “no-dos” de todo, no hay más que depredación. Donde sólo hay depredación, sólo hay egoísmo.

Donde sólo hay egoísmo no puede haber ni equidad ni justicia.

No hay ningún sistema de leyes que pueda imponer el distanciamiento que se requiere para que sea posible la existencia del interés por personas y cosas. Si la depredación y la egocentración subsisten como criterio primario de una cultura, todas las leyes, por más justas y equitativas que sean, se escamotearán, no serán eficaces.

El cultivo de la experiencia del “no-dos” de la realidad es el cultivo del espíritu de moralidad. El interés y el amor incondicional por todo, cosas y personas, que promueve esa experiencia absoluta, encuentra siempre la manera de actuar correctamente, con justicia, equidad y benevolencia, sean las leyes sociales justas o no lo sean.

Si ese espíritu de moralidad falta, porque falta el conocimiento que engendra el desapego que, a su vez, rompe la egocentración y abre las puertas al interés y al amor, no habrá equidad ni justicia, incluso con leyes equitativas y justas.

La experiencia absoluta de la realidad sin religiones

En el pasado, las religiones, poco o mucho, mal que bien, cultivaron en las sociedades la experiencia absoluta de la realidad. Con ello fomentaron el desapego, con todas sus secuelas positivas. Fueron el factor principal de cultivo de la cualidad específica humana. Así, los individuos y los colectivos pudieron mantener la doble experiencia de lo real de forma explícita y pudieron fomentarla.

Las religiones, desde que el hombre es hombre y hasta la generalización de la vida industrial, fueron el factor principal, no único, de humanidad, porque fueron las que cultivaron la experiencia o el vislumbre de la experiencia absoluta de la realidad.

Cuando llega la generalización de la industrialización y desaparecen los restos de vida preindustrial, colapsan los sistemas míticos, simbólicos y rituales de programación colectiva. Con ello, entran en una grave crisis las religiones. Crisis que las llevará a desaparecer, como formas de vivir la dimensión absoluta de la realidad, en las sociedades industriales.

Donde no hay ningún género de experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, aunque sea oscura y sólo en vislumbre, no hay condición humana.

Lo que es específico de nuestra especie, lo que nos diferencia de los restantes animales es la doble experiencia de la realidad.

Si no se diera más que la experiencia de lo real que articula, estructura y gobierna la necesidad, estaríamos reducidos a condiciones prehumanas.

Aún contando con la completa desaparición de las religiones en las sociedades industriales desarrolladas, no se daría la completa y total desaparición de las condiciones de humanidad, mientras se de el cultivo de las ciencias y las artes, porque su ejercicio y planteo supone siempre un grado u otro de experiencia o vislumbre de la dimensión absoluta y no relativa de la realidad.

Esa experiencia de lo real jamás se identifica o se agota con las formulaciones de la ciencia o las expresiones de las artes; siempre está ahí como un horizonte hacia el que se puede caminar y que jamás será alcanzado.

Pero ¿basta la experiencia de lo absoluto que está implícita en el cultivo de las ciencias y las artes, para evitar que la cultura humana se convierta en una cultura completamente depredadora?

No parece; entre otras razones porque el cultivo de ciencias y artes, que activa el supuesto absoluto de su cultivo, no llegará nunca a la gran mayoría de los hombres y mujeres, ni siquiera en las sociedades más desarrolladas. Las sociedades de conocimiento viven de crear ciencia y tecnología y a través de ellas crear nuevos servicios y productos. Ni siquiera en esas sociedades todos sus miembros cultivan el tipo de quehacer científico que activa el supuesto absoluto.

No parece, pues, bastar el sólo supuesto absoluto que implica la práctica de las ciencias y las artes, para salvar a todos los individuos y a los colectivos de las nuevas sociedades de caer en la pura cultura de depredación.

Por consiguiente, hay que concluir que es preciso llegar a un cultivo, de forma explícita, de la experiencia absoluta de lo real. Las formas de ese cultivo en las sociedades de conocimiento no podrán ser las formas religiosas del pasado.

Ese cultivo explícito es imprescindible para el buen funcionamiento de la sociedad humana, y especialmente es imprescindible para el buen funcionamiento de las sociedades dinámicas de conocimiento. Y es, además, la oferta de la dimensión específicamente humana, la experiencia absoluta de la realidad, para su pura indagación y su conocimiento gratuito, sin interés ninguno.

Ese cultivo desinteresado es nuestra más bella posibilidad. En esa experiencia nuestra humanidad se realiza y se trasciende.

¿De qué hablan las milenarias tradiciones religiosas de la humanidad, a los hombres y mujeres de las nuevas sociedades de conocimiento?

Ya no hablan de religiones.

Ya no hablan de creencias.

Tampoco nos hablan de proyectos de vida venidos de los dioses.

Ni nos revelan verdades formuladas.

Nos hablan de una dimensión de nuestro conocer y sentir que es propia y exclusiva de nuestra especie; una dimensión que es gratuita para nuestro vivir y que es absoluta.

Nos hablan de nuestra cualidad específica: la doble experiencia de la realidad.

Nos hablan de esa cualidad de nuestro conocer y sentir que hace que todo objeto y todo sujeto de nuestro conocimiento muestre la inmensidad de su trasfondo. TrASFondo que es su auténtica realidad.

Nos hablan de la cualidad del conocimiento gratuito y absoluto. Ese conocimiento es una profunda resonancia sin límites, que hace que el que conoce no se sienta amenazado por nada sino, por el contrario, se sienta anclado en la realidad absoluta; es un conocimiento que hace que el que conoce pierda toda desconfianza y se abra a la entrega sin reservas a eso único que se dice con claridad en todo conocer y sentir.

Esa cualidad del conocer y sentir destruye el egoísmo y abre a un amor incondicional a todo.

Esa cualidad del conocer y del sentir, -que no es ningún nuevo conocimiento y ningún nuevo sentir, sino una clara resonancia de absoluto- conduce a la paz y a la ecuanimidad, porque al romper la clausura del ego sobre sí mismo, elimina la fuente de todo deseo y de todo temor.

Esa cualidad del conocer y del sentir logra que todo conocimiento y todo sentir de delimitaciones objetivas y subjetivas, de formas y de dualidades, sea conocimiento y sentir del "sin límites", del "sin forma", de lo "no-dual".

Así dualidad y no dualidad se hacen uno; forma y no forma se hacen uno; delimitaciones objetivas y subjetivas y sin límites, vacío de toda objetividad y toda subjetividad, se hacen uno; relativo y absoluto se hacen uno.

Esa unidad es la raíz de la paz, es la firmeza en medio del movimiento de todo y de sí mismo, es la felicidad en medio del nacer y el morir.

Para cultivar esa cualidad específica, que es la dimensión absoluta de nuestro conocer y sentir, las tradiciones ofrecen unos pocos procedimientos centrales.

Podríamos resumir su enorme riqueza en los siguientes capítulos:

-Lectura meditada de los grandes textos y maestros del cultivo de esa dimensión absoluta de la realidad.

-Práctica de procedimientos metódicos e inteligentes de aproximación a la experiencia de esa dimensión de la realidad. Los métodos y prácticas operan desde la mente, desde el sentir y desde la acción, con el actuar desinteresado en favor de otros.

Esos métodos, en esquema, serían:

-Fomentar el interés incondicional por todo. Lo significaremos con la letra "I"

-Fomentar la distancia y el desapego de las situaciones y de las cosas. Lo significaremos con la letra "D".

-Fomentar el silenciamiento interno de mente y de sentir al acercarnos a las realidades, para que puedan decir lo que tienen que decir y no lo que nuestra necesidad les impone que digan. Lo significaremos con la letra "S".

La lectura meditada y atenta de los grandes textos de sabiduría, más la práctica de IDS, permitirán el cultivo explícito de nuestra cualidad específica, imprescindible para nuestra humanidad y para nuestras organizaciones; y nos permitirá, a la vez, adentrarnos en el conocimiento y el sentir de esa dimensión absoluta de lo real, en una indagación que no busca resultados sino la dicha de un caminar y navegar perpetuo.

Así podremos rescatar la riqueza de las tradiciones milenarias de sabiduría.

Así podremos ser fieles a la tradición, sin vemos forzados a ser lo que nuestras condiciones culturales no impiden ser: hombres religiosos y creyentes.

Podremos cultivar la espiritualidad, en el más riguroso y profundo sentido, con todas sus consecuencias individuales, sociales y culturales, sin religiones, sin creencias, en unas completas condiciones de vida laica, sin heteronomías ni sumisiones.

En las sociedades de innovación y cambio continuo ya sabemos que construimos nosotros mismos todos nuestros patrones de vida, sabemos que somos completamente autónomos en esa construcción; pero podemos aprender de las tradiciones a discernir el espíritu de verdad, a someternos a él en una sumisión que no es a formas o fórmulas sino sólo a su soplo. Ese soplo absoluto e indecible, que engendra interés por todo, es la guía.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

La descripción de las raíces culturales de la experiencia espiritual y su independencia de las formas religiosas en las que se ha vivido vertida durante milenios, constituye la primera parte de la exposición de Corbí. Por una parte, la raíz de esa experiencia está en el mismo hecho de ser seres

hablantes, una posibilidad que arranca de la doble experiencia de la realidad (y de nosotros mismos) que genera el habla: una en función de las necesidades, que se expresa en los significados lingüísticos; la otra en su ser absoluto, sin relación ninguna con nosotros y, por tanto, sin poder ser adecuadamente significado de un término lingüístico. Por otra parte, expone la función de los mitos, símbolos y rituales en la creación de mundos con sentido para los grupos humanos, y en la orientación y organización de esos grupos, de acuerdo con los medios de subsistencia. A distintos modos de vida, distintos despliegues narrativos. Pero por distintos que sean, todos sitúan la fuente de la creación y del modelo de vida en un punto exterior, ubicado en el lado absoluto de la realidad. Creación y revelación, en cualquiera de las formas que hayan podido tomar, fundamentan el despliegue de cada mundo de sentido. La dimensión absoluta de la realidad, en las sociedades preindustriales, se expresará en los símbolos, mitos y rituales vigentes que programan al colectivo, y las religiones serán la expresión y vivenciación de la experiencia absoluta a través de esos símbolos, mitos y rituales. Comprender esto, comprender el fundamento antropológico generador de religiones -insiste- es crucial para poder analizar el presente y el futuro de la vivenciación de la experiencia absoluta, ya sin religiones. "Sin religiones" pues al faltar alguno de los elementos generadores, la forma en que se viva esa dimensión, propiamente hablando, ya no será "religión". De esos elementos generadores (1º. condición de hablantes, 2º. doble experiencia de la realidad abierta por la estructura lingüística, 3º. condiciones de vida preindustriales, 4º. programación de la sociedad mediante símbolos y mitos y, por consiguiente, expresión y vivenciación de la experiencia absoluta a través de esos símbolos, mitos y rituales programadores), en las sociedades post industriales faltará el tercero y el cuarto, lo cual conduce a las formas religiosas a una crisis mortal. Pero desaparición de las religiones no comporta desaparición de la dimensión absoluta del vivir humano.

Explica porqué y cómo las sociedades de innovación arrumban con cualquier tipo de creencia, religiosa o laica y cómo aquella experiencia absoluta de la realidad tendrá que encontrar otros medios para expresarse y vivirse. Las creencias no son fenómenos religiosos sino elementos de programación que acompañan necesariamente a los sistemas de programación mítica. Poner en claro su naturaleza permite distinguir "el vino de las copas", la expresión de la experiencia absoluta de la realidad de las formas religiosas en la que se ha vertido (y vivido) hasta el día de hoy. ¿Se pierde algo de importancia si no se hace? De no hacerse esa reconversión, la vida humana se regiría exclusivamente por la dimensión de las necesidades y los deseos, por el interés generado por la depredación, sin la dimensión de interés por las cosas mismas y las personas mismas. Sin esta dimensión absoluta, podría decirse, no hay humanidad, porque humanidad es precisamente esa capacidad de conocer y sentir las cosas y las personas en ellas mismas; la capacidad de simpatizar, vibrar y existir con los seres.

El conocimiento y sentir de la realidad en su carácter absoluto, proporciona desapego respecto del conocer y sentir regido por la necesidad. El desapego proporciona la libertad que posibilita el amor verdadero: el que se interesa y ama las cosas y las personas, y no a sí mismo a través de ellas. Esa cualidad específica humana -la experiencia absoluta de la realidad-, aporta pues una base a la cohesión verdadera, distinta de la cohesión de la manada de lobos para asegurar su función depredadora. Pero requiere un cultivo específico, y en las tradiciones religiosas es donde encontramos la base, las herramientas, la guía, para ese cultivo. El *quid* está en lograr acercarse a ese inmenso legado desligándolo de su uso al servicio de la necesidad (como proporcionador de una cosmovisión y una orientación social, como hacían las religiones en las sociedades preindustriales), y explorando su aportación al servicio de la dimensión del interés gratuito. Si se logra, entonces es cuando encontramos en las tradiciones religiosas una riqueza de procedimientos al favor del cultivo de la dimensión absoluta de la realidad; métodos para fomentar el interés incondicional por todo, para fomentar el silenciamiento de mente y sentir, el desapego del propio interés para que así las realidades puedan decir su decir y no lo que les impone nuestra necesidad.

La rotundidad de las afirmaciones sobre el fin de la era de las religiones polariza la primera parte del debate. Parece impensable que la situación sea tener que empezar desde cero en un territorio desierto, parece exagerado hablar de desaparición, hay brotes, nuevas maneras (de calidades muy dispares, sí)... Corbí aclara: lo que desaparece es la función programadora que ejercían las religiones y, por tanto, las religiones como algo al servicio de esa función. Desaparece la función descriptora de la realidad y gestora de los grupos humanos: ahí tienen sustitutos. En cambio, las mismas narraciones y gestos que tenían esas funciones, siguen vivas en su uso simbólico, en su "apuntar hacia" toda aquella dimensión que no responde a las necesidades humanas.

Los símbolos y mitos, entonces ¿serían proyecciones de la mente humana, al estilo de Feuerbach? (H. Ingelmo) No, Feuerbach no distingue entre la representación y lo representado, identifica lo uno con lo otro al hablar de "proyecciones"; de lo que se trata es del esfuerzo por representar algo que se presenta, una representación que no podrá ser descripción sino un "sugerir", un "apuntar a". Esa es la función simbólica.

Volviendo a la desaparición y resurgir de lo religioso, Corbí insiste que no tiene ningún interés en ser enterrador de religiones; analiza los síntomas para poder prospectar (Robles insiste en tomar en consideración la teoría hasta las últimas consecuencias, no como descripción, sino como la prospectiva que es. Prospectiva que tiene en cuenta las dinámicas presentes en el momento y que cualquier cambio en las dinámicas puede modificar). Hoy se percibe cómo al tiempo que un determinado modelo se hunde, hay una dimensión humana connatural que está buscando una salida. Veremos movimientos de todo tipo. Pero, por esa misma razón, la urgencia: urge canalizar toda esa riqueza de procedimientos y de enseñanzas, urge darles continuidad sin romper con las fuentes, urge buscar alternativas aptas a lo que está muriendo; si no se hace es cuando pueden aparecer todo tipo de ensayos patológicos, a lo salvaje, sin raíces. Habiendo un pozo tal de riqueza espiritual, es un drama que la gente pase sed.

Barros destaca que un análisis de este tipo le permite situar en una nueva perspectiva la crisis de lo religioso. Desde el análisis del entorno inmediato las causas parecían estar en actitudes intolerantes, cerradas, alejadas de la realidad...: en una organización viciada. El análisis de Corbí sitúa el problema en un nivel más hondo: en el del desplazamiento cultural; por perfecta que fuera la organización, el desplazamiento cultural seguiría existiendo. Eso proporciona nuevas herramientas para repensar lo religioso. Si tiene alguna reticencia es por lo que pueda percibir en el discurso de concepción de progreso, de etapas progresivas, siguiendo una dirección de avance y, por tanto, dejando atrás a... Corbí habla de caza, pastoreo, agricultura... En la mesa surge la pregunta de si lo que se entiende por religiones no son un producto de las sociedades agrícolas, un producto de una antigüedad de 5.000-4.500 años, no antes.

Corbí aclara que no hace ninguna referencia a avances; que cuando habla de los diversos tipos de sociedades de la historia, está hablando, simplemente, de "maneras diferentes de comer" y, por tanto, de sociedades distintas, sin hacer referencia a progreso alguno. En cuanto al término "religión" coincide en que en sentido estricto se ha aplicado ligado a sociedades agrícolas complejas, con estructura jerárquica importante. Aquello que en las sociedades de cazadores se vivía como "espíritu", presente y comunicativo en cualquier realidad, toma forma en la figura de "Dios" (cúspide última de la pirámide) en la medida en que la sociedad necesita fundamentar una organización jerárquica sólida. Se suele llamar "religiones" a las organizaciones de ese tipo de sociedades que se establecen a partir de y en relación con "Dios" (o dioses), o sea las sociedades agrícolas complejas que nacen hace unos 5.000-4.500 años. Pero en sentido amplio, como visión de la realidad y concepción de la vida expresada en símbolos y mitos, en ese sentido, las huellas las tenemos ya en las sociedades de caza y recolección, aunque sin necesidad de crear jerarquía alguna. Así esa segunda dimensión absoluta de la realidad se podía hacer presente en toda realidad por igual y era representada como espíritus, muertos... Este es un ejemplo claro de cómo las formas de vivir, la "manera de comer" define la forma de las narraciones, la forma de concebir la realidad. Y los seres

humanos tienen acceso a la experiencia absoluta, gratuita, desde aquella que es "su" realidad, cultural, concreta.

Entre visión cultural y experiencia absoluta parece haber un salto abrupto, del mundo de las formas a un ¿estado "puro"?; cuesta ver cómo pueden implicarse mutuamente (V. Merlo). La experiencia como aquello que sucede cuando los mecanismos psicológicos han cesado, pero desde ese silencio se despierta una nueva visión de la realidad, una nueva manera de manejarla. Es ahí donde radica la importancia de conocer y reconocer las formas de "lo que aparece". La relación entre lo cultural y la experiencia absoluta -responderá Corbí- se sitúa en términos de "fermento" (como comentábamos el primer día). "No puedo concebirlo como una gradación de realidades". Entre la experiencia de lo real desde la cotidianidad (que comporta la dualidad de sujetos y objetos), y la experiencia absoluta de lo real (que está vacía por completo de sujetos y objetos) la frontera es abrupta. Pero el hecho de la existencia de esa frontera abrupta no implica dualidad alguna entre la realidad cotidiana y la realidad absoluta.

Sin graduaciones ni mediaciones, ¿no hay peligro de dejar a la gente en el vacío? Los fundamentalismos surgen de ese vacío. Cuidado con plantear un acceso sólo accesible a una élite. Quien lea a Paulo Coelho se dará cuenta de que lo que lo hace realmente atractivo es que pone el mensaje en manos de todo el mundo; cada novela proclama: "es fácil, esa calidad humana está al alcance de todo el que quiera" (M. Barros). Corbí responde: será elitista no por la naturaleza de la dimensión absoluta, ni por las características de los procedimientos. Realmente, es sencillo. Son las circunstancias culturales las que pueden condenarla al elitismo: será elitista si el conjunto de la sociedad vive en la ignorancia total, a espaldas, de la posibilidad. La belleza ¿es elitista? La belleza no lo es, la posibilidad de captarla sí, si se vive de espaldas a ella.

Se le pregunta por el sentido de esas frecuentes comparaciones con el mundo del arte y la belleza, ¿es lo mismo? Corbí responde que no se está refiriendo a que sea lo mismo, sino a la actitud respecto al ámbito. La comparación "leer el texto como quien lee una poesía" apunta a la actitud de leer no para creer sino para captar, dejando que el texto "hable". Pero los grandes textos religiosos están más cerca de los sacramentos que de la poesía: en el texto mismo está cuajada, presente, la experiencia absoluta.

La dificultad está en quien puede hoy hacer esto -se lamenta Jalil Bárcena. Y toma su turno de palabra para confirmar la prospectiva de Corbí, desde la realidad del islam. El tiempo de la religión como un todo, ha quedado atrás, también para el islam. Ya en la historia musulmana se han dado movimientos en la orientación de desnudarse de formas y concreciones sociales, sobre todo en el mundo chií (desde los siglos XII y XIII), pero siempre volviendo a quedar fijado en otra concreción. Para vivir el espíritu del islam, hoy hay que despojarse de la forma histórica, en la que ha quedado concretado el islam. Un islam sin islam. Un budismo sin budismo (alguien añade). Religión sin religión...

Religión despojada de jerarquías, órdenes sociales, pero... ¿significa eso que no queda lugar para el culto, tampoco? ¿Sin posibilidad de culto? Marcelo Barros explica su participación en las celebraciones del candomblé, el impacto profundo, la riqueza de experiencia, la comunión.

La respuesta apunta en esa dirección: formas celebrativas al servicio de la comunicación, sí; formas culturales para alimentar y sostener un orden social jerárquico, ya no.

LAS TABERNAS DE PUERTAS ABIERTAS
Frutos del islam espiritual para las sociedades europeas de hoy

Jalil Bárcena

*No puedes llegar al tejado
a menos que asciendas por la escalera,
pero si le faltan dos peldaños
no podrás subir por ella.
Si la cuerda del pozo es demasiado corta
el cubo no llegará jamás al agua*

Masnáví VI, 723-726

Hazrat Maulaná Rumí (1207-1273)

En el primer dístico de uno de sus más célebres poemas, tanto por su belleza y clara simplicidad como por la perfección formal y su equilibrio armónico entre fonética y semántica, Hâfez, el gran poeta persa del siglo XIV, comienza por agradecer a Dios que “*las puertas de la taberna permanezcan abiertas*”. Al tanto, no las puertas de la mezquita, ámbito de la religión común, literal y legalista, sino las de la taberna. Unos versos después, el poeta, natural de Shirâz, ciudad iraní célebre por sus rosas y antaño también por su vino -¿dicen que de ella proviene el vino de Xerez!-, proclama, precisamente, que “*el vino que se ofrece en la taberna es verdadero, no ilusorio*”¹.

El sentido de estos versos es de una claridad extraordinaria. Por supuesto, la taberna a la que Hafez hace alusión en su poema, distinta en esencia de la mezquita, no es otra que la frecuentada por los místicos y gnósticos del islam espiritual. En la terminología simbólica del *tasawwuf* o sufismo, en especial el de filiación persa, la taberna² designa, en efecto, el lugar de comunión y celebración sufíes, mientras que el vino, por su parte, simboliza el saboreo, el hervir del corazón enamorado, en suma, la experiencia de ebriedad -teopática- del sufí, fruto de la rememoración y la presencia arrebatadora de un Dios que es, según la gnosis ismailí, misterio de los misterios, aquél ante quien desfallece la audacia de todo pensamiento³.

A la postre, el sufismo es -ha de ser- un saber (un conocimiento) y un sabor (una experiencia gustativa), al menos el sufismo al que deseamos hacer referencia en estas páginas. Un sufismo cuyo horizonte es, a la vez, especulativo y experiencial, sin que exista tensión alguna entre ambas dimensiones. Y es que los rostros del sufismo son múltiples y, a veces incluso, divergentes entre sí, a pesar de que dicha realidad tienda a olvidarse a menudo en un entorno intelectual como el nuestro dado en demasía a la generalización. Pero no adelantemos algo sobre lo que volveremos posteriormente con mayor profundidad.

Sirva este breve preámbulo ribeteado de imágenes poéticas como pretexto para responder sin titubeos a la pregunta que aquí nos convoca acerca de qué es lo que las distintas tradiciones religiosas y espirituales, en este caso el islam, pueden ofrecer al conjunto de hombres y mujeres de las sociedades europeas del nuevo milenio, unas sociedades en acelerada transformación social, económica y cultural, mayoritariamente urbanas -teniendo en cuenta que la ciudad es el espacio por antonomasia de la

¹ HAFEZ, *Diván*, Teherán: Parsa, 1998, pp. 32-33 (edición bilingüe farsi-inglés).

² En farsi, *mejjané*, literalmente “*casa de vino*”.

³ Véase al respecto Dr. Javad NURBAKSHI, *Simbolismo sufi 1*, Madrid: Nur, 2003, p. 137 y ss.

innovación y la duda- y caracterizadas por el creciente desapego de los ciudadanos hacia la religión, al menos en sus formas clásicas y oficialmente institucionalizadas. Pues bien, lo que el islam puede brindarnos hoy, a mi modo de ver, dimana más de las tabernas sufíes, cuyo vino místico no se desvanece con el paso del tiempo, que no de las mezquitas con todas sus restricciones.

Dada su naturaleza de espiritualidad libre y universal, el sufismo está más capacitado, sin duda, que el islam en general para enraizar y perdurar en una Europa que está asistiendo a una profunda mutación del hecho religioso, cuyo alcance real aún desconocemos, así como a una imparable multirreligiosidad y pluralismo espiritual. Al tiempo que la vieja religión se precipita en caída libre van emergiendo nuevos modos de creer -y no nos referimos sólo al vasto y diverso conglomerado de la llamada *new age*, aunque también-, liberados de la tutela de unas instituciones religiosas, representantes de la oficialidad legalitaria, cuya lúgubre presencia constituye las más de las veces un verdadero obstáculo para la vivencia honda y sincera de la espiritualidad. Un obstáculo y un contrasentido también: ¿caso es posible institucionalizar la experiencia religiosa primigenia, vivida tantas veces en forma de *toque* divino, de lúcida intuición, de inefable arrebató espiritual, cuando deviene experiencia plena de la vida?¹.

Algunos de los nuevos modos del creer contemporáneo resultan, en verdad, difícilmente encasillables según los criterios clasificatorios del pasado, lo cual nos conduce a un problema fundamental de definición: saber de qué hablamos hoy cuando hablamos de religión. El investigador de las religiones se ve atrapado actualmente en el hábito creado por el uso de expresiones que resultan del todo arcaicas. El lenguaje, en efecto, constituye su prisión, pero al tiempo su única posibilidad de fuga. En nuestra confusa actualidad, toda investigación rigurosa sobre el tema exige preguntarse por ciertos conceptos, por su incuestionada presencia social, a fin de burlar y, al mismo tiempo, delatar las lógicas establecidas que tantas veces encorsetan el pensamiento. A propósito de la idoneidad o no del uso de la palabra "religión", Mircea Eliade apunta lo siguiente:

*"Ya es quizás demasiado tarde para buscar una nueva terminología. El término "religión" aún nos puede ser útil si somos capaces de tener en cuenta que no implica la creencia en Dios, ni en dioses, ni en espíritus, sino que hace referencia a aquella experiencia que se relaciona con los conceptos de "ser" y de verdad"*².

A mi modo de ver, el cambio substancial que se ha operado en las sociedades europeas de hoy respecto a lo religioso atañe fundamentalmente a lo que podríamos denominar, si se nos permite la licencia lingüística, la tríada de las "bes" (B), a saber, *belong* -la pertenencia-, *believe* -la creencia- y *behavior* -la conducta-; tres ámbitos unidos inextricablemente durante siglos en la vida de cualquier creyente y que, hoy, fruto de los cambios radicales experimentados por las sociedades postindustriales, se han segregado de tal manera que cada uno de ellos posee vida propia e independiente. Así, por ejemplo, hoy es posible creer en Dios y en el mensaje amoroso y liberador de Jesús, al margen de la Iglesia católica o cualquier otra, y, pongamos por caso, utilizar preservativos en las relaciones sexuales, sin sentimiento alguno de culpa o pecado, más allá de lo que la jerarquía eclesiástica propugne como conducta modélica del cristiano. O se puede sentir una tibia creencia en Dios, no haber pisado una mezquita jamás y, por ejemplo, practicar escrupulosamente el ayuno del mes de Ramadán, más por costumbre social o como una forma de subrayar la propia identidad cultural, tal como hemos tenido ocasión de constatar en Turquía³ - cuyo islam, todo sea dicho de paso, tiene mucho de europeo-, que no por motivaciones estrictamente religiosas.

Con todo, la segregación de las tres "bes" (B), a la que venimos de aludir, se da de forma más palpable en el ámbito del cristianismo que no, por ejemplo, en el islam, si bien éste tiende a seguir dicha tendencia irreversible, al menos en suelo europeo, según confirman ciertos indicadores inequívocos. Sirva

¹ Tomamos la expresión "experiencia plena de la vida" del subtítulo de la obra de Raimon PANIKKAR *De la mística* (Barcelona: Herder, 2005).

² Mircea ELIADE, *La búsqueda*, Barcelona: Kairós, 1999, p. 7.

³ La originalidad del islam turco estriba, fundamentalmente, en su carácter plural, que remite, primero, a sus raíces asiáticas y, en segundo lugar, a sus fértiles y múltiples intercambios con diversas tradiciones religiosas y espirituales. Véase al respecto Thierry ZARCONE, *El islam en la Turquía actual*, Barcelona: Bellaterra, 2005.

como botón de muestra el caso francés. Con unos 4'5 millones de musulmanes, la mitad de ellos de nacionalidad francesa, el país galo cuenta con la comunidad islámica más numerosa de Europa. En términos cuantitativos, efectivamente, el islam constituye la segunda religión del país, aunque se estima que tan sólo el 25-30% de los musulmanes son practicantes.

Pero no nos dejemos obnubilar por las estadísticas. Yerran quienes dirimen lo espiritual en base a criterios numéricos. La espiritualidad no es cuantificable, jamás responde a principios aritméticos. Hasan Basrí, uno de los polos del primer sufismo, solía decir: *"No me deslumbra el número de personas presentes en la asamblea, mi corazón estaría contento con un simple derviche que estuviese presente"*¹.

En ámbitos islámicos se suele afirmar, no sin un ciego triunfalismo, que las iglesias en Europa están vacías, al contraio de las mezquitas. Craso error. En verdad, las iglesias europeas se están vaciando irremisiblemente, pero no es cierto que las mezquitas estén llenas; en todo caso sólo están más llenas que las iglesias, o si se quiere, menos vacías que éstas, aunque la tendencia paulatina de las mezquitas sea también la de vaciarse.

Sea como fuere, lo cierto es que en los tiempos actuales, en nuestros países europeos, ya nadie puede creer -¡ni tampoco lo desea!- como lo hacían sus padres². Hoy, el acceso a la religión, o mejor aún, a la dimensión de lo sagrado, que no es sino el encuentro del sujeto consigo mismo, no se realiza ya, mayoritariamente, a través del catecismo, como bien apunta el islamólogo Mohammed Arkoun, sino de la cultura, entendida ésta en su sentido lato³.

En cualquier caso, somos plenamente conscientes de que el problema que nos ocupa es harto complejo y por ello mismo no admite interpretaciones unívocas. Cualquier respuesta ha de ser siempre múltiple. En ese sentido, no podemos obviar que también en Europa existe un islam, el de los doctores de la ley, que aún no ha comprendido el alcance de las profundas transformaciones socioculturales a las que nos referíamos con anterioridad y que tocan de lleno el corazón de la religión; o que aún comprendiéndolas se niega a aceptarlas, a veces incluso de la peor manera posible. No se puede olvidar que Europa -y en consecuencia el cristianismo- ha pasado por la Ilustración, pero el islam no. En consecuencia, la pregunta vuelve a ser: ¿tiene algo que ofrecer el islam, que, insistimos, no ha pasado por dicho trance histórico, a los europeos de hoy, independientemente de si son musulmanes o no? Nuestra respuesta, lo hemos anticipado ya, es negativa. Ese islam lastrado por la historia, que es más signo identitario y particularidad cultural que aventura espiritual; ese islam está condenado a quedar reducido al ámbito de lo estrictamente islámico, pero es poco lo que puede aportar al resto de una ciudadanía que, insistimos, fruto de las transformaciones sociales tan radicales a las que se están viendo sometidas las sociedades avanzadas, no puede concebir lo religioso como antes y siente la necesidad de vivir, ahora y aquí, una espiritualidad diferente que sea, en primer lugar, no impositiva. El viaje del islam fuera de sí mismo es, en esta encrucijada, una tarea pendiente y urgente. Desplazarse más allá de sus propios límites, huir del ensimismamiento paralizador, para percibir -y comprender- los ecos de una contemporaneidad cuya lectura no puede realizarse desde presupuestos enmohecidos por el paso inexorable del tiempo.

Islam espiritual versus islam a secas

Por desgracia, en el gravísimo y cruel contexto presente, la palabra islam está tan cargada de asociaciones lamentables que parece imposible poder referirnos a ella en términos más o menos positivos. Hoy, todo lo islámico, en bloque, sin distinción alguna, es percibido como síntesis total del horror. En los tiempos actuales, el islam es agitado como espantajo para provecho de unos y otros, pero muy lejos de ser entendido -y por ende presentado- en sus significados más hondos y auténticos; y todo ello por razones

¹ Citado en Dr. Javad NURBAKSHI, *Maestros de la Senda*, Madrid: Nur, 2005, p. 31.

² Sobre el futuro de la religión en el mundo contemporáneo, así como de la proliferación de nuevos movimientos religiosos véase Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona: Herder, 2005.

³ Véase Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, París: Albin Michel, 2004, p. 97.

cuya exposición pormenorizada nos llevaría demasiado lejos, no siendo este el momento ahora de ser analizadas.

Dicho de entrada y sin tapujos: los muchos frutos que el islam espiritual puede brindar ahora y aquí -frutos a los cuales nos referiremos en detalle en las páginas que siguen- corre en paralelo a lo poco, muy poco, casi nada, que, a mi modo de ver, puede aportar un cierto islam a secas -literalista, legalitario, exotérico a fin de cuentas- no ya a los ciudadanos europeos, en general, sino a los propios musulmanes y musulmanas que conviven en nuestro entorno, más allá de lo estrictamente organizativo y del calor humano que, por ejemplo, presta a las primeras generaciones de inmigrantes provenientes de países islámicos.

Deseo hacer una puntualización respecto a la inmigración. En modo alguno querría minimizar -y menos aún frivolar- el aporte que dicho islam a secas, sin más atributo, ofrece en el caso específico del fenómeno migratorio. La inmigración, digámoslo bien claro, constituye antes que nada un verdadero drama humano, cuya excepcionalidad trágica no debiera de ser banalizada jamás. No se abandona el propio país por placer. El inmigrante es, en primer lugar, un ser humano que vive entre la infelicidad personal, el desarraigo cultural y el rechazo social de un entorno casi siempre muy hostil, lo que hace de él un ser sufriente, lastimado, que busca en el islam básicamente refugio, pero no otra cosa. Lo cual no es poco, cierto es, pero, bien mirado, nada, o casi nada, tiene que ver con lo estrictamente espiritual, entendido aquí en tanto que camino de búsqueda e indagación interior. En otras palabras, la mezquita deviene algo así como una especie de casa regional.

Por consiguiente, el activo del islam, eso que hemos dado en calificar islam espiritual para mejor entendernos y, al mismo tiempo, marcar distancias respecto al islam a secas, mora, justamente, en las tabernas sufíes de rosas y vino, de música y poesía, a las que aludía el poema de Hâfez de nuestro preámbulo; tabernas cuyas puertas aún permanecen abiertas -¡a pesar de cuanto está cayendo!- y cuyo vino es real, o lo que es lo mismo, operativo, transformador, en modo alguno ilusorio.

En dichas tabernas sufíes, verdaderos oasis de belleza y espiritualidad viva entre tanta insania, es donde maduran los mejores frutos, y los más universales también, de un islam interior, esotérico en el buen sentido del término, que no precisa seguir ortodoxia *eclesiástica* alguna ni tampoco adherir a ninguna opción colectiva exterior de orden sociológico, como ha sabido comprender mejor que nadie el filósofo e islamólogo francés Henry Corbin, quien acostumbraba a referirse al shiísmo, su gran pasión intelectual y espiritual, en primera persona del plural, “nosotros los shiíes”, según recuerda Seyyed Hossein Nasr, con quien tanto colaboró en sus largas estancias iraníes¹. Un islam espiritual que no se transmite por imposición legal y al cual no se accede mediante conversión alguna, sino a través de la iniciación en un conocimiento que en sus estadios superiores opera una verdadera metamorfosis en el ser humano. Curiosamente, en algunas lenguas románicas, el francés o el catalán, por ejemplo, la palabra conocer connota el sentido de nacimiento. Es el caso, efectivamente, del *connaître* francés o del *conèixer* catalán. Resumiendo, quien conoce nace de nuevo.

En un hermoso párrafo autobiográfico de Henry Corbin, que difícilmente se deja resumir, leemos al respecto de la conversión:

“Recuerdo que en el curso de un coloquio internacional, hace una veintena de años, un colega de un país lejano, al oírme hablar del shiísmo en los términos en que suelo hacerlo, cuchicheó a su vecino: “¿Cómo puede hablar de ese modo de una religión que no es la suya?”. Pero, ¿qué es “hacer mía” una religión o una filosofía? Por desgracia, hay quienes no pueden pensar más que en términos de “conversión”, lo que les permite adherir tu persona a una etiqueta colectiva. No. Hablar de conversión es no haber entendido nada de

¹ Escribe Sayyed HOSSEIN NASR: “Los escritos de Corbin sobre el shiísmo constituyen otra parte importante de su obra y reflejan más que el resto su propia vida interior. Corbin se sintió siempre atraído por el shiísmo, especialmente por el shiísmo esotérico, y no sólo intelectualmente, sino con toda su alma, de todo corazón. Cuando hablaba del shiísmo, decía habitualmente “nosotros”, puesto que se consideraba no siendo sino uno con el espíritu del shiísmo (...) Corbin manifestaba un acercamiento al shiísmo que no era solamente el de un universitario occidental comprometido con el objeto de sus investigaciones. Se trataba más bien de una participación en un mundo espiritual en el cual se puede decir que él había colocado su fe”, citado en *L’islam traditionnel face au monde moderne*, Lausanne: L’Age d’Homme, 1993, p. 200.

lo que es el "esoterismo" (...) El 'orafâ -gnóstico-, de Oriente o de Occidente, no puede pensar y pesar las cosas más que en términos de interioridad e interiorización, lo que significa hacer en sí mismo una morada permanente a las filosofías y religiones a que le conduce su búsqueda (...) No es en una opción exterior de orden sociológico donde se manifiesta exteriormente esta profunda realidad interior; es en la obra personal que produce, y en cuya exteriorización concurren todos los modos de ser vividos. La comunidad, la omma, de los esoteristas de todas partes y de siempre, es esta "Iglesia interior" que no impone ningún acto de pertenencia para formar parte de ella" ¹.

En las tabernas sufíes de puertas abiertas, insisto, mora protegido el activo del islam espiritual del siglo XXI, su joya, su preciado vino místico. En las tabernas sufíes y no en las lóbregas mezquitas de puertas cerradas, o como mucho entreabiertas, donde se predica un islam esclerotizado, ocupado en bagatelas legalistas, ciego en su envaramiento histórico, que, por lo demás, sufre en la actualidad la fase aguda de una larga y compleja enfermedad que más que bálsamos o paños calientes precisa bisturí?

Digo mezquitas cuando, en honor a la verdad, habría de decir con mayor exactitud cuevas o garages, en palabras del ministro francés Nicolás Sarkozy quien se refirió, el año 2002, precisamente, al "islam de las cuevas y los garages" que se enseñoera en los suburbios de las grandes ciudades europeas, al socaire de la marginación. Cuevas y garages donde prolifera un salafismo que en su versión más radicalizada desemboca indefectiblemente en el *yihadismo*, promotor del terrorismo internacional. Porque no nos estamos refiriendo aquí, ni mucho menos, ni a las mezquitas turcas de Sinán con sus esbeltos alminares apuntando al cielo, ni a las de Isfahán o Shiráz en Irán con sus esplendentes cúpulas azul turquesa, verdaderas joyas todas ellas de un islam espiritual cuyo sentido de la belleza, ciertamente profético, constituye una feliz rareza en un mundo como el actual apoderado por una verdadera furia de fealdad y destrucción.

Ya a principios de la década de los 90 del siglo pasado, antes de que se desatara la vesania del islamismo violento, un cáncer de difícil comprensión, gratuito y absurdo en su locura nihilista y asesina, escribía Roger Garaudy -alguien tan poco dado, por otro lado, a vuelos místicos- a propósito de la condición enferma del islam y su deriva hacia lo incierto: "El islam es hoy, en efecto, una de las comunidades más enfermas, después del fracaso de los grandes intentos reformistas del siglo XIX"³.

Y, mal que les pese a muchos, un islam enfermo, cuyas causas están indudablemente vinculadas con el tema que aquí tratamos, pero su análisis excedería nuestro propósito, poco es lo que puede ofrendar al mundo de hoy, excepto desazón, zozobra y más insatisfacción espiritual. Tal vez quiera ofrecer, pero lo cierto es que no puede, se ve incapacitado para hacerlo. Al contrario, lo que precisa es ayuda, y de forma urgente. Dicho islam a secas se halla en el peor estado posible, el del moribundo que agoniza en su propia oscuridad: ni vive ni acaba de morir para alumbrar una nueva realidad más luminosa. En ese sentido, qué duda cabe que Europa, la vieja Europa, lo que ésta representa, constituye una suerte y, a mi juicio, toda una oportunidad para el propio islam. Una suerte y, no nos engañemos, un reto también.

Hoy, como una consecuencia más de la globalización, es posible hablar ya de un islam europeo. De hecho, siempre lo fue, al menos de unos siglos a esta parte. Pero nos olvidamos de, entre otros, los bosnios, una amnesia cuyas consecuencias han resultado ser trágicas. Sea como fuere, existe un islam europeo. De hecho, es en Europa, en nuestras ciudades más que en Riad o Islamabad, donde se está dirimiendo una de las pugnas más acuciantes del islam contemporáneo: el de su identidad en un instante y en un mundo sometido a la mayor y más vertiginosa transformación de todos los tiempos. En cierto modo, Europa es una suerte de laboratorio, el principal campo de pruebas de un islam que en suelo europeo se verá -se está viendo ya- interpelado acerca de cuestiones fundamentales, cuyo alcance incumbe en algunos casos al conjunto de la población. Así, por ejemplo, la emancipación sin paliativos de los

¹ Henry CORBIN, *El imam oculto*, Madrid: Losada, 2005, pp. 237-238.

² Véase al respecto Abdelwahab MEDDEB, *La enfermedad del islam*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003.

³ Roger GARAUDY, "L'Islam", dins *Les intuïcions fonamentals de les grans religions*, Barcelona: Cruïlla, 1991, p. 62.

musulmanes europeos de lo que Gilles Kepel denomina la hipoteca del terrorismo *yihadista* constituirá, sin duda, el vector fundamental de la derrota de éste¹. A propósito del terror *yihadista*, aprovecho la ocasión para recordar de pasada que es el propio islam el principal damnificado de la violencia islamista y el culto a la muerte que lleva consigo una ideología política que identifica peligrosamente lo religioso y lo patriótico y que desemboca fatídicamente en la sacralización de la violencia, según la feliz expresión acuñada décadas atrás por René Girard². El terrorismo *yihadista*, en efecto, ha causado muchas más víctimas en los propios países islámicos que en Occidente, dicho esto sin ánimo de minimizar el dolor europeo ante tanta muerte y devastación como estamos asistiendo en los últimos tiempos. Ocurre que a veces tendemos a ser renuentes a la hora de considerar el sufrimiento ajeno.

Europa, decíamos, constituye, así pues, una oportunidad y un reto para el islam. Nuestra compleja y diversa contemporaneidad europea, tan difícil de asumir por los fanáticos de toda laya, no tolera más ni la obediencia servil ni la repetición mimética de modelos religiosos, caducos y predatorios, que resultan repugnantes a la razón y, en muchos casos -¡demasiados!-, atentan contra la dignidad de hombres y mujeres, en definitiva, contra la propia vida.

Pero retomemos de nuevo la lírica sufí, tan pródiga en referencias suprarreligiosas, y su invitación a la sabiduría. Otro de los gigantes no ya de la poesía sufí persa sino de la mística universal, Yalaluddín Rumí, cuyos versos arañan en las zonas más áridas y agrestes de la religión formal, afirma en el *Masnaví*, su *magnum opus*, con una admirable sinceridad:

*“Si la cuerda del pozo es demasiado corta
el cubo no llegará jamás al agua”³.*

Pues bien, habremos de reconocer, a fuer de ser sinceros, que con la cuerda del islam a secas, ese cuyo reloj se detuvo siglos atrás, y al cual parece como si hoy le faltaran palabras para seguir razonando; con la cuerda de dicho islam, digo, jamás se alcanzará el agua vivificadora del pozo de la espiritualidad.

Mucho es lo que queda por reflexionar acerca del actual estado de declinación del islam contemporáneo. En verdad, el caso del islam, su devenir histórico, resulta paradójico si lo comparamos con el resto de tradiciones religiosas. El islam es la última gran religión de alcance universal, la más joven de todas ellas. Me atrevería a decir que el islam constituye algo así como una suerte de *niño prodigio*, valga la expresión, de la espiritualidad. Todo en él ha sucedido con extrema premura. El islam nació en un medio hostil, a pesar de lo cual pudo crecer y propagarse con una rapidez inusitada. Pronto ofrendó frutos valiosísimos al desarrollo de la humanidad en todos los órdenes de la vida, y muy pronto, también, comenzó a dar síntomas de un cansancio que se arrastra hasta nuestros días y cuya recuperación es difícil de prever por ahora, aunque muchas cosas se están moviendo en el seno del islam, por bien que haya quienes no quieran darse cuenta. Un pensamiento islámico dinámico se está labrando fuera de las instituciones tanto tradicionales como modernas del islam. Un pensamiento espoleado por el propio rumbo incierto del islam histórico, pero también por los grandes problemas con que el hombre lidia en estas épocas. Un ejemplo nada desdeñable de ello lo constituye eso que ha dado en llamarse “islam de las luces”, corriente heteróclita, más minorizada que minoritaria, aunque esto también, que incluye a un puñado de pensadores -Abd-ol-Karim Soroush, Fazlur Rahman, Muhammad Jalafallah o el citado Mohammed Arkoun, entre otros- cuyos discursos abogan por un islam *iluminado* en el doble sentido del término: iluminado por la razón crítica, pero también por la luz que emana del corazón espiritualmente alumbrado. Unos discursos los suyos que no nacen de la nada sino que se inscriben en lo mejor de una tradición islámica que, a pesar de todo, constituye por derecho un eslabón indiscutible en el camino humano hacia la configuración de lo que podríamos denominar el pensamiento de la modernidad.

¹ Gilles KEPÉL, “El órdago de Al Qaeda”, EL PAÍS, 31 de julio de 2005, pp. 13-14. Sobre el movimiento islamista y sus diversas tendencias véase Gilles KEPÉL, *La yihad. Expansión y declive del islamismo*, Barcelona: Península, 2001.

² René GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1983.

³ Djalâl-od-Dîn RÛMÎ, *Mathnavî. La Quête de l’Absolu*, París: Éditions du Rocher, 1990, p. 1424. Traducción del farsí de Eva de Vitray-Meyerovitch y Djamchid Mortazavi.

Como bien ha sabido inventariar el insigne arabista Juan Vernet en unas páginas memorables, mucho es lo que Europa le debe al islam, sobre todo al desarrollado en la Península Ibérica, entre los siglos VIII y XV, en ámbitos como el de la ciencia, la filosofía antigua o el misticismo sufí sin el cual tan difícil se nos haría comprender hoy a espirituales cristianos de la envergadura de un San Juan de la Cruz, por ejemplo¹. Sin embargo, qué complicado resultaría hoy escribir algo similar a propósito de los logros y las aportaciones del islam contemporáneo. Y esa es, precisamente, una de las grandes paradojas del islam, como bien ha apuntado Eugenio Trías, en cuya filosofía del límite resuenan los ecos de la vieja gnosis ismailí. Afirma el profesor Trías:

“La gran paradoja del islam consiste en lo siguiente: lo que más se le reprocha desde Occidente es, justamente, lo que menos hace justicia a sus mejores esencias. Se dice a veces, con tono frívolo, que los creyentes de esa religión no han traspasado la Edad Media. (...) Pero lamentablemente lo más dañino y nocivo del islam de hoy no es, precisamente, lo que proviene de esa “edad media” tan denostada como escasamente conocida”².

Pero otra paradoja más es que a pesar de toda la negritud del islam contemporáneo éste no ha logrado ensombrecer -todo lo contrario- la cautivadora belleza de un sufismo que es, lo repetimos una vez más, la joya espiritual de ese *islam sin islam* por el que no ha transcurrido el tiempo exterior, o mejor aún, cuyo tiempo interior está en sincronía con el nuestro. Es esa misma belleza espiritual, que nada tiene que ver con el fatuo esteticismo y a la cual el tiempo no puede alterar, la que ha seducido, por ejemplo, a un artista de la talla del coreógrafo francés Maurice Béjart o a la islamóloga también gala Eva de Vitray-Meyerovitch, especialista en el sufismo mevleví. ¿A quién puede seducir, en cambio, un islam exotérico que considera de origen divino los más aberrantes castigos corporales o que vela el cuerpo femenino por ley y lo aprisiona en el hogar familiar? Afirma el propio Maurice Béjart con contundencia: *“Toda religión que imponga el desprecio y el avasallamiento del cuerpo es antirreligiosa”³.*

Así pues, nos proponemos mostrar en estas páginas lo mejor de un islam espiritual cuyos ecos los hallamos tanto en el misticismo sufí como en el esoterismo shíí o la gnosis ismailí. Un islam espiritual antítesis de todo fanatismo. Dicho islam espiritual es, por así decirlo, el islam *cordial*, esto es, aquel islam que tiene que ver con el *cordis* o corazón y su latir apasionado, no con la ortodoxia más estricta y pacata, siempre recelosa de todo apasionamiento espiritual y reticente respecto de todo aquello que implique libertad interior. Un islam *acordado*, o lo que es lo mismo, ligado mediante la recia *cuerda* del *recuerdo* del *corazón* -ese es el sentido profundo del *dhikr*⁴- a su verdadera esencia principal y fundante: la que late en un *Corán*, verbo emanado del mundo espiritual, que no puede ser jamás ni constitución política, ni código civil o penal sancionador, ni tampoco libro religioso reducido al rango irrisorio de catecismo a obedecer, sino fontanar espiritual inaferrable cuyos sentidos profundos, velados bajo la dimensión literal de las palabras, fluyen como un torrente de significaciones espirituales que trascienden la comprensión humana, como un torrente de significaciones liberadoras.

Entre todas las definiciones del *tasawwuf* o sufismo, retengo aquí una en particular, pues manifiesta de forma patente el vínculo esencial existente entre la espiritualidad sufí y el corazón del ser humano, entendido este en tanto que su dimensión interior. Afirma el *shayj* contemporáneo Jaled Bentunes que el sufismo es justamente eso: el corazón del islam⁵. Y nada puede vivir sin el latir constante del corazón. El sufí, por consiguiente, no es aquél sometido por o a Dios, su siervo temeroso, dócil y

¹ Juan VERNET, *Lo que Europa debe al islam de España*, Barcelona: El Acantilado, 1999.

² Eugenio TRÍAS, “El islam espiritual”, EL PAÍS, 19 de noviembre de 2001.

³ Francis LAMAND, “Maurice Béjart, coreógrafo y musulmán” en Paul BALTA (comp.), *Islam. Civilización y sociedades*, Madrid: Siglo XXI, 1994, p. 236.

⁴ El *dhikr* constituye la práctica predilecta del sufismo. Consiste en la rememoración constante del nombre divino. Sobre sus diversas maneras de ejecución y su significado profundo, véase J. SPENCER TRIMINGHAM, *The Sufi Orders in Islam*, Nueva York: Oxford University Press, 1971, p. 194 y ss.

⁵ Shajj KHALED BENTOUNÈS, *El sufismo, corazón del islam*, Barcelona: Obelisco, 2001.

pasivo, presa de una dualidad irremisible, sino su amigo íntimo, su amante y, por ende, el espejo donde se refleja la propia divinidad. Esta es la distinción fundamental entre el *homo religiosus* y el *homo mysticus*. Mientras el primero, varado en un rígido monoteísmo, se fundamenta en la servitud y el temor, el segundo lo hace en lo que podríamos denominar, a falta de mejor expresión, la *triunidad* del amor. Proclama Rûzbehân Baqlí de Shirâz (1128-1209), ilustre compatriota de Hâfez: “Antes de que existieran los mundos y el devenir de los mundos, el Ser divino es él mismo el amor, el amante y el amado”¹.

Para el *homo religiosus* la historia está concluida tras la misión profética de Muhammad. Todo en la religión está ya realizado, no quedándole al ser humano más que el cumplimiento obediente de los preceptos de la ley religiosa. Para el *homo mysticus*, sin embargo, todo queda por hacer, o al menos lo más importante, a saber, desvelar el sentido espiritual, profundo, interior del mensaje profético. En otras palabras más acordes con los tiempos que corren podríamos afirmar que una vez superada la religión lo que resta es la espiritualidad pura.

Pero retornemos al sufismo. En efecto, la centralidad espiritual del islam la ocupa el misticismo sufí. Sin embargo, hoy se trata de un centro descentrado, o si se quiere, de un corazón que ha sido desplazado hacia los márgenes, abismado en el ostracismo, minorizado por el exoterismo, con las nefastas consecuencias espirituales derivadas de dicha perversión. Seyyed Hossein Nasr, tal vez el último representante vivo de una categoría muy particular de sabios musulmanes a caballo entre Oriente y Occidente, la tradición islámica y la modernidad europea, muestra así su pesar ante un presente tan poco halagüeño: “En nuestros días, no queda más que un puñado de maestros tradicionales de filosofía islámica capaces de establecer un lazo de unión entre la generación actual y la época de Sohrawardí o de Avicena”².

Pese a su fidelidad coránica y *muhammadiana*, el sufí ha acabado por convertirse en una especie de apátrida espiritual del islam, lo cual, en el fondo, no deja de tener su lógica. Al fin y al cabo, todo aquel que se libra a la búsqueda de lo que en el sufismo se conoce como la morada mística del amor o *mahabba* se halla en la obligación de desafiar cuantas normas y rigideces de pensamiento ha erigido en forma de trabas la religión común, uniformadora y literal. Para el sufí, una suerte de ácrata espiritual, nada es absoluto, todo puede ser remitido en duda. Su peregrinaje espiritual, lo que hace de él un ejemplo perfecto del *homo viator*, el viajero espiritual perfecto, consiste justamente en desembarazarse paso a paso del pesado lastre que son las antiguas creencias del exoterismo puro y simple.

La experiencia mística suele percibirse en nuestra sociedad como un fenómeno al margen, raro, propio de espíritus sublimes fuera de lo común, sin incidencia en la vida concreta. Sin embargo, una aproximación atenta a lo religioso nos muestra que lo místico no es un hecho secundario ni en el islam ni en ninguna otra tradición religiosa. Al contrario, constituye el primer dato de lo religioso. Así, el primer destello del islam es la experiencia transformadora -mística a todas luces- del profeta Muhammad en la soledad habitada de la cueva de Hira, en lo alto de Yabal-un-Nur, la Montaña de la Luz que se alza a las afueras de La Meca; y después, sólo después, viene el resto, a saber, la cristalización de una comunidad social basada en principios religiosos. Por consiguiente, lo místico, lo puramente espiritual, se nos presenta como realidad fundante de la experiencia religiosa. Más aún: es lo místico lo que otorga sentido a una religión que de otro modo deviene mero conjunto de creencias dogmáticas y admoniciones morales, como a menudo sucede.

Pues bien, pretendo hablar de los frutos del islam espiritual oponiéndolo a ese otro islam de talante legalitario, hosco y huraño, henchido de grandilocuencia moral, en el que la ley religiosa amputa - y nunca mejor dicho!- cualquier atisbo de discrepancia, menoscabando lo espiritual a fuerza de subrayar lo estrictamente normativo. Muy a menudo, se da en el islam una absoluta confusión entre lo jurídico y lo moral, de tal manera que el derecho se presenta muchas veces como el elemento sancionador de una norma moral. Y el abuso de lo jurídico supone, desde luego, un serio enemigo de la espiritualidad, que es experiencia de vida plena y en libertad, sin que por ello sea inmoral. Un islam espiritual que trasciende lo

¹ Rûzbehân BAQLÍ, *Le jasmin des fidèles d'amour*, París: Verdier, p. 105.

² Seyyed HOSSEIN NASR, *op. cit.*, p. 154.

identitario, todo aquello que identifica, diferencia y aparta. No se es ya musulmán para ser musulmán sino para ser persona. Toda adscripción identitaria queda así indefectiblemente trascendida. El islam del sufí deviene, por lo tanto, un islam sin islam.

Pretendo hablar, en efecto, del islam espiritual, ese en el que caben el ya citado Maulaná Rumí y el murciano Ibn 'Arabí, los persas Ibn Sina -el Avicena de los latinos-, Sohrevardí Maqtúl y su principal comentador el Mullá Sadra, por no citar sino un puñado de místicos y teósofos musulmanes de talla universal, desgraciadamente arrinconados aún, aunque cada vez menos, en los límites infranqueables de lo estrictamente islámico. Se lamenta Christian Jambet refiriéndose al caso específico de la filosofía mística iraní:

“¿Llegará alguna vez el momento en que los nombres de los filósofos iraníes se encuentren comúnmente al lado del de los filósofos occidentales? ¿Hasta cuándo dejarán de ignorarse los países de la metafísica?”¹.

Afortunadamente, la actual escenografía mundial nos obliga y empuja a un diálogo sin precedentes, inaudito, y al mismo tiempo audaz, no sólo entre las diferentes religiones y tradiciones espirituales universales, sino también entre éstas y todos aquellos y aquellas que, más allá de formulaciones religiosas, se sienten interpelados ante el incierto destino del ser humano del nuevo milenio. Pensar es interpretar y pensar hoy es, en definitiva, interpretar en compañía, lo que significa hacerlo con mayor pluralidad y, sobre todo, con mucha menos arrogancia.

Deseo referirme, así pues, al mismo islam espiritual que nos habla y conmueve a través de los jardines, el color, la caligrafía, el perfume, el ritmo de esa verdadera música esculpida en piedra que son, por ejemplo, la Alhambra de Granada, el Taj Mahal de Agra, en India, o las mezquitas de Estambul e Isfahán. Un islam espiritual transversal que no apela ni se dirige sólo a los musulmanes, ya que ha trascendido lo comunitario, sino a todo aquel, hombre o mujer, occidental u oriental, del norte o del sur, que desee dejarse seducir por la fragancia de su vino místico, un licor, como dice Hâfez, que no es ilusorio, artimaña o engañifa, sino real y verídico y, en consecuencia, transformador.

Algunos frutos del islam espiritual de ayer para la sociedad de hoy

Lo apuntamos ya algunas páginas atrás: los rostros del sufismo son diversos. La duda que esbozo a continuación es saber cuáles son asimilables en nuestro contexto europeo en tanto que vías reales de transformación espiritual. A mi modo de ver, el sufismo, hoy y aquí, no puede reducirse a ser un mero islam piadoso y devocional, a la manera del sufismo popular de las cofradías, tal como se presenta, por ejemplo, la tariqa chistiyya en el subcontinente indio². Tampoco el sufismo puede ser la pantalla de un islam rigorista, al estilo naqshabandí, cuyo acento recae, en primer lugar, en el estricto cumplimiento de una ley religiosa formal (*sharía*) que, a la postre, puede acabar por anular todo vuelo espiritual. El sufismo en modo alguno puede ser un objeto más de importación. Previamente, necesita haber pasado el filtro de lo cultural. Así, aquel sufismo que persista en perpetuar actitudes tan difícilmente comprensibles por la ciudadanía europea como la segregación de sexos, al estilo de ciertas cofradías marroquíes, está abocado a ser una vía muerta, máxime cuando dichas actitudes se justifican en base a unos criterios de dudosa validez espiritual. Aquí, el sufismo no puede ser una cosa sólo de hombres, dirigida por hombres, como aún ocurre, desgraciadamente, en buena parte de la geografía islámica. Difícilmente la mujer europea aceptará ocupar un lugar secundario en el sufismo, tras la cortina que separa a hombres y mujeres, y menos aún que la justificación de todo ello remita a una supuesta revelación divina. Pero digo más aún: en

¹ Christian JAMBET, “El “Oriente” de Henry Corbin en el horizonte de occidente”, www.webislam.com/numeros/2001/05_01/Articulos%2005_01/Oriente_Corbin.

² Sobre las distintas sensibilidades sufíes tal como se muestran en el mundo islámico véase A. POPOVIC-Gilles VEINSTEIN (coord.), *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Barcelona: Bellaterra, 1997.

el supuesto de que eso fuese así, que dicha condición subalterna de la mujer, por seguir con nuestro ejemplo, obedeciese a un supuesto mandato divino contenido en un libro al que se considera revelado, uno ha de poder alzarse contra dicha revelación y dicho dios y vivir su espiritualidad al margen de esa u otra religión. La cosa es bien sencilla: quien ha caído rendido ante Sohrawardí y su teosofía iluminativa o ante el sufismo visionario y amoroso de un Rûzbehân Baqlí o de un Maulaná Rumí jamás tolerará encallarse en cuestiones que no pertenecen al ámbito de lo espiritual sino al de la mera intendencia. Conjugar sufismo y, pongamos por caso, castigos corporales o discriminación femenina es prácticamente imposible además de intolerable.

Al mismo tiempo, el sufismo no puede cimentarse en el seguidismo ciego de nadie, sin que ello signifique menosprecio alguno por el papel que el maestro, cuando lo es de verdad, posee dentro de una tradición espiritual como la sufí de carácter esencialmente iniciático. Pero alentar de forma desmesurada el culto a la personalidad de individuos de muy dudosa competencia espiritual por el simple hecho de que son de fuera roza cuando menos lo idolátrico. El infantilismo europeo en lo referente a lo religioso constituye uno de los principales obstáculos para la vivencia profunda de la espiritualidad. En ese sentido, me atrevería a decir que ciertas manifestaciones sufíes en Europa son, por así decirlo, brotes del sufismo, pero no son el sufismo.

No, el sufismo del siglo XXI del que hablamos aquí tiene poco que ver con todo lo hasta ahora dicho. Es un sufismo, en primer lugar, alejado del rigorismo islámico de los piadosos ascetas que habían tomado tal nombre en los primeros tiempos del islam. También lo está de las cofradías sufíes históricas (*turuq*). A este respecto, me gustaría deshacer un malentendido. Las cofradías en modo alguno agotan todo el sufismo. Sólo son una de sus formas históricas de organización. Ha habido misticismo sufí antes y después de ellas. Pero hay más aún: la cristalización del sufismo confrérico constituye un instante histórico de decadencia en el conjunto de la espiritualidad islámica.

El sufismo al que aludimos en estas páginas tiene mucho de *malâmâtî*¹. Es, por ello, un sufismo no secreto pero sí discreto, preocupado por el cultivo del jardín interior, muy crítico con la ostentación, ya sea vestimentaria o de cualquier otro tipo, y con la institucionalización. Se trata más tal vez de un espíritu, de una actitud interior, que de una cofradía en el sentido organizativo e institucionalizado del término. Como apunta Michel Chodkiewicz:

*“La emergencia muy discreta de grupos reducidos, que no gozan de ningún reconocimiento oficial u oficioso, pero que tampoco lo desean, que no les estorban ni las posesiones terrenales ni los modos de afirmación social de las órdenes establecidas, nos parece la pueba de que el tasawwuf más exigente busca otras modalidades de existencia diferentes a las cuales estamos habituados”*².

En efecto, se trata de un sufismo exigente, culto y refinado. Y es que la janaqa³ de hoy, la del siglo XXI, no puede ser un espacio sólo para la piedad y el fervor, sino también para el conocimiento, el saber y la cultura; un conocimiento, me apresuro a precisar, que no es una forma cualquiera de conocimiento, sino que, antes de nada, es iniciático, como ya hemos apuntado con anterioridad. Y es culta la janaqa de hoy en el sentido sohrawardiano del término. Afirma el teósofo persa: “No basta leer libros para convertirse en miembro de la familia de los sabios”⁴. Sin duda, el trabajo sufí realmente transformador exige, hoy como ayer, un modo de comprensión muy distinto al libresco.

¹ La *malâmâtîyya* constituye una de las tendencias más fértiles de la espiritualidad islámica, consistente en la discreción, el disimulo y la crítica implacable de todo exhibicionismo espiritual. Véase al respecto SULAMÍ, *La lucidez implacable. Epístola de los hombres de la reprobación*, Barcelona: Obelisco, 2003.

² Citado en Pierre LORY, *La science des lettres en islam*, Paris: Dervy, 2004, p. 261.

³ En farsí, lugar de encuentro derviche. Es sinónimo del turco *tekke* o del árabe *zawiyya*.

⁴ Citado en Henry CORBIN, *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*, Barcelona: Destino, 1995, p. 23.

Pero veamos ya sin más dilación algunos de los frutos que el islam espiritual puede ofrendar, a mi juicio, a las sociedades europeas de hoy.

1. Una nueva gramática interpretativa para el mundo de hoy

Como sostiene Lluís Duch: “La crisis de nuestro tiempo es, por encima de cualquier consideración, una crisis gramatical”¹. Los lenguajes religiosos tradicionales han entrado, efectivamente, en una crisis tal que su utilización mimética hoy no provoca más que hastío cuando no una radical desconfianza. Con las viejas fórmulas religiosas del pasado no se puede interpretar la realidad difusa, confusa, no siempre reconocible, de un mundo, el nuestro, sometido a unas vertiginosas mutaciones en todos los órdenes de la vida, incluido el espiritual.

El ser humano de principios del nuevo milenio no puede repetir de manera obtusa y gregaria fórmulas religiosas inútilmente intrincadas para justificar lo injustificable. Dicho lenguaje religioso no solo resulta obsoleto, es que, además, en muchos casos revela engaño y fraude. En ese sentido, por lo que respecta a la tradición islámica, existe lo que podríamos denominar un islam inadecuado, fuera de lugar, de imposible facticidad, que muestra una más que dudosa virtualidad como factor de crecimiento espiritual, ahora y aquí, en nuestro entorno europeo. Un islam renuente a considerar su propia adecuación a unos tiempos que más que correr parecen volar y a un mundo cuyo final, a pesar de todos los pesares, está repleto de belleza para el que sea capaz de apreciarla.

Sin embargo, la espiritualidad, en lo que tiene de camino interior, ha sido y, en el mejor de los casos, es, fundamentalmente, un fenómeno de lenguaje. Si algo, por ejemplo, tiene la mística, toda mística, también la sufí por supuesto, es su capacidad para generar lenguajes que nos permitan, primeramente, vivir el ahora sin que el peso de los tiempos pretéritos nos lo impida, y, en segundo lugar, sin dejarnos arrastrar por la creciente pérdida de los modos de comprensión de lo simbólico a la que asistimos en la postmodernidad. Mientras que el musulmán sin más es un ser nostálgico en lo esencial, que vive encadenado a un pasado mitificado, el de la primera comunidad islámica de Medina y los primeros califas, el sufí es un *ibn-ul-waqt*, es decir, un *hijo del instante* que le toca en suerte vivir, alguien que, gracias a la hermenéutica espiritual o *tawil*, habita y reactualiza en un presente eterno la quintaesencia de un *Corán* cuyo mensaje interior y cuyo acontecer se sitúa más allá de la geografía y de la historia lineal. Liberado de la carga del pasado, qué duda cabe que el sufismo puede ser, en ese sentido, el lazo de unión natural del *homo islamicus* con la contemporaneidad y sus vicisitudes.

Al mismo tiempo, el sufismo ha mostrado históricamente una inequívoca vocación de integración en el contexto social y cultural. Dice un viejo adagio sufí atribuido al sabio bagdadí del siglo X al-Yunaid: “*Laun-ul-mâ'i min launi inâihi*”, que traducido del árabe quiere decir: “*El agua siempre toma el color del recipiente que la contiene*”. Según los místicos y gnósticos del islam, la vivencia profunda de la espiritualidad es preciso que sea creación fecunda y renovada a cada instante y no ciego y tozudo inmovilismo.

2. Una técnica del comprender

El islam espiritual, a diferencia del legalista, ha generado a lo largo de los siglos toda una técnica espiritual del comprender consistente en desvelar el sentido interior del *libro santo* coránico; un sentido, para los sufíes el único verdadero, que permanece oculto tras la apariencia literal, bajo el fenómeno según la terminología corbiniana. En eso consiste, justamente, el arte del *tawil* -literalmente, la acción de remitir algo a sus orígenes- o hermenéutica espiritual.

Pero es cierto que dichas intuiciones espirituales, de las que Sohrawardí, Mostâq Alí Shah o al-Hal.lach testimoniaron hasta el martirio, no se inscriben en modo alguno en la línea de la ortodoxia

¹ Lluís DUCH, *Mito, interpretación y cultura*, Barcelona: Herder, 1998, p. 480.

religiosa del islam mayoritario, tal como se desprende de la lectura más común de las referencias textuales fundantes del islam, sino que, por el contrario, supone el redescubrimiento de una *palabra perdida*, según la expresión de Roger Mounier, oculta bajo el sentido literal de las escrituras¹.

A propósito del sentido espiritual y arquetípico del *Corán* afirma, allá por el siglo VIII, el V Imam del shiísmo, Muhammad Báqir:

“Una vez hayan muerto aquellos a propósito de los cuales había sido revelado un determinado versículo, ¿habrá muerto también ese versículo? Si es así, ya nada queda actualmente del Corán. Si no es así, el Corán está vivo. Seguirá su curso en tanto duren los cielos y la tierra, pues contiene un signo y una guía para cada hombre, para cada grupo por venir”².

En efecto, el *tawil* viene a liberarnos de la dictadura de la letra y de sus contingencias históricas, algo que tantos quebraderos de cabeza le ha provocado al islam. Si no existiera más que lo histórico, hace tiempo que el *Corán* sería un libro muerto. Pero dado que para muchos exoteristas no existe más que la historia despojada de todo simbolismo, el libro en sus manos no es sino un cadáver. Leídos en su cruda literalidad, amputada toda dimensión simbólica, los versículos coránicos -como los textos sagrados del resto de religiones- están repletos de admoniciones difícilmente asimilables hoy en día por una mentalidad moderna.

Con humor, como es propio de una mística como el sufismo que no desdeña la sonrisa, lo cual constituye ya en sí toda una aportación para los tiempos que corren, en que lo religioso se suele presentar bajo una faz aguerrida; con humor, digo, la sabiduría anónima sufí nos plantea el dilema entre apariencia y sentido profundo de la letra en el presente cuento que tiene como protagonista al legendario Nasrudín, el sabio loco por excelencia del sufismo. Dice así: en una ocasión, la madre de Nasrudín le encargó vigilar la puerta de la casa para evitar que entraran ladrones a robar. El caso es que, unas horas más tarde, la madre se encontró al hijo caminando por el mercado de la ciudad... con la puerta de la casa a cuestas! Sorprendida al verle de aquella guisa, la madre le preguntó: *“Pero, hijo, ¿qué haces así con la puerta?”*; a lo que el bueno de Nasrudín respondió convencidísimo: *“¡Pues vigilarla para que nadie nos robe!”*.

Uno tiene la impresión de que hoy al islam, atacado de un literalismo paralizante, le sucede algo muy parecido, casi idéntico, a la anécdota de Nasrudín. Cuando el musulmán limita la lectura del libro santo a la exterioridad de la letra amputa irremisiblemente todo el potencial dinamismo espiritual del texto. Es entonces cuando el propio islam, la religión, lejos de ser un motivo liberador deviene un peso, como la puerta de Nasrudín, cada vez más difícil de soportar.

3. Una mística ecuménica y universal

Pocas expresiones espirituales universales hay como el sufismo tradicional -el de Hakim Sanái, Ibn ‘Arabí de Murcia o el ya mencionado Maulaná Rumi, fundador epónimo de la célebre cofradía sufí de los derviches giróvagos, por no citar sino algunos de los autores más emblemáticos- que hayan alcanzado un grado tal de universalidad, lo cual le predispone al sufismo hoy para el diálogo interreligioso, una necesidad cada vez más imperiosa de los tiempos presentes. Canta el persa Hakim Sanái (m. 1150) en su *Jardín amurallado de la verdad*:

*En esta puerta,
¿cuál es la diferencia entre cristiano y musulmán?
¿virtuoso y pecador?
En esta puerta todos son buscadores
y Él el buscado³*

¹ Véase Henry CORBIN, *El hombre y su ángel. Iniciación y caballería espiritual*, Barcelona: Destino, 1995, p. 13. Prólogo de Roger Mounier.

² Citado en Henry CORBIN, *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 1994, p. 71.

³ Hakim SANÁI, *El jardín amurallado de la verdad*, Madrid: SUFI, 1985, pp. 36-37.

Un siglo después de Sanaí, Ibn 'Arabí (1165-1240), conocido como el *Shayj al-Akbar*, el más grande maestro, autor de una frondosa bibliografía, escribe los siguientes versos:

*Mi corazón adopta todas las formas:
pastos para las gacelas y monasterio para el monje.
Es templo para los ídolos, Ka'aba para el peregrino,
tablas de la Torá y Corán.
Sigo la religión del amor,
y hacia donde sus jinetes van yo me dirijo,
pues es el amor mi única fe y religión¹*

Por último, Rumí (1207-1273) hace lo propio también en el siglo XIII, pocos años después del maestro murciano:

*¿Qué puedo hacer, oh musulmanes?, pues no me reconozco a mí mismo.
No soy cristiano, ni judío, ni mago, ni musulmán.
No soy de este mundo, ni del próximo. Mi lugar es el sin-lugar.
No tengo cuerpo ni alma, pues le pertenezco al Amado.
He desechado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno.
Uno busco, Uno conozco, Uno veo, Uno llamo²*

El estudio atento de los perfiles biográficos de Rumí e Ibn 'Arabí nos muestra el particular itinerario espiritual que ambos recorrieron desde el islam, al sufismo y de éste, por fin, al *din-ul-hubb*, literalmente la *religión del amor*, la única que es capaz de trascender todo exclusivismo confesional, toda vivencia de lo religioso en tanto que identidad que distingue y aparta. Ambos maestros universales nos enseñan con su ejemplo que la religión cuando lo es de verdad no ha de vivirse como un fin en sí misma sino como un medio que nos permita alcanzar el mayor fin del hombre: perfeccionar nuestra condición humana, eso que en el lenguaje técnico sufí se conoce como *insan al-kamil*, esto es, el ser realizado, íntegro, total, aquél que es capaz en su perfección de abarcar el conjunto de la creación, ya que ha cumplido el dicho atribuido al Imam Alí que reza así: "*Quien se conoce a sí mismo conoce a su Dios*".

No son ni Ibn 'Arabí ni Rumí autores de su tiempo, del siglo XIII, porque así fuera hubieran empleado en sus textos el lenguaje del exclusivismo y la negación del otro propio de la época. Jamás los dos quisieron convertir a nadie a nada, como no fuese al amor, la religión de la gratuidad y la no-forma. Y si ambos nos resultan hoy tan contemporáneos es porque su tiempo interior está en perfecta sincronía con el nuestro.

4. Una experiencia espiritual

Todos los grandes sabios del islam espiritual sin excepción han sido insobornables críticos sociales y maestros en el arte de la eudemonología, esto es, maestros de sabiduría práctica. Al fin y al cabo, la espiritualidad no es un pasatiempo más ni algo postizo añadido a la vida de las personas. Confucio, hombre de una enorme practicidad, dejó dicho: "*Me lo contaron y lo olvidé, lo vi y me lo creí, lo hice y lo aprendí*". Los hombres y mujeres de nuestras sociedades europeas no desean ya más creencias, ni siquiera nuevas creencias. El tiempo de las creencias, como el de los claustros, ha pasado. Hoy, por lo tanto, las religiones no pueden ofrecer a las personas más y más dogmas incomprensibles e invitarlas después a saltar al vacío pretrechadas sólo con el paracaídas de la fe. Imaginar el agua en modo alguno calma la sed.

¹ Muhyiddîn Ibn AL' ARABÎ, *Poemas sufíes*, Palma de Mallorca: J.J. de Olañeta editor, 2003, pp. 52-53.

² Yalal al-Din RUMI, *Poemas sufíes*, Madrid: Hiperión, 1988, pp. 44-45. Traducción de Alberto Manzano.

En todo caso, como sugiere el dicho confuciano, lo que nos urge es ver, y más aún, hacer. La espiritualidad profunda, el camino interior, es experiencia fruitiva, no fe ciega en creencias impostadas. Los legalistas y burócratas de la religión, a pesar de que en el caso del islam se trate de una religión sin iglesia ni jerarquía, al menos en principio, han recelado siempre de la experiencia espiritual, puesto que, en definitiva, se trata de una forma de subrayar la autonomía del individuo frente a unas instituciones religiosas basadas, fundamentalmente, en el principio de autoridad y la obediencia acrítica. Tradicionalmente, el sufismo ha desplazado su referencialidad de la institución y las prácticas canónicas a la experiencia del sujeto. La religión establecida y su estricto legalismo siempre le ha parecido al sufí un corsé que ceñía hasta la asfixia la belleza de la experiencia espiritual. Una experiencia tiene mucho de estética. De ahí que el arte, especialmente la música, haya ocupado un espacio tan predominante en el seno del trabajo sufí. De hecho no es comprensible el sufismo, sobre todo el de matriz iraní, sin tomar en consideración su fértil dimensión musical. Un músico catalán de nuestros días apunta una posible respuesta. Dice Jordi Savall: *“La música pone al hombre en contacto con fenómenos que ni la experiencia humana convencional ni la ciencia podrán explicarnos jamás”*¹.

5. Una mirada que distingue entre las dimensiones permanente y coyuntural de la existencia

Si algo caracteriza al islam espiritual desde sus albores es haber sabido distinguir entre lo que podríamos llamar la dimensión permanente de la revelación coránica, que en el caso del islam es lo mismo que decir la esencia de la religión, y su dimensión coyuntural. De hecho, la búsqueda de la dimensión permanente dentro de una realidad que es por definición cambiante siempre ha sido una constante de la espiritualidad sufí, teniendo en cuenta que la cosmovisión islámica parte del hecho de que todo en el universo es cambio, movimiento, mutación, renovación constante. Dios, el Uno-Múltiple, crea y recrea la realidad a cada instante. Según Ibn ‘Arabí, todo en el universo se halla en un viaje permanente, incluido el propio ser humano². Lo único consistente en la vida es el cambio.

Incluso el arte islámico ha tratado de plasmar a través de las formas geométricas dicha naturaleza cambiante de la existencia. En el fondo, la simetría, tan cara a toda la estética islámica, no es sino la parte del cambio que no cambia, la dimensión de permanencia dentro del propio cambio.

En cierto modo, eso mismo le ha permitido a un filósofo iraní de nuestros días, el iraní Abdol-Karim Soroush, formular su teoría de la *contracción y de la expansión* de lo religioso³. Durante mucho tiempo, demasiado, el islam se ha expandido ocupando funciones, sobre todo en el ámbito social y político, que tal vez no le correspondían en tanto que mera religión. El islam -¡tal vez todas las religiones!- ha sido una religión *expandida* en la que se ha querido ver una respuesta para todo. Sin embargo, en nuestra contemporaneidad europea, la religión ya no posee algunas de las funciones del pasado. Hoy, afortunadamente, la religión no constituye ya el vector fundamental de cohesión social que era en tiempos pretéritos ni puede interferir en ciertas decisiones políticas. Nuestros gobiernos democráticos no tienen por qué inclinarse ante obispos, imames, lamas o rabinos. Al verse liberado de todo aquello que es coyuntural y contingente, al no haber de dar cuenta de todo, el islam en Europa se halla ante la posibilidad de vivenciar la dimensión permanente, esencial, de la religión a la que se han referido los sufíes desde hace siglos, sin tener que verse a cada instante en el brete de tener que contestarlo todo desde -en, con- el *Corán* y las tradiciones proféticas muhammadianas.

Ese *Corán* secuestrado se libera y cobra, así pues, su más excelsa dimensión de libro sagrado. Y como todo libro sagrado, el texto coránico no nos ofrece respuestas para todo, no es ese su cometido, sino preguntas. Todo texto sagrado interpela en cada nueva lectura; jamás ofrece respuestas absolutas, cerradas

¹ Entrevista al músico Jordi Savall realizada por Arcadi Espada, *El País* (Suplemento Domingo), 7 de agosto de 2005, pp. 6-7.

² Sobre la particular concepción akabariana del viaje, véase Ibn ‘ARABÍ, *Le dévoilement des effets du voyage*, París: Éditions de l’Éclat, 1994. Edición y traducción de Denis Gril.

³ Rachid BENZINE, *Les nouveaux penseurs de l’islam*, París: Albin Michel, 2004, pp. 59-85.

y tranquilizadoras. Se trataría, siguiendo las reflexiones de Soroush, de proponer una versión minimalista, contraída, del islam, remitiéndolo a su ámbito natural: la interioridad del ser humano.

La gran densidad significativa del texto coránico impide las lecturas ramplonas y utilitaristas. El enorme abanico de sentidos espirituales que encierra imposibilitan todo anquilosamiento interpretativo. En este sentido, la grandeza del libro estriba en que no sirve para nada, en su inutilidad, al haberse desembarazado de toda lectura interesada y prosaica. El religioso hace hablar al libro según sus propios intereses egóticos; el místico se deja penetrar por él, apostando más por el riesgo y la aventura que por la certeza y la seguridad acomodaticia del dogma.

La religión no puede ser hoy como lo era antes un bálsamo ante toda esa gran angustia que el hombre es capaz de desplegar ante la realidad misteriosa del mundo. Tampoco puede ser un credo obstuso y gregario tras el que guarecerse ante las inclemencias de una contemporaneidad tan hostil al pensamiento, la reflexión y la serenidad, condiciones éstas imprescindibles de la experiencia espiritual.

A veces, demasiadas, se ha querido ver en el islam la respuesta a todo. Los ideólogos del islamismo contemporáneo, incapaces de pensar una realidad que es compleja y que genera más complejidad a cada instante, afirman que el islam es la solución... ¡a todo! Es un buen ejemplo de ideología política que pretende expandir de nuevo lo religioso, según la terminología del citado Soroush. Pero, el islam, dicho islam ideologizado, como respuesta para todo acaba por no satisfacer nada.

6. Una espiritualidad del amor y del conocimiento

No es el islam espiritual una vía interior meramente emocional que subraye sólo el fervor religioso, sino que la dimensión intelectual ocupa un papel irremplazable. En el sufismo metafísico de Ibn 'Arabí, por ejemplo, o en la teosofía iluminativa de Sohrawardí y sus continuadores de la escuela de Isfahán, a los que hemos hecho varias alusiones en el presente texto, se advierte que:

"...una investigación filosófica que no desemboca en una realización espiritual personal, es una vana pérdida de tiempo, y que la búsqueda de una experiencia mística, sin una seria formación filosófica previa, tiene todas las probabilidades de perderse en aberraciones, ilusiones y extravíos"¹.

En efecto, el camino espiritual presenta un riesgo no desdeñable si no se toman las precauciones necesarias. No pocas veces la religión se ha convertido en un espacio en el que la oscuridad deviene irracionalidad e intolerancia, sobre todo cuando se pretende poseer la razón primera y última de las cosas. En el mejor de los casos, todo queda en palabras que son como hojarasca fugaz que arrastra el viento, pero cuando no es así todos los abismos se abren ante el ser humano.

Con todo, el camino interior exigirá en un momento dado saltar más allá de los límites de la razón -y de los sentidos también-, lo cual no significa, sin embargo, que se deba prescindir de ella, lo cual nos conduciría a la más burda irracionalidad, y la espiritualidad no es irracional, sino que nos propone una racionalidad otra. El espiritual musulmán ha de manejar un concepto de razón no derrotista, aun sabiendo que en modo alguno es ese engranaje arrollador que todo lo devora. Al fin y al cabo, se ha de saber vivir liberado de la pretensión de entenderlo todo racionalmente, sobre todo aquello que no es entendible para el ser humano.

7. Una espiritualidad que nos reconcilia con nosotros mismos y con el mundo

Ni el mundo es una trampa diabólica, idea corriente del ascetismo religioso, ni nuestro cuerpo un obstáculo a vencer. Mundo y espiritualidad han sido presentidos durante mucho tiempo como dos términos excluyentes entre los que se tenía que elegir. La espiritualidad sufí más refinada, liberada de

¹ Henry CORBIN, *El imam oculto*, Madrid: Losada, 2005, p. 243.

todo lastre religioso, no niega ni el cuerpo ni la sexualidad, y tampoco está en guerra permanente con el mundo. Dicha espiritualidad rehabilita un islam placentero, ya reivindicado por poetas como Háfes, que denuncia tanto el puritanismo hipócrita como el despotismo escrituralista del islam oficial y sus representantes. Por definición, a un bello espíritu corresponde una bella corporeidad. El espiritual del islam interior trabaja por reunificarse consigo mismo, con los otros y con lo divino. La hermosa estampa, poderosa y elegante, del derviche giróvago danzando sobre sí mismo muestra a las claras el alcance de una espiritualidad no culpabilizadora y gozosa que nos reconcilia con nosotros mismos y mantiene una actitud positiva frente al mundo¹. El propio *Corán* proclama que la tierra es la *morada* del hombre y *lugar de disfrute* para él².

El sufí se afana por vivir en el mundo pero sin sentirse atrapado por él. De ahí que se haya dicho que el sufí vive retirado en medio de la sociedad, una tarea nada fácil. Reza en lengua farsí una máxima sufí de procedencia *naqshabandí*: “*Jalvat dar anyuman*”, o lo que es lo mismo: “*Vive retirado, pero en el mundo*”. En efecto, el gran reto del sufí se lidia en el seno de las vicisitudes de la vida cotidiana. Al fin y al cabo, el sufismo es una espiritualidad no tanto del más allá como de un *más aquí* que cuando es vivido en plenitud trasciende toda atadura. Por consiguiente, el sufí vive inserto en la sociedad pero manteniendo inamovible su centro de gravedad. Un viejo adagio derviche dice así: “*Los nubarrones pasan, el cielo permanece*”.

De dicha actitud positiva y conciliadora del sufismo para con el mundo y el cuerpo, dimana un estado de enamoramiento que ha sido, y aún es, mirado con sospecha por parte de los censores de la religión, cuyo hosco perfil no ha hecho sino ahuyentar a todos aquellos que intuyen que es posible vivir la espiritualidad de una forma diferente, más libre y sin dichos intermediarios. El espíritu cordial del sufí es la antítesis de la mentalidad censora del religioso, siempre a la greña con un entorno al que tilda de impío, y cuyo dictado empobrecedor no es sino fruto de un mundo interior atormentado. Por todo ello nada resulta menos estimulante hoy que los representantes oficiales, o semioficiales, de la religión, sobre todo si están marcados por el sello de la infelicidad esencial que caracteriza a los sujetos fanatizados. Como dice Rumí, la religión es abrir ventanas constantemente. Pero lo cierto es que algunos viven en la obsesión de cerrarlas a cada paso. Un Rumí de quien Muhammad Iqbal llegó a decir a principios del siglo pasado: “*El mundo de hoy necesita de un Rumí que cree una actitud de esperanza y avive el fuego del entusiasmo por la vida*”³. Unas palabras que cobran mayor trascendencia si cabe en un mundo islámico tan convulso como el de hoy carente de modelos a seguir por una juventud cada vez más desencantada y sin horizonte.

A modo de epílogo

El sufismo, tal vez el mejor y más sabroso fruto del islam, ha pugnado a lo largo de los siglos por erigirse en espiritualidad libre, desembarazada del corsé de la religión común y quienes la detentan. Hoy, dicha tradición sufí, al igual que otros caminos espirituales, se halla en condiciones de proporcionar una nueva forma de comprensión de la fe y la vida interior al ser humano de esta atribulada contemporaneidad, un ser humano huérfano de espiritualidad y cada vez más incapacitado para comprender ciertas realidades interiores inherentes a la condición humana. El rico legado sapiencial, filosófico y espiritual, del sufismo, despojado del moho del islam normativo, puede contribuir sobre manera al redescubrimiento de lo que Sohrawardí llamaba la patria del alma que, para muchas personas, es hoy una patria ignorada, perdida quién sabe por cuánto tiempo. Sea como fuere, lo cierto es que sólo

¹ Sobre el significado espiritual de la danza derviche del giro, véase Jalil BÁRCENA, “Danzar con el Cosmos. El *samâ’* de Maulaná Rumí y los derviches giróvagos”, www.libreria-mundoarabe.com/boletines/n%BA27%20may.05/Danzar

² *Corán* 2, 36; 7, 24.

³ Muhammad IQBAL, *La reconstrucción del pensamiento religioso en el islam*, Madrid: Trotta-Asociación UNESCO para el Diálogo Interreligioso, 2002, pp. 119-120.

hombres y mujeres espiritualmente colmados podrán imprimir un nuevo rumbo al curso de la historia humana, corrigiendo los despropósitos de una cultura tecnocientífica, carente de escrúpulos éticos, cuya capacidad de destruir, como vemos constantemente, resulta pavorosa.

El cambio epocal al que asistimos se nos presenta en forma de crisis, término éste que en ciertas lenguas connota el doble sentido de riesgo y oportunidad. Los riesgos de la crisis de lo religioso es patente, pero no lo es menos que de dicha crisis se deriva una gran oportunidad: la de poder experimentar, quizás por primera vez en la historia, una espiritualidad elegida y no impuesta ni por la tradición, ni por la cultura, ni por instancia alguna externa al propio ser humano.

Concluyo con unos versos nuevamente de Rumí que el maestro persa tomó prestados a otro grande del sufismo iranio, Fariduddín al-'Attar, el perfumista de Nishabur:

*"Quien desee sentarse junto a Dios
que se siente con los sufíes"¹.*

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

Bárcena explica que su ponencia se centra en las aportaciones del islam espiritual. Ya durante este encuentro, en una sesión anterior, hizo alusión a la necesidad de un "islam sin islam". Se refiere con ello a que la época del islam como constitución, como orden social generalizado, ha llegado a su fin. No ve que el esfuerzo de adaptación del islam deba ir en la dirección de actualizar una interpretación trasnochada del orden social. Aboga, no ya por reformar, sino por dejar atrás esa lectura del islam. Como para cualquiera de las otras religiones, también al islam le ha llegado la hora de dejar atrás ese modelo religioso. Ese islam está enfermo y, aunque quisiera, poco podría ofrecer al siglo XXI.

El activo del islam hay que buscarlo en su tradición espiritual y, en el siglo XXI, éste mora en las "puertas abiertas" del sufismo. Es el islam *cordial*, el que tiene que ver con el corazón, ligado a su verdadera esencia principal y fundante, la que late en un *Corán* que no será más ni constitución política ni tampoco código civil o penal, sino fontanar espiritual. Y, en ese sentido, el sufismo es el corazón del islam, aunque haya sido marginado. La experiencia transformadora, no es secundaria, constituye el primer dato de lo religioso: el Profeta en la soledad de la cueva de Hira, en el caso de la tradición musulmana; experiencia transformadora que es el núcleo de toda aportación espiritual. Una experiencia sin forma ni lugar, realidad espiritual encarnada en todo lugar y situación contextual: *el agua siempre toma el color del recipiente que la contiene* -dice el viejo adagio-. Así el sufismo, el islam espiritual, libera de la dictadura de la letra y de sus contingencias históricas, orienta hacia una universalidad en profunda comunión. Como ejemplo, la ponencia recoge bellos poemas de Rumí i de Ibn 'Arabí, exponentes de esa religión del amor que trasciende todo exclusivismo, toda vivencia de lo religioso en tanto que identidad que distingue, enseñándonos que la religión no se vive como fin en sí misma sino como medio para alcanzar un fin superior de ser personas íntegras, seres totales.

Este islam espiritual aporta la realización profunda, que es reconciliación consigo mismo y con el mundo; no está en guerra ni con el cuerpo ni con el mundo, sino que integra todas las realidades. También el intelecto ocupa en él un papel esencial, integrando la razón y, más allá de los límites de la razón, la indagación interior silenciosa. En la historia del islam no ha dejado de latir ese corazón espiritual, proponiendo una y otra vez una lectura de la tradición libre de todo lo superfluo: una mínima forma para un máximo de sustancia. Bárcena enumera movimientos, personas, enumera ejemplos que van desde

¹ Djalâl-od-Dîn RUMÍ, *op. cit.*, p. 148.

siglos remotos hasta ahora. Para añadir que ésa puede ser la gran aportación del islam europeo, a Europa, a la humanidad del siglo XXI; y también aportación hacia el conjunto de la comunidad musulmana. Esta sería la oferta del islam espiritual: vivenciar la dimensión permanente y esencial de la religión a la que se han referido los sufíes desde hace siglos. La aproximación a ese islam espiritual no supone o significa una conversión formal a nada. Bárcena insiste en la universalidad, en la experiencia encarnada en todo tiempo y lugar, sean cuales sean las características del entorno cultural. Más que hablar de conversión, habría que pensar en términos de "conocer" la tradición, ("*conèixer*", nacer con), un renacimiento en contacto con... desde la autonomía respecto a cualquier modelo formal.

Diálogo

¿Incluso respecto al Profeta como modelo? -pregunta M. Granés-

Incluso; como modelo fijado, del que se vaya a seguir una ley... Yo puedo imitar, e imito, gestos y costumbres del Profeta. Pero no por ser un modelo impuesto, una norma, una ley. Imito por enamoramiento, en recuerdo a quien amo...

¿Cómo podrá lograrse hacer conocer a las gentes el rostro liberador e inmensamente rico del islam, salvando el obstáculo que presentan los rostros huraños de los islamistas y la negrura de los mantos que recubren a las mujeres? (Corbí)

Difícil poder saltar esa barrera. Se habla del acercamiento al islam en América Latina y de los movimientos islámicos al otro lado del Atlántico. Bárcena pone en guardia, porque el islam que ha despertado simpatías en los entornos próximos a la teología de la liberación es el islamismo, por lo que su discurso tiene de revulsivo político, de transformación del orden social, de ideales igualitarios.

Surgen comentarios de la parte americana de la mesa: la teología latinoamericana es más amplia que la teología de la liberación, y la teología de la liberación más compleja de lo que de este lado se entiende por ella (H. Ingelmo). Se insiste también que, en verdad, a la teología de la liberación no puede atribuírsele la defensa de un sistema político u otro. El ámbito de la teología de la liberación no es la política sino la crítica a lo religioso, crítica a la unión de la religión con el poder político (sea este de un signo u otro) (M. Barros). Es teología que nace en función de la liberación; aunque el concepto 'liberación' pueda perfilarse, completarse, etc. los aportes de la teología de la liberación van ligados a su origen y orientación (A. Robles). Robles distingue entre liberación y espiritualidad. Esa frontera entre liberación y espiritualidad ¿dónde se sitúa? Para J. M^a Vigil no hay fronteras: hago camino espiritual en y durante mi opción por los pobres. De nuevo, se vuelve a señalar la necesidad de contar con un concepto amplio de liberación.

Situando de nuevo el tema en la realidad musulmana en el siglo XXI, R. Prats se interesa por saber hasta qué punto ese "islam sin islam" es un deseo personal de Jalil Bárcena, o refleja un movimiento más amplio. Mayoritario no, por supuesto -responderá Bárcena. El islam se mueve, pero se mueve en direcciones muy dispares. Los movimientos flexibilizadores, cuando los hay, son movimientos que ponen el acento en la piedad y dejan en segundo plano la norma. También hay un sufismo rigorista y piadoso que desemboca en otro tipo de integrismo. Bárcena explica que hay que distinguir dos realidades muy distintas: una es la de los países históricamente de tradición islámica mayoritaria, otra la del islam europeo. Cada una de estas dos realidades es plural y tiene sus propios retos. Él, como musulmán europeo, se centra en lo segundo. Al hablar de islam europeo es necesario hacer una nueva distinción: el papel que la religión pueda tener como "cordón umbilical" con la sociedad de origen para una población inmigrante, que vive la cruda realidad de unos durísimos procesos migratorios, y el islam por elección y opción personal de una parte de la población europea. Esta rama podría vivificar el árbol, si se desarrolla

desde la experiencia nuclear espiritual del islam. Es en este entorno en el que no le parece muy tolerable que haya movimientos neo-sufíes que sostengan la separación de hombres y mujeres, por ejemplo.

¿Y esos admiradores del sufismo que proclaman que el sufismo no es islam?, ¿cómo valora ese fenómeno? -se le pregunta-. Bárcena pone ante la mesa dos actitudes muy distintas respecto a "superar" el islam. Una es la que bebe de la copa y la trasciende, la del amor al vino. La otra la que ni coge la copa, ni sabe del sabor del vino. En un sentido distinto, estos también, a menudo, vuelven a quedarse en las formas, acentúan todo lo secundario y quedan fijados en modelos rigoristas piadosos. En el tema de la mujer insiste en todo lo que ha dicho hasta ahora; releer y reinterpretar desde el espíritu puede presentar dificultades, pero no es imposible. A título de ejemplo explica que el Corán debe ser el único de los grandes textos sagrados que se dirige explícitamente a los dos sexos: "el musulmán, la musulmana" es una expresión muy frecuente en el texto.

La conversación se mueve, de nuevo, en el terreno de las traducciones, de la interpretación del espíritu, de quien lo puede hacer, de las traducciones que hay en circulación en estos momentos, quien las subvenciona, de la importancia de consolidar un islam europeo con acceso a la formación. Como punto final, un ejemplo ilustrativo: un versículo (del Corán) cuya traducción directa del árabe sería "lo que es de Alá es el islam". El significado de la palabra Alá es "Dios". El significado de la palabra islam es "entrega a Dios". Las traducciones al uso, traducen sólo una de las dos palabras dejando el versículo como: "la religión de Dios es el islam". Pero ¿qué dice el versículo si se traduce íntegramente?: "la religión de Dios es la entrega a Dios", o "propio de Dios es la entrega a Dios"... Por esto -dice Bárcena-, él insiste tanto en el conocimiento del árabe. Apunta en la dirección de poder beber directamente de la fuente y no a través del filtro de interpretaciones muy limitadas, cargadas de presupuestos. "La religión de Dios es la entrega a Dios" une, ofrece el agua de la tradición a quien quiera acercarse... El sentido cambia radicalmente.

ESPIRITUALIDAD MACROECUMÉNICA Y SOCIEDAD GLOBALIZADA

Marcelo Barros

En estos días, en Goiás, ciudad donde vivo, ha tenido lugar el Segundo Congreso Nacional de la Pastoral de la Tierra en Brasil. En este mes de julio, los días 19 a 23, se llevará a cabo el 11º Encuentro Intereclesial de las Comunidades de Base que reunirá unas 3.500 personas de Brasil y otros países latinoamericanos. Son dos encuentros que asumen una espiritualidad macroecuménica.

En su Segundo encuentro continental (Bogotá, 1996), la Asamblea del Pueblo de Dios definió la espiritualidad macroecuménica como

- a) resistencia y lucha contra el sistema neoliberal y excluyente
- b) camino de comunión y encuentro de las tradiciones espirituales en el servicio del pueblo, desde las culturas populares, especialmente indígenas y negras.

1. Una mística laica ligada a las culturas ancestrales

En América Latina, en los últimos diez años, uno de los acontecimientos más significativos ha sido la emergencia e importancia adquirida por los movimientos indígenas. En México, Bolivia, Ecuador y

mismo Brasil, en proporción hasta ahora menos grande, los movimientos indígenas han adquirido un protagonismo político importante y decisivo para los países. En México, el movimiento de Chiapas logró exigir del gobierno mexicano importantes cambios en el tratado comercial con los Estados Unidos. En Ecuador y Bolivia, los indígenas organizados han derrumbado presidentes y comienzan a definir rumbos en la política nacional.

Hay analistas políticos que perciben en esto solamente un movimiento político e incluso con contenidos de extremismos políticos y regreso al pasado. En medio de las confederaciones nacionales indígenas, sin duda, puede haber grupos y tendencias que tienen esta dirección, pero no es lo que marca los movimientos indígenas actuales. Ningún grupo quiere reconstruir imperios amerindios precolombinos. Nadie imagina posible rehacer el pasado, ni político ni cultural. Sin embargo, muchos creen profundamente que es posible sacar de su sabiduría ancestral, elementos de una espiritualidad macro-ecuménica que pueda ayudar a toda la humanidad. En Brasil cuando se preguntó a los indígenas organizados, qué tema sugerían para reflexionar con la sociedad en ocasión de los 500 años de la venida de los portugueses, respondieron: "Las culturas indígenas, fuente de sabiduría para toda la humanidad".

Su propuesta fue "las culturas" y no "las religiones indígenas", aunque algunas de ellas están vivas y renaciendo de las cenizas de persecuciones y condenaciones colonialistas. Son culturas que han aprendido a vivir por siglos en diáspora y sin contar con las estructuras tradicionales en las cuales han nacido. Su espiritualidad se hizo laica (tiene Chamanes y sabios, pero sin estructuras de poder, de forma democrática, casi espontánea) y militante, lo que también sólo se logra vivir por una mirada de profunda fe... O no habría cómo, viviendo bajo el imperio del sistema neo-liberal en Latinoamérica, creer posible negarse a entrar en el mismo esquema, resistir y, como los "altermundistas", proyectar "nuevos mundos posibles".

Esta capacidad de decir "no" al sistema dominante hace que los más importantes místicos de nuestro continente sean sus mártires. Alguien podría preguntarse si no se trata de una lucha sin gloria y de muertes inútiles. Quien acompaña la lucha ecológica en Amazonia sabe que el país ha despertado a este problema a partir del martirio de Chico Mendes. Y últimamente, toda la acción del gobierno brasileño contra el crimen organizado en el norte del país tomó nueva concreción desde el asesinato de la hermana Dorothy Stang, en febrero de este año. Es difícil evaluar las conquistas o victorias de los movimientos pacifistas, ecologistas, altermundistas, pero no se puede negar su protagonismo en el mundo actual. Una de sus fuentes es, consciente o inconscientemente, esta espiritualidad macroecuménica.

2. La sacralización subversiva

Pertenezco a un tiempo en el que considerábamos que lo revolucionario era ateo. Cualquier sacralización parecía reaccionaria y sin sentido. Hoy en una sociedad, donde la Santísima Trinidad es el dinero, la empresa y el mercado, hay dos tipos de sacralizaciones. Una es la institucional que las religiones siguen viviendo, que dice poco a personas más críticas. Otra es una insistencia en la sacralidad de la vida contra la instrumentalización de todo, reducido a la mera producción y consumo. Decir que algo es sacro quiere decir que el ser humano no es dueño de todo y no puede manipularlo todo como quiera. En muchos encuentros de ecologistas y de personas que buscan una nueva forma de vivir, quien logra decir algo que va más allá de la mera contestación y de la confrontación con el sistema dominante, son las personas que proponen una espiritualidad que revela lo sagrado de la vida y de los seres, insertando esta reverencia amorosa y reconocimiento de la sacralidad en la lucha cotidiana de la vida y a la militancia social y política. La espiritualidad macroecuménica se inserta, no en el panteísmo tan temido por las cúpulas eclesiásticas, sino en aquello que teólogos como Leonardo Boff llaman "panenteísmo", una contemplación del misterio divino presente en todo y manifestándose en cada ser vivo.

Esta sacralidad es subversiva porque es contraria al desarrollo que somete la naturaleza a la ambición humana. Intenta denunciarlo y detener su marcha. Dice NO al llamado "desarrollo sostenible" y,

al revés, propone la sostenibilidad. Es subversiva porque, en una sociedad machista y patriarcal, insiste en el protagonismo de la mujer y de la dimensión femenina como la más apta para la apertura al trascendente. Mientras que muchas de las culturas negras e indias también tienen una tradición patriarcal y machista, la espiritualidad en ellas ha dado funciones esenciales a la mujer. En el Candomblé, casi todas las líneas de culto prefieren la "madre" al "padre de santo". En las aldeas indígenas, aunque el Chaman sea hombre, la mujer es la que ora, canta y profetiza. Tal vez esta dimensión de apertura a lo femenino, permitió a estas culturas abrirse al cuerpo y a lo erótico, de forma no comercial o mecánica como ocurre en la sociedad occidental. Esta atención al cuerpo es vivida en dos dimensiones:

1. un cuidado mayor de la salud, una ética más concreta de alimentación y revalorización de la medicina indígena y tradicional, unida a la espiritualidad y no solamente a técnicas de curación.

2. la dimensión erótica. Son culturas que valoran el placer y el derecho a vivir la sexualidad de forma gratuita y no solamente para la reproducción. Además de eso, no unen el placer al pecado...

En Latinoamérica, muchas personas de orientación homosexual encuentran en las comunidades afro-descendientes una acogida, que no encuentran en las comunidades de Iglesias. En este tipo de espiritualidad, lo erótico es consecuencia de la comprensión de la sacralidad de la vida, de la tierra y de la naturaleza. Sin embargo, no se trata de rehacer cultos de fertilidad de la tierra o de la fecundidad de la mujer, sino una revalorización de la vida y de las relaciones humanas, aun en aquello que la vida tiene de inmediato y epitelial.

3. Una teología ecuménica de extracción popular

En Latinoamérica, el primer macroecumenismo nació por la necesidad estratégica de supervivencia de comunidades y grupos condenados por la religión oficial (la Iglesia Católica) y perseguidos por las autoridades sociales y políticas. Para proseguir con el culto de sus dioses, grupos negros y amerindios tuvieron que unir sus tradiciones. Ellos no hicieron una fusión y sí una unidad, manteniendo correspondencias (La Pachamama es adorada en el culto de la Virgen María, pero todos saben que no es la misma entidad religiosa. Iemanjá es la misma Nuestra Señora de la Concepción, pero los cultos son distintos). Además de esa apertura forzada que fue el sincretismo provocado por la imposición del catolicismo, esta síntesis fue posible también por una apertura teológica y espiritual de las religiones indias y negras que jamás se han cerrado en sí mismas. Aunque las tradiciones orales no desarrollen teologías escritas, la historia de las culturas populares revela una verdadera teología del Pluralismo Religioso que aún necesita ser explicitada. Esta teología asume el pluralismo religioso como bendición de Dios y lo articula con la resistencia y el camino de liberación de los oprimidos. Las culturas negras e indias se insertan en diálogo con el cristianismo en aquello que las Iglesias tienen de más abierto, tanto en el plano moral, como en la dimensión teológica (por ejemplo, sobre Jesús Cristo, la cristología implícita en la fe de la mayoría de los fieles de esta cultura es en un sentido que, desde siglos, se abre a la universalidad de la salvación y a una pluralidad de "Cristos", en la línea de Raimon Pannikar).

El sincretismo solamente fue posible porque las religiones indias y negras tuvieron una visión positiva sobre sí mismas, pero al mismo tiempo, no pensaron que podrían ganar algo, desvalorizando las creencias de otras religiones e Iglesias. Al contrario, estas tradiciones siempre han acogido bien la fe de los otros. Antes del desarrollo de la Teología del Pluralismo Religioso, lo vivían en gran parte.

Aunque nadie pretenda un sincretismo de confusión, debemos valorar el hecho de que las comunidades negras e indias han aprendido a respetar y convivir con expresiones espirituales diversas y a hacer una teología equivalente que pueda ser para nosotros un ejemplo de práctica macroecuménica y pluralista. Diversos sacerdotes de umbanda practican la religión umbandista el lunes y el Candomblé el miércoles, como responsables de la comunidad, sin mezclar las cosas. Explican que se tratan de energías diversas, cada cual con su fuerza propia. Son religiones distintas, pero no separadas o antagónicas.

Otro elemento es que ellos relativizan la religión, pero no la desvalorizan, ni tampoco la destruyen. No hacen ecumenismo que se aparte de las comunidades concretas, sino que actúan a partir de ellas. De tal forma eso es típico de Latinoamérica que no parece responder a la realidad de Europa. Sin embargo, *mutatis-mutandis*, puede contener una verdad para todos. Es una exigencia de espiritualidad ecuménica no volar tan alto en las encuestas y descubrimientos en el estudio o en el trabajo, que nos apartemos de lo que viven las comunidades. No se trata de concesión a la jerarquía eclesiástica, sino de cuidado con el pueblo más sencillo, al cual queremos servir. Si dejamos al pueblo en las manos del clero tradicionalista, nuestra teología avanzada sería contraproducente.

4. Una espiritualidad más mística y libre

El hecho que la espiritualidad macro-ecuménica tenga muy explícita la dimensión sociopolítica, la capacita para el diálogo ecuménico, no sólo con los creyentes, sino con la humanidad de hoy que no adhiere a creencias religiosas. Dicen que, en Amazonía, laboratorios occidentales están robando patentes de plantas medicinales y DNAs de animales para experimentos no del todo claros. Sea como sea, eso se hace posible por la acogida de las comunidades tradicionales y su apertura a las encuestas de la ciencia y de la investigación. El diálogo no se da porque las comunidades indias y negras tengan un pensamiento muy avanzado sobre estas encuestas, sino porque no dogmatizan ni toman una postura de poder. Tal actitud puede ser una buena aportación para la sociedad moderna en los problemas que, actualmente están en debate.

No podemos estar de acuerdo con Samuel P. Huntington, discípulo de Francis Fukuyama, cuando afirma que los motivos de división entre los pueblos en el siglo XX fueron sócioeconómicos e ideológicos y ahora, en el siglo XXI, las divisiones de origen cultural y religiosa podrán tener más peso en los conflictos. "El desencuentro entre culturas y la intolerancia entre las religiones van a determinar la política mundial. Las guerras serán provocadas por la ruptura entre la cultura cristiana y la islámica, entre la hindú y la musulmana¹." No se pueden separar las culturas y religiones del conjunto de la vida social y política de los pueblos. Las comunidades negras e indígenas fueran víctimas de condenación y persecución por parte del sistema. Hay grupos que se cierran en la sublevación y en el odio, pero la espiritualidad macroecuménica ayuda a las comunidades y grupos políticos a abrirse al diálogo y a colaborar para la paz mundial.

En una época de profundo escepticismo, la espiritualidad ecuménica puede nos ayudar a rescatar la confianza en valores que alivian la soledad de las personas abandonadas a si mismas y a recuperar una vocación comunitaria que el neo-liberalismo actual no imagina. Esta alianza comunitaria va en el sentido que Dom Hélder Cámara llamaba de "minorías abrahámicas" porque creen y esperan "contra toda la esperanza". En movimientos como el de los campesinos sin tierra, de gente de los suburbios por mejores condiciones de vida, el de algunos grupos ecológicos, hay una espiritualidad, una mística, que les aporta una fuerza extraordinaria e incluso los confirma en una ética de justicia y de no-violencia que sólo la mística permite. Verifiqué eso en Brasilia hace poco más de un mes cuando participaba de la marcha por la reforma agraria y los compañeros del MST me pusieron entre los que encabezaban la marcha en Brasilia. Cuando la policía amenazó con lanzarse sobre los participantes con armas pesadas, mi impresión era que, allí, yo era el único que tenía miedo. Los campesinos, habituados a ser reprimidos, lograron pronto pasar unos a los otros el mensaje de no aceptar provocación, de no practicar violencia, pero de resistir...

En esta espiritualidad quizás se habla poco de Dios en sí mismo. Sin embargo, no decir su nombre ¿no es el mandamiento bíblico? Bonhöeffe decía que deberíamos "vivir con Dios, como se no hubiera Dios" ("etsi Deus non daretur"). Pienso que la espiritualidad macroecuménica hoy vive eso desde la

¹ -S.P. HUNTINGTON, The Clash of Civilizations, in "Foreign Affairs", LXXII (1993), 3, pp.22-49.

religión popular y la espiritualidad de las comunidades tradicionales. Podemos llamar esa forma de espiritualidad, una vivencia de la mística del "reino de Dios". Sé que el término es muy cristiano, pero evoca el proyecto divino de justicia y amor en el mundo... Nos recuerda que la más profunda espiritualidad es garantizar para nuestro mundo un futuro de paz.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

Marcelo Barros nos habla de un fenómeno espiritual de importancia que se vive en América Latina y, muy especialmente, en Brasil: el crecimiento y la fuerza de los movimientos espirituales de raíces culturales indígenas y negras. Su reflexión sobre las aportaciones parte de este fenómeno. Se puede pensar que son movimientos nostálgicos de regreso al pasado, y no lo son. Cuando estos grupos miran al pasado no lo hacen con ánimo de reconstruir antiguos imperios perdidos, sino para construir algo nuevo inspirado en aquello que quedó atrás. Y la sabiduría que mana de aquella antigua fuente es un significado nuevo de "sacralidad". Vivíamos el concepto de "sacralidad" como algo ligado a actitudes reaccionarias: una sacralización que justificaba sumisión y aceptación, nada podía ser criticado, cambiado, porque era sagrado. La "sacralidad" de las culturas indígenas y negras es subversiva, consiste en una actitud de cuidado respetuoso hacia aquello que vale por encima de todo, aquello que merece reverencia amorosa, sacralidad que es amor incondicional que se opone a la instrumentalización, al sometimiento de la naturaleza al servicio de la ambición. La ecología sostenible se conforma con que la depredación sea soportable. La actitud que impregna esta espiritualidad indígena y negra" es la del cuidado, el amor, es una actitud de reverencia que transforma la relación con la realidad. Se habla poco de Dios, pero se vive como partícipes del proyecto de justicia y amor. Bonhoeffer afirmaba: "al espiritual no le basta con huir del mal, tiene que combatirlo". Esto es lo que Barros percibe en ese entorno.

Otro aspecto importante es el del macroecumenismo; "macro" porque el ámbito es más amplio que el de la relación entre cristianos. En las relaciones entre las diversas religiones indígenas y negras, Barros ve un ejemplo de cómo pueden vivir en una rica relación religiones distintas. Una misma persona puede participar de más de una comunidad religiosa. No es, como se ha dicho a veces, que se haya vivido una conversión superficial al cristianismo. Se asume el Dios cristiano sinceramente, en aquello que puede aportar; cada espiritualidad hace su aportación, tiene su propio valor. No se trata de sincretismo, son realidades distintas, pero no antagónicas: suman, enriquecen, y se relacionan entre ellas con total normalidad. Es un macroecumenismo real, que cruza las fronteras entre "religiones" en la vida de las comunidades.

Diálogo

Si Marcelo Barros tuviera que definir qué es espiritualidad, qué le ha aportado su vida religiosa candómblé como distinto a lo que sería en el entorno cristiano, ¿qué diría?

Rescatar la sacralidad de la vida -responde-, una sacralidad que no es sumisión, al contrario, libertad nacida del amor. Explica su aprendizaje y convivencia al lado de un maestro indígena; su actuación, su actitud, todo él, desprendía la certeza de que la realidad es más que lo que ves. Más allá de las apariencias, todo tiene una vida con iniciativa, misteriosa, que se comunica, se percibe su mensaje. La gente a la que se refiere son gente que ha estudiado, su actitud nada tiene que ver con la ignorancia. Es la

actitud -insiste Barros- de quien sabe de qué habla: la realidad es más, y los seres humanos son una parte de ese todo.

¿Es una actitud general del conjunto de las poblaciones indígenas? No, aclara Barros. Este movimiento espiritual es minoritario, lo comparte una minoría dentro de algunos grupos de esos pueblos indígenas. Pero su mensaje tiene fuerza, crece: "somos parte del cosmos". H. Ingelmo, muy cercano a las comunidades mapuches, aporta el significado del término mapuche: "mapu" tierra, "che" gente; la actitud es hermana de la que está describiendo Barros: la tierra no es nuestra, nosotros somos de la tierra.

Otra aportación: la integración del cuerpo, de la sexualidad, del gesto, del movimiento. Comenta el impacto recibido en algún ritual candomblé: danza, movimiento, sonido, todo el ser participa en el ritual.

F. Torradeflot le pregunta si hay algún tipo de relación entre ese macroecumenismo y el diálogo interreligioso que, por los datos que tiene, está vivo en Brasil. Barros explica que se trata de dos mundos distintos; el movimiento interreligioso refleja más una actitud dialogante de personas de una clase media. El macroecumenismo es la realidad espiritual de unas poblaciones de un nivel de origen muy sencillo, arraigado en sociedades muy poco jerarquizadas. Hasta ahora, pensaba Barros, que el movimiento espiritual tenía relación con la democratización social. Tiene que ver con la democratización, pero ahora comprende mejor la relación entre el teísmo y la organización social fuerte.

Barros confirma el avance del vacío espiritual, también en Brasil. No le preocupa el que unas formas o unas instituciones queden atrás. Le preocupa la sensación de vacío, de orfandad, de la gente que se siente desarraigada al no sentirse formar parte de una comunidad. Cuando participa de una celebración candomblé o umbanda, la persona se siente "parte de". No hay que olvidar ese vacío, pensar cómo hay que suplirlo.

El tema centra el resto del diálogo; ¿sin comunidad religiosa equivale a "sin comunidad alguna"? Torradeflot plantea el proceso de sustitución: "mi comunidad" es hoy "la comunidad humana", no ya la religiosa, pero continúa siendo comunidad. Estamos presenciando el desarrollo de otro tipo de lazos comunitarios, en los barrios, en las poblaciones, en asociaciones de todo tipo. Una vez más, se ve la importancia de la necesidad de gestos comunitarios de expresión y comunicación de este "formar parte"; no puede ser una pura abstracción, el cuerpo entero necesita saberlo, tener noticia de ello... Lo uno no sustituye a lo otro. La mesa constata que la descripción de Barros produce una la sensación compleja: habla de una realidad humana rica y humilde a la vez, frente a la cual nuestras sociedades de este lado del Atlántico presentan otro tipo de riquezas y de humildades.

Ligar el compromiso o la "liberación" sólo a la pobreza material es no darse cuenta que la pobreza espiritual es tanto o más grave -se concluye-. La espiritualidad profunda garantiza a nuestro mundo un futuro de paz. Para lograrlo hay que luchar contra las dos grandes pobreza: la material y la del espíritu.

EL BUDDHISMO Y LA MEDICINA DEL ESPÍRITU

Ramon N. Prats

*Así como se hace con el oro, fundiéndolo, cortándolo y restregándolo,
Aceptad, oh monjes, mis palabras
Sólo después que los expertos las hayan examinado a fondo,
Y no por el respeto que me profesáis.*

Sukhavativyuha sutra ¹

¹ He simplificado la transcripción de los términos en lenguas asiáticas (la mayoría de ellos en sánscrito, a no ser que se especifique lo contrario), para acercarla a la pronunciación del lector español. Sin embargo, *h*, *j* y *sh* se pronuncian como en inglés.

Esta sentencia atribuida a Shakyamuni, el Buddha histórico (ca. 563-483 a.C.), es una admonición inequívoca a no caer en el dogmatismo a la hora de valorar, juzgar y aceptar la doctrina budhista, incluso la propia "palabra del Buddha" (*buddhavachana*). Sólo cuando se han examinado y se han comprendido a fondo, se considera pertinente aceptar la validez de sus enseñanzas.

Ni en el *Tripitaka* ("Los tres canastos") -el canon budhista por excelencia, con una extensión unas treinta veces superior a la de la Biblia- sánscrito o pali, ni en el *Santsang* chino, ni en el *Kangyur* - su versión más ampliada - tibetano, se encuentra una sola instancia en la que el budhismo se declare superior a otras tradiciones religiosas. De hecho, la escasa literatura apologética del budhismo ocupa un plano marginal en sus escrituras, y se dirige casi exclusivamente al brahmanismo, la doctrina a partir de la cual surgió la enseñanza de Siddhartha Gautama, que planteó una reforma de la formulación brahmánica del Dharma, la norma eterna y universal, rechazando algunos de sus principios doctrinales - como por ejemplo la creencia en un alma personal o el sistema de castas. En el Tíbet, la apologética budhista se ha ocupado tradicionalmente de la religión autóctona prebudhista del país, el *bon* o bonismo, al que ha tachado de tratarse básicamente de un sistema de prácticas de matriz mágica, amista y ritual. A lo largo de su historia (sobre todo a partir del siglo X), sin embargo, el bonismo ha ido absorbiendo muchos elementos propios de la filosofía del budhismo, al tiempo que éste - como resultado de su carácter sincrético - iba incorporando un buen número de prácticas de origen bonista. Este intercambio entre ambas tradiciones daría origen a las dos caras del impropriamente bautizado como "lamaísmo".

En el seno del budhismo no es raro hallar referencias a la metáfora de la religión como medicina, al maestro como médico y al discípulo como paciente. Si se acepta el concepto que la religión en cuanto tal es un remedio contra la enfermedad del espíritu, no resulta difícil aceptar igualmente la idea que, en el mundo, puedan existir diversos medicamentos y terapias en respuesta a las diversas necesidades del paciente humano, de la misma forma que coexisten diversas lenguas y culturas. Si para las distintas enfermedades corporales algunas medicinas resultan más apropiadas que otras para sanar, para alcanzar la salud del espíritu también es posible que algunos tratamientos sean más indicados que otros para los distintos pacientes.

Expresándolo de otra manera, siguiendo el símil atribuido al Mahatma Gandhi, se puede decir que, para el budhista, las religiones son como ríos: todos conducen y desembocan en el mar, aunque en su recorrido algunos sean más caudalosos que otros, más rápidos o más lentos, más ondulantes o más directos, etc.

La imagen de la tradición religiosa como sendero que lleva a la cima de la montaña del espíritu también es habitual. Hay distintos caminos, y todos conducen a la cumbre de la suprema realización espiritual, llámese ésta nirvana (budhismo), moksha (hinduismo), absoluto, Dios, etc. Mas no todos los caminos son iguales: algunos son anchos y seguros; otros resultan tortuosos y escarpados. Los hay que dan muchas vueltas y revueltas, para que el ascenso sea más llevadero; otros son vericuetos o atajos que suben en línea recta. Cada peregrino del sendero espiritual debe escoger la vía que le resulte más apropiada. Lo que cuenta de verdad, al menos para la mayoría, es escoger una tradición religiosa determinada y avanzar por ella con convicción, respetando de corazón a los que siguen otras vías. Pero si no se ha profundizado antes en el camino que hemos iniciado, puede que resulte infructuoso experimentar con otros que nos resultan aún más desconocidos.

Estas convicciones están arraigadas en la mente del budhista, y a ellas se debe que las conversiones de practicantes de budhismo a otras tradiciones religiosas hayan sido siempre extremadamente escasas.

Hay que destacar igualmente, como nos recuerda el presente - el XIV - Dalai Lama, que la actitud budhista respecto al proselitismo o, en su caso, a la divulgación de la doctrina del Buddha, es que, «a

menos que no se lo pidan específicamente, no es correcto que un maestro transmita esta enseñanza, como tampoco lo es que imponga a los demás su punto de vista doctrinal».¹

Es por eso que el budhista genuino no acaba de comprender las razones que llevan en muchos casos a cambiar de religión, abjurando de una para convertirse a otra. El XIV Dalai Lama, en el curso de una de las audiencias que me ha concedido desde 1977, me explicó algo que a menudo repite públicamente. Como quiera que la transformación interior del individuo es uno de los principales objetivos y propósitos de toda religión, el Dalai Lama reconoce que no acaba de entender por qué algunas personas cambian de religión, aunque se apresura a declarar que respeta profundamente el derecho que cada cual tiene a hacerlo, si lo considera conveniente para proseguir en el desarrollo de su espiritualidad. Según el líder carismático del budismo tibetano (que no reconoce un jefe supremo), en general es preferible profundizar, en primer lugar, en el conocimiento teórico y en la práctica de la religión propia de la cultura en la que se ha nacido y, sólo en un segundo término, enriquecerse con enseñanzas y prácticas de otras tradiciones religiosas. Eso quiere decir que el Dalai Lama no cree en una religión ecléctica y universal, sino todo lo contrario. El patrimonio distintivo de cada tradición religiosa es lo que las hace a todas únicas y dignas de reverencia. Lo que el Dalai Lama dice es que si eres budhista, intentes ante todo ser un buen budhista; y que si eres cristiano, busques los valores profundos de tu tradición y seas un buen cristiano. Pero, cualquiera que sea tu camino, no lo recorras a medias, o no podrás alcanzar el tesoro último y universal al que conducen las grandes tradiciones espirituales.

El maestro budhista vietnamita Thich Nath Hanh formula dicho concepto con estas palabras:

"Cuando entendemos la vida de Buddha y practicamos profundamente sus enseñanzas, o la vida y las enseñanzas de Jesús, entonces cruzamos el portal y nos adentramos en la morada del Buddha viviente y del Cristo viviente, y la vida eterna se nos hace presente".²

En otro párrafo, hace una crítica abierta e inequívoca a la falta de empeño en la práctica religiosa y a su institucionalización, especialmente entre budhistas y cristianos:

"Me temo que hay muchos cristianos y muchos budhistas que no practican o que, si practican, lo hacen sólo cuando se encuentran en situaciones difíciles y luego lo dejan. O bien que su práctica es tal vez superficial. Prestan apoyo a iglesias y templos, organizan ceremonias, hacen conversos, realizan obras de caridad o sociales, o emprenden el ministerio apostólico, pero no practican con atención o no oran mientras obran. Puede que dediquen una hora al día a los cánticos y la liturgia, pero al cabo de un tiempo su práctica se hace árida y deviene automática, y no saben como darle nuevo frescor. Tal vez crean que están sirviendo al Buddha, a la Dharma y a la Sangha,³ o a la Santísima Trinidad y la Iglesia, pero su práctica no tañe el Buddha viviente o el Cristo viviente. Al mismo tiempo, estos hombres y mujeres no dudan en alinearse con los que están en el poder, para reforzar, de esta manera, la posición de su iglesia o comunidad. Consideran que el poder político es necesario para el bienestar de su iglesia o comunidad. Construyen un ego, en lugar de abandonar la idea del ego. Luego contemplan a ese ego como si fuera la verdad absoluta y tachan de falsas a todas las demás tradiciones espirituales. Ésta es una actitud muy peligrosa; lleva siempre a conflictos y a la guerra. Su naturaleza es la intolerancia."⁴

¹ Dalai Lama, *The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus*. Boston: Wisdom Publications, 1996, p. 98. La traducción de los párrafos de todas las obras citadas en este artículo es mía, aunque en ciertos casos exista una edición española de algunas de ellas, por ejemplo la presente: *El Buen corazón: Una perspectiva budista de las enseñanzas de Jesús*. Madrid: PPC, 1997.

² Thich Nath Hanh, *Living Buddha, Living Christ*. New York: Riverhead Books, 1995, p. 56

³ El Buddha histórico, que es el maestro por antonomasia, su doctrina de liberación espiritual (*dharma*) y la comunidad de los que la practican (*sangha*), ya sean religiosos regulares o laicos, son las llamadas "Tres joyas" (*triratna*), en las que todo budhista se ampara al hacer profesión de fe. El budhismo tántrico añade el guru o lama personal como cuarto componente.

⁴ *Living Buddha, Living Christ*, pp. 168-169.

Si sentamos la premisa que las religiones no son un fin en si mismas, sino medios - más o menos resultantes de un proceso histórico y directamente relacionados con un determinado referente cultural - adecuados para la realización espiritual de la persona humana, habrá que aceptar el corolario que todas ellas encierran un gran valor. Ello no impide, sin embargo, que una determinada religión pueda resultar más adecuada que las otras para satisfacer ciertas inclinaciones personales, culturales, etc. Por otra parte, la aceptación ecuánime de las diferencias que forman el carácter exclusivo de cada religión es la clave de la tolerancia. Todas las religiones enseñan a desarrollar el germen divino de la naturaleza humana, mas dependerá de nosotros mismos alcanzar la meta.

Por otro lado, no hay que confundir "religión" con "bloque homogéneo doctrinal". El budismo es un buen ejemplo de pluralidad y versatilidad teórica y práctica. Baste recordar la división tradicional de las enseñanzas del Buddha en tres grandes corrientes o medios de realización espiritual (*yana*) - el Theravada ("Doctrina de los antiguos"), comúnmente llamado Hinayana ("Medio menor"), el Mahayana ("Medio mayor") y el Vajrayana ("Medio adamantino" o buddhismo tántrico) -, que en líneas generales enfatizan el aspecto ético, sapiencial y esotérico¹, respectivamente, del buddhismo; o, dicho de otro modo, su vocación prominentemente individual, comunitaria y psicocósmica. Cada uno de estos medios conlleva una interpretación ligeramente diversa, pero a la vez integradora y complementaria, de los trazos fundamentales de una misma doctrina. Veamos un ejemplo de ello, formulado por el Dalai Lama:

"En el caso del buddhismo, nos encontramos con diferentes puntos de vista cuando se trata de comprender el nirvana final del Buddha. Hay una escuela de pensamiento -principalmente la antigua escuela india Vaibhashika - que afirma que el nirvana del Buddha constituye el término de la existencia del Buddha. De la misma manera que su venida al mundo fue un evento histórico, su muerte fue también un evento histórico. La vida del Buddha comenzó y acabó así. El nirvana final se contempla como el postrer momento de una llama. Cuando se extingue una llama, ésta llega a su fin; lo que queda es la nada absoluta. Incluso la conciencia del Buddha deja de tener continuidad. Los seguidores de la escuela Vaibhashika afirman que la conciencia, aunque no tenga un principio, sí que tiene un fin. Puede dejar de existir.

[...]

Pero este punto de vista no es compartido por muchas otras tradiciones budhistas, incluido el buddhismo tibetano. Según la tradición budhista tibetana, el estado de Buddha, o de plena iluminación, se entiende mejor en el contexto de la doctrina de los tres *kaya*, los tres cuerpos. Desde este punto de vista, el Buddha Shakyamuni fue una figura histórica - existió en una época concreta y en un espacio, contexto y entorno determinados - y su nirvana final en Kushinagar fue un evento histórico. Pero la conciencia y la corriente mental de Buddha siguen y son sempiternos. Buddha, en cuanto emanación visible de un ser humano, puede que dejara de existir, pero todavía está presente en su aspecto conocido como *sambhogakaya*, el estado de los recursos perfectos. Y sigue emanando y manifestándose en diversas formas según resulte más apropiado y beneficioso para otros seres vivos. Desde este punto de vista, si bien el Buda Shakyamuni dejó de existir como figura histórica, su presencia como Buddha sigue estando presente. Desde el punto de vista de esta tradición, la conciencia, en términos de continuidad, no tiene principio ni fin".²

¹ El término "esotérico", en el presente contexto, no guarda relación alguna con el ocultismo, el espiritismo o la magia. El vocablo está relacionado, en cambio, con los conceptos de secreto, interior, iniciático, esencial, reservado y hermético. El Vajrayana es esotérico, entre otras cosas, porque puede enseñar, en apariencia, lo opuesto a aquello que se expone en los textos de la tradición exotérica (Hinayana y Mahayana) del propio buddhismo.

² *Good Heart*, pp. 119-120. La teoría de los "Tres cuerpos" (*trikaya*) es propia de la tradición Mahayana del buddhismo. Según dicha teoría, los seres que han alcanzado la plena iluminación espiritual - los buddhas - poseen tres naturalezas divinas simultáneas: {1} el "cuerpo del absoluto" (*dharmakaya*), {2} el "cuerpo de beatitud" (*sa .bhogakaya*) y {3} el "cuerpo de proyección hipostática" (*nirma .akaya*). El primer "cuerpo" se refiere a la dimensión o esencia propiamente búddhica, que corresponde a la realidad absoluta; el segundo (al que aquí el Dalai Lama hace referencia específicamente), a la emanación virtual de un buddha como bodhisattva (el bodhisattva es aquel ser que renuncia, momentáneamente, a dar el último paso para cruzar el umbral del estado búddhico, llevado

Estas diferencias de interpretación o de énfasis no tienen lugar únicamente entre las mayores corrientes del pensamiento budhista, puesto que son las que distinguen también las diversas órdenes religiosas o monásticas del budhismo tibetano.

Los contactos entre el budhismo y el catolicismo se han intensificado en los últimos años, sobre todo a raíz de la primera visita del Dalai Lama al Vaticano, en 1973, donde tuvo una reunión con el papa Pablo VI. Los primeros contactos históricos entre ambas religiones se remontan al lejano 1624, cuando el jesuita portugués Antonio d'Andrade (1580-1634) llegó a Tsaparang, la capital del pequeño principado tibetano de Gugue, en el Tíbet occidental. El régulo local fue benévolo con él, e incluso ayudó a la pequeña misión fundada por el padre d'Andrade. Pero fue otro jesuita, el italiano Ippolito Desideri de Pistoia (1684-1733), quien más contribuyó al mutuo conocimiento entre católicos y budhistas de tradición tibetana. El propósito de Desideri, que permaneció en el Tíbet poco más de cinco años (1715-1721), no era el de evangelizar la población local, sino el de persuadir de la superioridad del catolicismo a los grandes lamas de los conventos locales. Para llevar a cabo su misión, primero estudió la lengua tibetana y a continuación una de sus obras más representativas, el *Lamrim chenmo* - "El gran sendero gradual" hacia el estado búddhico - del ilustre Tsongkhapa (1357-1419), el fundador de la orden reformista Gueluk, a la que pertenecen los Dalai Lamas. Desideri también escribió una serie de tratados de teología cristiana en tibetano; sin embargo, sus esfuerzos no merecieron ni siquiera un comentario por parte tibetana. Entretanto, la Santa Sede se encargaba de la conversión del Tíbet a los capuchinos. La resistencia de los jesuitas a dejar la misión local provocó un conflicto que acabó con el cierre de todas las misiones católicas en tierra tibetana en 1745.

El budhismo no se convirtió en objeto serio de estudio e investigación en Europa (principalmente en Francia, Inglaterra y Alemania) hasta mediados del siglo XIX, cuando los contenidos de su doctrina empezaron a ser presentados de forma articulada por unos pocos especialistas académicos. Rápidamente, el budhismo atrajo a muchos seguidores del Romanticismo, que profesaban una especial fascinación por el nuevo "Oriente", en general, y por la India en particular. Con la fundación de la Pali Text Society en Londres, en 1881, se emprendió la traducción sistemática, realizada con rigor filológico, de las escrituras canónicas del budhismo, a partir del *Tipitaka*.¹ A partir de ese momento, el conocimiento de la doctrina del Buddha comenzó a extenderse por Europa y América.

La primera tradición budhista que despertó un interés generalizado en el mundo occidental, ya a mediados del siglo XX, fue el zen japonés, gracias, sobre todo, a las obras del japonés Daisetz Teitaro Suzuki (1870-1966), del jesuita alemán Hugo Enomiya-Lasalle (1898-1990) – que empezó a difundir, en círculos cristianos, la práctica de la rigurosa meditación zen -, del filósofo británico Alan Watts (1915-1973) y del monje trapista americano Thomas Merton (1915-1968). Merton acabó interesándose posteriormente en el budhismo tibetano, que conoció una rápida difusión en Europa y América a partir de la década de los años sesenta, con la llegada de los primeros lamas y monjes tibetanos que optaron por el exilio político ante la invasión china del Tíbet, que culminó con la huída del Dalai Lama en 1959.

por su compasión auxiliadora por los seres vivos que todavía no han alcanzado dicho estado. Éste es el caso, por ejemplo, de Avalokiteshvara, el bodhisattva que personifica la compasión por antonomasia); y el tercero, a la proyección o proyecciones terrenales, palpables y sensibles, de un bodhisattva (siguiendo con el mismo ejemplo, el Dalai Lama encarna la figura divina de Avalokiteshvara). La afirmación, al final del párrafo, según la cual «la conciencia, en términos de continuidad, no tiene principio ni fin», alude al concepto - enfatizado por el budhismo tántrico (Vajrayana) - que la energía mental del principio básico de conciencia de un individuo (algo así como la «stream of consciousness» de William James) no tiene solución de continuidad, yendo desde su origen intemporal hasta su trascendencia al despertar búddhico.

¹ El *Tipitaka* está redactado en pali, una de las lenguas clásicas de la India meridional y de Sri Lanka. Propio del Theravada (o Hinayana), constituye la versión más antigua del canon budhista que ha llegado hasta nuestros días.

Es interesante recordar que en ocasión de su primer viaje a España, en el año 1982, el Dalai Lama visitó el monasterio benedictino de Montserrat, donde se encontró con el padre Basilio, ermitaño. Así rememora el Dalai Lama dicho encuentro:

"Vino adrede para verme, y como que su inglés era incluso más pobre que el mío, me atreví a hablar con él. Después de almorzar, pasamos un rato solos, cara a cara, y supe que había transcurrido unos cuantos años viviendo en una celda en las montañas que hay detrás del monasterio. Mirándole a los ojos, me di cuenta de su profunda espiritualidad y amor, algo que yo ya había percibido en el curso de mis encuentros con Thomas Merton".¹

Desde los años ochenta, muchos monjes y monjas budhistas han visitado algunos monasterios cristianos en Europa y América, y son también numerosos los religiosos regulares cristianos que han viajado a monasterios budhistas japoneses y tibetanos. De esta manera se va desarrollando un sentimiento de respeto y confianza mutuos. Los principales puntos que se tratan en el curso de este diálogo progresivo son, básicamente:

1. la práctica de la oración y de la meditación en la vida espiritual;
2. los estadios de crecimiento en el proceso del desarrollo espiritual;
3. el papel del maestro y de la comunidad en la vida espiritual; y
4. los objetivos de la transformación espiritual y social.²

A la hora de analizar esta situación desde el punto de vista del monoteísmo cristiano, hay que tener presente que el budhismo es básicamente un sistema de vida espiritual - aunque en muchos casos, en los últimos decenios, esté adquiriendo ciertas connotaciones que resultan más propias de una fe o religión teísta. A pesar de ello, hay abundantes puntos de contacto entre el budhismo y el cristianismo o el catolicismo: un acentuado sentido ético y moral; el énfasis en la práctica del sentimiento del amor y de la virtud (cristiana) de la caridad y la de la compasión universal (budhista); el papel de la liturgia; etc. Sin embargo, hay también bastantes elementos doctrinales, en ambas tradiciones, que a priori aparecen como poco conciliables entre si. Entre ellos: una cierta concepción cristiana de un Dios supremo y demiurgo, creador del universo; la creencia, también cristiana, en la existencia de un alma personal, permanente e intransferible (la inexistencia del alma que proclama el budhismo, es uno de los principales puntos de discrepancia entre éste y el hinduismo); la creencia budhista en el continuo renacimiento (que a veces se convierte en reencarnación) del factor temporal de conciencia del ser vivo,³ renacimiento que está provocado por la fuerza impulsora del karma (el principio ineluctable de la causalidad universal) y no se detiene hasta que la persona no realiza plenamente la actualización del estado de budha; el concepto budhista de nirvana, o "extinción" (significado literal de *nirvana*) del inacabable ciclo de existencias en el mundo de lo fenoménico, cuando se realiza en pleno nuestra naturaleza búddhica y la misma distinción entre ser y no-ser se desvanece definitivamente; la noción budhista de la vacuidad metafísica, o insustancialidad de toda la realidad fenoménica, que se contrapone a la omnipresencia de Dios; etc.

Veamos, de nuevo, cómo formula brevemente el Dalai Lama estos paralelismos:

"Por lo que se refiere al diálogo filosófico o metafísico [entre budhistas y cristianos], pienso que ahí nos hemos de distanciar. La entera perspectiva budhista del mundo se basa en un punto de vista filosófico que tiene como pensamiento central el principio de interdependencia, que implica

¹ *Good Heart*, p. 39.

² Dalai Lama, con Donald W. Mitchell (ed.), *Spiritual Advice For Buddhist and Christians*. New York: Continuum, 1998, p. 10.

³ El principio básico de conciencia es uno de los cinco factores (*skandha*), transitorios y sujetos a un cambio perpetuo, cuya agregación forma nuestra personalidad empírica y efímera. Los otros cuatro son la materia, las percepciones, las sensaciones y las formaciones mentales. Esta combinación mutable de elementos substituye el concepto de un ego (en el sentido filosófico) permanente en el budhismo. «Algunos dicen que la práctica budhista consiste en disolver el ego. No entienden que no existe ningún ego que haya que disolver. Sólo hay que trascender la noción del ego» (en cursiva en el original), *Living Buddha, Living Christ*, pp. 184-185.

que todas las cosas y todos los hechos acaecen simplemente como resultado de la interacción entre las causas y las condiciones. En el ámbito de esta perspectiva filosófica, resulta prácticamente imposible que haya espacio para una verdad atemporal, eterna y absoluta. Tampoco es posible acomodar en ella el concepto de la creación divina. De una manera similar, para un cristiano que tenga una visión metafísica global del mundo basada en la creencia en la Creación y un Creador divino, la idea que todas las cosas y todos los hechos sean resultado de la pura interacción entre causas y condiciones, no tiene cabida en su perspectiva. Por eso, en el reino de la metafísica, [el diálogo,] a un cierto punto, se hace problemático y hay que separar las dos tradiciones."¹

Con todo, estas divergencias no presuponen que ambas tradiciones religiosas no puedan beber la una de la otra. La experiencia del jesuita americano Robert "Jinsen" Kennedy es suficientemente clara al respecto:

"Simplemente seguí el adiestramiento zen. No es necesario ser budhista para practicar el zen. Lo que intento hacer es comprender la tradición contemplativa del budhismo zen y encontrar puntos paralelos en nuestra tradición cristiana, de manera que nos podamos enriquecer mutuamente".²

Esta obertura espiritual mutua conduce incluso, en algún caso, a nuevas lecturas o interpretaciones de las sagradas escrituras, que pueden resultar muy enriquecedoras y revitalizadoras para las respectivas tradiciones religiosas. A título de ejemplo, Thich Nath Hanh hace el siguiente comentario de un pasaje del *Nuevo Testamento*:

"Jesús también dijo: «No matarás; y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: Todo aquel que se encolerice contra su hermano será reo ante el tribunal; [...] y el que le llame "renegado" será reo del infierno de fuego.» Jesús no dijo que si te encolerizas contra tu hermano irás a un lugar llamado infierno. Dijo que si te encolerizas contra tu hermano, ya estás en el infierno. La cólera es el infierno."³

En 1994 el Dalai Lama fue invitado al John Main Seminar que, desde 1984, se celebra anualmente en Londres. Durante el seminario, el Dalai Lama comentó -era la primera vez que lo hacía- dos pasajes de cada uno de los cuatro Evangelios: el Sermón de la Montaña, las Ocho Bienaventuranzas, la Transfiguración, la Resurrección, etc.⁴

A la vez que ponía en relieve que las sensibilidades y las culturas humanas son demasiado diversificadas para justificar un único sendero hacia la verdad última, el Dalai Lama aconsejó a todos los presentes que profundizaran la comprensión de su propia tradición religiosa. Y también les indicó las que, a su parecer, podrían ser las pautas para un desarrollo más provechoso del diálogo interreligioso:

"Estoy convencido de que la armonía entre diversas tradiciones religiosas es extremadamente importante, extremadamente necesaria, por eso me gustaría sugerir algunas ideas sobre la manera en que ésta se puede promover. En primer lugar, quisiera sugerir que se hagan encuentros entre especialistas de diversas religiones para discutir de las diferencias y las semejanzas entre estas tradiciones, con el fin de promover la empatía y mejorar nuestro conocimiento mutuo. En segundo lugar, sugeriría que se celebren encuentros entre personas de diversas tradiciones religiosas que tengan una experiencia espiritual más profunda. No

¹ *Good Heart*, p. 82.

² Dinty W. Moore, *The Accidental Buddhist*. New York: Broadway Books, 1997, p. 69.

³ *Living Buddha, Living Christ*, p. 75. Para la traducción del pasaje del Evangelio según San Mateo (Mt 5,21-22), me he alejado ligeramente del texto inglés.

⁴ *Good Heart* es el resultado de este encuentro interreligioso histórico.

hace falta que sean eruditos, sino más bien practicantes genuinos que se encuentren y compartan su experiencia interior resultante de la práctica religiosa. [...]

Aparte de los encuentros entre especialistas y entre practicantes experimentados, también es importante, especialmente de cara a la gente, que los jefes de las diversas tradiciones religiosas se reúnan de vez en cuando para verse y orar juntos, como se hizo durante el importante encuentro de 1986 en Asís. Éste es un modo sencillo pero eficaz para promover la tolerancia y la comprensión.

Una cuarta manera de cultivar la armonía entre las religiones del mundo es que personas de diferentes tradiciones religiosas efectúen conjuntamente peregrinajes a lugares sagrados de las respectivas fes [...] y compartan sus experiencias religiosas."¹

No obstante que las semejanzas y las diferencias existentes entre las grandes tradiciones religiosas resulten evidentes, debería ser posible alcanzar un perfecto entendimiento entre ellas. Para conseguirlo, tal vez sea cuestión de subrayar más las primeras que las segundas.

*Toda venturanza en el mundo
Nace de desear la felicidad de los demás.
Toda desdicha en el mundo
Nace de buscar la propia felicidad.*

¿Hay alguna religión que no subscribiría estas palabras del Buddha Shakyamuni?

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación

Esta sesión de trabajo se desarrolla de forma algo distinta de las demás, ya que no se dispone de un texto distribuido con anterioridad. Cuando fue invitado, Ramon N. Prats accedió a participar en el encuentro siempre y cuando no fuera imprescindible entregar la ponencia previamente, ya que no disponía del tiempo necesario para ello. Comienza su presentación valorando muy positivamente la franqueza con la que se están desarrollando las sesiones. Para él, éste es su "estreno" en los encuentros de Can Bordoí, y comenta sus reservas previas sobre la utilidad de los mismos pero que la marcha del encuentro le ha convencido de lo contrario.

Anuncia que no puede hablar de "budismo", así, en abstracto. "¿Qué es 'budismo'? Sólo puedo hablar desde mi particular experiencia budista" -aclara-. Y en ese punto subraya ya una primera aportación de la tradición budista: su gran diversidad debido a su capacidad de cambio, de adaptación, de metamorfosis constante según el entorno cultural con el que entrara en contacto, hasta producir "budismos" muy distintos entre sí, algunos con planteamientos incluso contradictorios. Y todos ellos constituyen ramas válidas y aceptadas de un mismo árbol.

Ofrece una síntesis de los tres grandes momentos en los que se podría ordenar la diversidad de vías budistas. El primero sería el Hinayana o Theravada, el "pequeño vehículo", el que tomó forma en el entorno de las primeras asambleas monásticas. El "pequeño vehículo" pone el acento en la renuncia, la vida ascética del monje es el modelo a seguir por monjes y laicos. Prats explica que, en conjunto, la mujer no sale muy bien parada pero que no hay que olvidar que en la sociedad en la que nace el budismo la

¹ *Ibidem*, pp. 39-40.

mujer estaba situada al nivel de los animales, totalmente sometida al hombre. A pesar de ello, el budismo abre las puertas de la enseñanza a las mujeres. El budismo Hinayana insiste, pues, en la renuncia, en una lucidez trabajada desde el control de la mente y del ser humano en general.

Unos quinientos años después ha tomado forma el que sería el segundo momento, el budismo Mahayana, el "gran vehículo" que, con la progresiva popularización de la propuesta budista, transforma el concepto de renuncia por el de purificación. La esencia del "gran vehículo" es la vía de purificación (i.e. no elimino el odio, sino que lo purifico para poder extinguirlo).

El tercer momento, otros quinientos años después, sería el del budismo Tántrico, o Vajrayana, el "vehículo del diamante". En contacto con las técnicas yóguicas el budismo va adoptando distintas técnicas al servicio de la transformación. No hay nada a lo que renunciar, todo es puro, ni represión ni purificación: transformación será la dirección que seguirá esta vía. La clave está en comprender que no hay nada que desechar; toda forma, toda energía, puede ponerse al servicio de la vía. La misma fuerza que genera el odio es la que me permite transformarlo en amor. Toda realidad puede ser vía de transformación. Aceptación total, aquello que ayuda al desarrollo personal es positivo y lo que es obstáculo se transforma a partir de la aceptación.

El budismo tántrico propone aprovechar al máximo las posibilidades inherentes al ser humano; la mente, el habla y el cuerpo son las tres puertas a la realidad y ninguna de ellas debe ser desaprovechada. La práctica tántrica cultiva la mente (meditación, prácticas de simbolización), ejercita la respiración (cuerpo), favoreciendo todas las capacidades físicas y mentales, cultiva el sonido (la voz, la repetición lúcida del mantra)... en un trabajo armónico en el que participan todas las capacidades. En tibetano no existe el término "meditación", el equivalente es "cultivo". Prats explica que el término "Tantra" tiene el significado de red, urdimbre, trama, en referencia al entrelazamiento de energía; en tibetano el término se traduce por "yu", que pone el acento en "continuidad". El concepto nuclear es pues ese entrelazamiento de todas las energías en continuidad y en proceso de transformación, sin cortes, sin discontinuidad. Ese "continuo" contempla la presencia de la semilla divina en la naturaleza humana (¿cómo realizarla si no?) Con el tiempo se han desarrollado gran diversidad de técnicas y métodos que, en esencia pueden resultar de utilidad desde cualquier ámbito religioso. Pues la práctica tántrica no exige creencia alguna, es una técnica transformadora: transformación que toma en cuenta la totalidad de la vida cotidiana, todo puede ser utilizado. Siguiendo la expresión usada estos días, el Tantra sería "el budismo sin budismo".

Desde la práctica tántrica, Prats respondería a la pregunta de las aportaciones, poniendo el acento en los dos aspectos mencionados: ese partir de la aceptación de toda realidad y de sus posibilidades de transformación, y la capacidad creativa de la tradición budista para regenerarse en los distintos medios culturales, adoptando formas radicalmente nuevas. Un ejemplo que podría ser válido para otras tradiciones religiosas. El Occidente postindustrial plantea nuevos retos a esa milenaria tradición. El interrogante que podría plantearse es qué se puede esperar de ese legado de técnicas si la práctica no está bien orientada, si los métodos no se ponen al servicio de sus fines propios. Resultan en entusiasmos que pronto se apagan -comenta Prats-, no perduran, sin más. No es eso lo que le preocupa sino el cómo favorecer vías válidas de acceso a la tradición.

Diálogo

El diálogo se mueve entre los temas del discernimiento y el de la transmisión del budismo. El budismo ofrece unas técnicas, sí, pero si la orientación no está clara, ¿hacia dónde conducen las técnicas? En el crecimiento del budismo en Occidente, ¿no hay mucho de moda y de práctica superficial? Muchos occidentales conocen la propuesta budista a través de lecturas, ¿es suficiente? ¿Y esos linajes de sucesión de maestros? ¿Tienen fundamento? ¿Son indicadores de algo? ¿Con qué criterio seleccionar?

Prats confirma todo lo que se dice de la moda y la superficialidad; de la tendencia a recibir acriticamente todo lo que se revista de budismo. Es así, pero esas personas no durarán en el budismo; al poco tiempo lo dejarán, sin más. El problema no está tanto en lo que se da, como en lo que no se da, en la dificultad de hallar accesos al verdadero espíritu del budismo. Pero quien busca, encuentra. No hacen falta muchos libros, ni grandes maestros, ni mucha doctrina... La gran diversidad de formas que se han ido originando en el budismo es indicativa del antidogmatismo del Buda.

La función, el papel del maestro se asemeja a cargar las baterías para poder arrancar e iniciar el caminar; la energía de uno, el maestro, da fuerzas al otro, el discípulo, para ponerse en camino. Pero ya en camino, lo que cuenta es la constancia y el discernimiento. ¿Cómo discernir? Con la práctica se desarrolla una sensibilidad interior, sutil, sin apego, sin prejuicios, que te permite discernir lo que conduce y lo que no. Sin discernimiento, nos dejaremos seducir por las formas. Se lamenta de que de la profunda tradición espiritual tibetana se esté haciendo, en Occidente, una religión.

Prats insiste mucho, y con gran claridad, en la desnudez de la oferta del budismo radical que él cultiva. Todo apunta al despertar interior y sólo a eso. Hace sentir, a la mesa, la nitidez de la propuesta y la completa libertad de formas. Insiste, una y otra vez, en que no todos los que vienen a Occidente desde las tierras del Tíbet llamándose maestros, lo son. A este respecto cuenta el comentario que le escuchó una vez al hermano del Dalai Lama: "últimamente hay más reencarnaciones de antiguos maestros que vacas".

El budismo, como cualquier espiritualidad, tiene una joya que ofrecer al mundo contemporáneo, si se sabe reconocer y aprovechar. Uno de los rasgos que puede resultar más fructífero en el entorno contemporáneo es la actitud budista de no rechazo, de aceptación de toda realidad: no hay realidad que no ofrezca posibilidades de transformación.

¿QUÉ OFRECE LA RELIGIÓN A LA SOCIEDAD DEL SIGLO XXI?

José María Vigil

Partiremos de la realidad (VER), de lo que ha sido y en buena medida todavía es la religión y su oferta clásica a las sociedades hasta hoy día. Trataremos después de JUZGAR esa realidad intentando presentar la crisis actual de la religión, contemplándola desde los nuevos abordajes a que es sometida. Desde ahí trataremos de presentar una prospectiva de futuro y de acción (ACTUAR), incluyendo una hipótesis sobre la oferta que posiblemente tendrá que hacer la religión –concretamente un nuevo cristianismo o postcristianismo- en la futura sociedad.

I. VER: Lo que ha ofrecido la religión tradicional

La dificultad para formular lo que la religión ha ofrecido al ser humano radica en que no se trata de algo que pueda ser fácilmente objetivado, como si fuese un paquete de «bienes y servicios» cuantificables, que «están ahí fuera», como «ob-jetos» ante nosotros que se pudieran simplemente enumerar. La religión no ha ofrecido servicios pequeños, concretos y bien ubicados en un determinado nivel, sino que su aportación es «transversal» al ser humano. La religión trasciende todas las dimensiones del ser humano, y – podemos decir- es omnipresente en todo su ser y obrar. La religión y sus aportaciones al ser humano no se

pueden delimitar, porque quizá de ninguna otra realidad se pueda decir con tanta verdad que es coextensa con el ser humano.

La arqueología y la paleontología actual tienen datados los últimos 70.000 años¹ como tiempo en el que el ser humano ha ofrecido señales claras de una vivencia y un desarrollo espiritual. Pero aquí nos queremos referir a una realidad espiritual más concreta: a la forma que la espiritualidad humana ha adoptado en los últimos 4000 ó 5000 años, cuando con el avance del neolítico y de la revolución agraria, el ser humano se sedentariza y se forman las primeras ciudades, y, enseguida, los primeros imperios. Es en esa etapa histórica cuando aparecen también las «grandes religiones mundiales», las mismas que todavía hoy cubren la mayor parte del planeta. Antes había espiritualidad, pero no religiones. «Religión», en este sentido, es una forma nueva que la espiritualidad humana adopta en estos últimos 5.000 años, a partir precisamente de la sociedad agraria.

Una de esas «grandes religiones» es el cristianismo. Vamos a prescindir del hecho de que Jesús no fue precisamente un fundador de religiones, sino un personaje que pasó un mensaje claramente crítico y superador de la religión tradicional. El caso es que, históricamente, el cristianismo vino a ser finalmente una verdadera religión, incluso asumió expresamente el papel de la «religión de Estado», religión oficial del imperio romano. De hecho el cristianismo ha fungido como una religión, y no «como una más», sino como una de las más expansivas y beligerantes.

Refiriéndonos pues a «lo religioso» como el mundo de «las religiones», y sin confundirlo, por tanto, sin más, con lo espiritual o dimensión trascendente del ser humano en general, vamos a preguntarnos: ¿qué han ofrecido las religiones al ser humano? ¿En qué ha consistido –y consiste todavía, en buena parte– su oferta?

- La religión² ha ofrecido al ser humano, sencillamente, el **estar en el mundo verdadero**. Muchas veces la religión tradicional ha reivindicado que el mundo que se observa por los sentidos desprovistos de la influencia de la fe religiosa, es un mundo falso, un mundo de apariencias, pasajero, destinado a perecer, puesto ahí simplemente como un escenario en el que transcurrirá la aventura de la vida humana (el «Gran teatro del mundo», al decir de la literatura teológica española del Siglo de oro, con Calderón de la Barca), un mundo pues sin importancia ni entidad, simple medio o soporte para la realización de la «vida sobrenatural» del ser humano, que era la «verdadera vida». Un mundo, por lo demás, terrenal, destinado al fuego, una vez que cumpla su servicio al concluirse el «período de prueba» para el ser humano, momento en que será sustituido por el mundo definitivo, el de la «vida eterna», de la que actualmente estamos «caídos» y «alejados». El mundo de la vida eterna, el mundo donde se vive la vida misma de los dioses, el que ofrece al ser humano la religión-, podría tener que ver muy poco con el mundo de los sentidos.

Concretamente, una religión como el cristianismo tradicional ha ofrecido al ser humano un «realismo ultrarreal», que lo situaba

-en el mundo «verdaderamente real» (no el mundo engañoso captado por los sentidos),

-en el mundo futuro, el definitivo, el que permanecerá una vez que se consumen las apariencias de «este mundo que pasa»: la vida eterna.

Y con ello llevaba al ser humano a orientar su vida por estas referencias religiosas, de fe, que suplantaban a las referencias «naturales». El mundo verdaderamente real, para el cristianismo, es el mundo de la «gracia», el mundo de la «salvación» esperada y a la vez ya presente («todavía no pero ya»); mientras que por otra parte, el mundo «aparentemente real», el percibido por los sentidos, ha sido para la tradición ascética cristiana en general un mundo a ser despreciado³ y del que alejarse¹.

¹ Algunas opiniones estiman que son más de 100.000.

² Como hemos dicho, nos basamos en nuestra experiencia cristiana, pero hablaremos de religión porque creemos que lo que referimos no se debía a su especificidad cristiana, sino simplemente a su naturaleza religiosa.

³ Podríamos evocar aquí la tradición del *contemptus mundi*.

Diríamos que la religión tradicional aportaba al ser humano que lo aceptaba plenamente una de las transformaciones más profundas que se puedan imaginar: lo trasladaba a un mundo diferente, al mundo de la fe, al mundo «verdadero y definitivo», arrancándolo de «este mundo traidor» de apariencias y espejismos. Toda la vida humana quedaba así transfigurada, re-configurada (en un marco de referencias, en la cosmovisión en que inscribía la interpretación de la realidad, en su comportamiento consecuente, en los valores² que transmitía y fundamentaba). Una persona religiosa y una persona sin religión, ¿vivían realmente en el mismo mundo?

Esto, que se ha dado en muchas religiones, ha sido también realidad en el cristianismo clásico, en la mayor parte de su historia, y ha durado prácticamente hasta nuestros días, hasta la mitad del siglo pasado.

Estamos pues de una «aportación» de la religión que logra afectar transversalmente a toda la existencia humana, al hacerla habitar en otro mundo, o por decirlo de otra manera, al reinventar la realidad³ y trasladarle a un mundo propio en el que habitar.

• La religión se constituía a sí misma –y era reconocida– como **la fuente principal de conocimiento y de valores, y como la fuente del principal conocimiento**. La religión es la Verdad, es el conocimiento más hondo que tenemos de la realidad y su transcendencia, es decir, del significado más amplio y último de la realidad, y de nosotros mismos.

La religión no sólo es la Verdad: es la verdad sobre Dios y es la Verdad de Dios, la Verdad venida de Dios, «revelada por Dios».

Obviamente, esta Verdad religiosa se proclamaba a sí misma y era tenida por «única». Otras posibles captaciones de la Verdad por parte de otros pueblos no eran verdaderas, no podían serlo).

La religión ofrecía el «conocimiento principal»: el que se refería a los hechos primordiales (creación del mundo, creación del ser humano, caída original...), a los hechos salvadores (encarnación, redención, fundación de la Iglesia y sus medios de salvación), y al sentido y misión del mundo (vida comunitaria y moral a cumplir para alcanzar la vida eterna). Los conocimientos humanos, los saberes prácticos, las ciencias... eran considerados como conocimientos de importancia menor, que, en todo caso, debían encajar obligatoriamente en el marco proporcionado por el conocimiento religioso, sin entrar en contradicción con él, pues sólo la religión era capaz de sancionar con ultimidad la garantía de la Verdad.

Cuando Colón llegó al nuevo Continente, anotó en su diario –ya el primer día– que «no les he conocido secta alguna»: no percibió ninguna señal de religión en ellos. Todavía en la primera mitad del siglo XX muchos antropólogos dudaban de que muchos pueblos indígenas tuvieran verdaderamente religión: les parecía que todo lo hacían de un modo no religioso. La antropología cultural moderna ha comprendido que en esos pueblos, que parecen «poco religiosos», todo es religioso: el canto, la danza, la alimentación, el trabajo, el sexo, la vida social... todo. Y la antropología cultural dice hoy que no conocemos a un pueblo hasta que no conocemos su religión: sus mitos, sus creencias más profundas, sus divinidades, sus arquetipos, la justificación religiosa de sus valores... Porque «la religión es el alma de la cultura», como dijera Tillich. Y lo es porque tradicionalmente su aportación al ser humano y a la sociedad ha sido ésa, la del conocimiento más profundo, la de la Verdad más profunda y definitiva, que embebe e interpreta toda la existencia humana religiosamente.

¹ Como muy representativamente expresara Fray Luis de León: «Qué descansada vida la del que huye del mundanal ruido, y sigue la escondida senda por do han ido, los pocos sabios que en el mundo han sido».

² Podría bastarnos una única referencia, la del principio ignaciano del «tantocunto»: sírvete de las criaturas solamente «en tanto en cuanto» sirvan para la gloria de Dios y la eterna salvación. Porque al final, «el que se salva sabe, y el que no, no sabe nada».

³ La sociología del conocimiento hablará de la «construcción imaginaria de la realidad», y del «imaginario» como lo más real de la realidad.

- La religión ofrecía también **la salvación**. Obviamente es imposible describir sucintamente qué sea la salvación, incluso qué sea la necesidad de salvación que el ser humano experimenta. Pero es claro que la oferta de la religión, la principal oferta, es la de la salvación.

Esto es típico del tiempo de las religiones (el posterior a la revolución agraria). El ser humano de las épocas anteriores, no buscaba ni sentía necesidad de buscar su salvación personal. Ésa era una preocupación inexistente. El sujeto humano no era sujeto religioso. El sujeto era la tribu, la horda, la comunidad... Es en la época que Jaspers llamó «tiempo axial», cuando se forma la nueva conciencia religiosa de la humanidad sobre la que las religiones construirán su edificio: una nueva conciencia de subjetividad religiosa, en la que el individuo pasa a ser ahora el sujeto central, el protagonista, el sujeto necesitado de salvación. Son las religiones «post-axiales».

Estamos ya lejos de los tiempos clásicos medievales y barrocos, pero hasta hace bien poco tiempo la búsqueda de la salvación y la huida-evitación de la condenación han sido el motor principal del cristianismo. «Al final, el que se salva sabe, y el que no, no sabe nada». La espiritualidad ignaciana, como la barroca y la medieval, estuvieron transidas por este eje central de la necesidad de salvación. Épocas hubo en que el miedo fue una de las notas dominantes de la conciencia social: miedo a Dios, al diablo, a la condenación, a los espíritus malignos, a la brujería, a los perturbadores fantasmas que perseguían la atribulada conciencia social¹. Fueron enormes las movilizaciones que la religión motivó en forma de peregrinaciones en búsqueda del perdón, de la experiencia religiosa, de la protección divina, de la superación de la angustia existencial y del temor religioso...

En la sociedad agraria, en la que el ser humano está agujoneado interiormente por la búsqueda de su propia salvación como el «negocio» más importante de la vida humana, la religión, al ofrecer la salvación, se convertía en la más poderosa de las instituciones de este mundo, porque dominaba a los seres humanos desde lo más interior de su persona, desde su identidad más profunda de sujetos buscadores de salvación. Por eso, sin cañones ni ejércitos, dominaba las masas humanas, y podía dar órdenes incluso a los reyes de la tierra o deponerlos con su simple palabra. Sobre este planeta no ha habido una fuerza mayor que la de la religión.

Los últimos pocos siglos son la historia de la desaparición de esta situación, de un modo incontenible e irreversible, y de un modo también espontáneo: no hace falta que nadie se esfuerce por concienciar a la humanidad en esa dirección: es la misma marcha del tiempo la que va curvando el horizonte y nos abre lenta pero inexorablemente hacia otras evidencias².

- Con todo ello, la religión ha ofrecido a la sociedad tradicional un servicio de cohesión, de identidad, de «alma» de la cultura, que era como un **servicio de «programación»**, como el de un «software» o programa con el que funcionaban -en sí mismas y en su relación con las demás- las personas de una misma sociedad. La religión introyecta en cada individuo la programación más honda de valores comunes, de interpretaciones globales, y de una común identidad. Por eso la religión ha estado siempre confundida con la cultura y con las identidades nacionales, con la etnia, con la sangre... y aún lo está hoy³.

Podríamos decir que este servicio de «programación» ha sido la aportación máxima, la más eficaz y la más controladora que las religiones han venido haciendo a las sociedades humanas desde el advenimiento de la edad agraria. En los últimos 4.000 años las religiones han sido la parte principal del software de programación que ha hecho posibles las formaciones sociales, es decir, las agrupaciones humanas en pueblos, ciudades y hasta imperios. La programación social agraria ha sido siempre religiosa.

¹ Cfr. José María CASTILLO, *El futuro de la vida religiosa*, Trotta 2004.

² Ello no significa que todavía la religión no sea -ni que no lo vaya a ser todavía por mucho tiempo- una de las mayores fuerzas sociales, hoy por hoy, dependiendo de la geografía cultural.

³ «En el mundo moderno, la religión es una fuerza central, tal vez 'la' fuerza central que moviliza a las personas... Lo que en último análisis cuenta no es la ideología política ni los intereses económicos, sino las convicciones de fe, la familia, la sangre y la doctrina. Es por estas cosas por las que las personas combaten y están dispuestas a dar su vida». Huntington, *Choque de civilizaciones*, 1996.

La religión ha estado siempre vinculada y confundida con la sociedad. ¿Podría no haber sido así? Probablemente no. Pero hoy, las cosas están cambiando aceleradamente. La sociedad agraria está en franco declive, y, concretamente en las sociedades avanzadas, está desapareciendo. Con ello pierde suelo la religión en la nueva sociedad. El ejercicio de la programación social, la programación fija, inmutable, dogmática... que la religión ofrecía ya no es posible en la «sociedad del conocimiento», que es sociedad de programación libre. Esta oferta clásica de la religión está condenada a muerte.

En resumen: la aportación de la religión, en su forma de «religiones» durante los 4.000 últimos años, ha sido inmensa, inquantificable, ni siquiera delimitable, porque religión y sociedad han estado tradicionalmente perfectamente imbricadas una en otra, coextensas y cointensas. Más que hablar de aportación de la religión a la sociedad, podríamos decir que la sociedad era religiosa y lo era esencialmente, como el ser humano como el mismo ser humano también lo era. Ser *homo sapiens* ha sido, esencialmente, ser *homo (et mulier) religiosus*. Si la religión ha sido el «alma de la cultura», podemos decir que ha sido también el alma de la sociedad y el alma del ser humano. No cabe hablar de una aportación o de una oferta mayor.

II. JUZGAR: Nuevos abordajes a la religión y sus consecuencias

En los últimos tiempos, múltiples factores han posibilitado un conocimiento de la religión¹ como nunca antes había sido posible imaginar. Las nuevas «ciencias de las religiones» han posibilitado nuevos abordajes del estudio de la religión, permitiendo con ello un juicio y un discernimiento nuevo sobre la religión. El resultado es que el rostro que actualmente nos presenta ésta tiene poco que ver con aquella apariencia hierática y sagrada, sobrehumana e incontestable. Hoy la religión aparece como menos divina y como más humana, mucho más humana. Una transformación profunda de la visión actual de la religión, va a hacer que su oferta tendrá que ser profundamente distinta de la que fue en el pasado y que acabamos de describir en el apartado anterior. Veamos unas cuantas perspectivas nuevas sobre la religión.

- La religión es la dimensión fundamental del ser humano en cuanto éste es un **animal de sentido**.

Una de las grandes ramas de la psicología profunda clásica, la de Viktor Frankl, sostiene que la fuerza y la necesidad mayor del ser humano es la del sentido de la vida, por encima de la sexualidad (como dijera Freud), del poder (como sostuviera Adler) o de otras fuerzas profundas de la psique humana. Lo primero y más fundamental que quiere saber el *homo sapiens* es cuál es el sentido de su vida: de dónde viene, quién es, hacia dónde va –dicho con las tres preguntas que se han hecho clásicas-. Reformuladas por Kant serían: qué podemos saber, qué debemos hacer, qué podemos esperar.

El ser humano no puede contentarse con la cotidianidad de su vida, con la materialidad desnuda de cada cosa, con la rutina gris de la costumbre. Necesita trascender estas limitaciones de la materia, espiritualizarse. Y experimentar lo espiritual significa -en este sentido- estar en contacto con un conjunto más grande, profundo y rico de significado, que coloca nuestra vida en una perspectiva nueva. Es sentirse traspasado por una inspiración que viene de más allá, de algo más. Este «algo más», espiritual, puede ser una realidad más profunda o una red social de significados².

El ser humano necesita un sentido, y si no lo encuentra, lo crea, se lo inventa. El ser humano es un creador constante de sentido. Recibe una fuente de sentido en la vivencia religiosa de la sociedad en la que nace, pero su vida personal no va a ser sino la recreación aplicada de ese sentido a su vida cotidiana, y a

¹ Tengo que advertir que cuando a partir de ahora hablo de religión en singular, casi siempre estoy queriendo referirme a su sentido más amplio, a la espiritualidad, no a una de las varias conocidas grandes religiones.

² ZOHAR, Danah, *Inteligencia espiritual*, Plaza Janés, 2001 Barcelona, pág. 31.

su muerte, también cotidiana. La vida y la muerte sin sentido son, sencillamente, insufribles. La vida humana es esencialmente un sentido, o una cadena de sentidos. La religión profunda es esta búsqueda, arraiga en esta necesidad.

La religión es, pues, en este sentido, una realidad muy humana, profundamente humana, esencialmente humana. No hace falta creer en Dios para captar la naturaleza profunda de la religión ni para reconocer su importancia.

- La religión tiene también una **entidad psicológica**.

En la primera parte del siglo XX el CI, cociente intelectual, fue una categoría muy famosa. La inteligencia que mide este CI resuelve problemas racionales, lógicos. Durante mucho tiempo, medir el CI era tanto como medir la dimensión única de la inteligencia de una persona.

En los años 90, Daniel Goleman popularizó otro tipo de inteligencia, la inteligencia emocional (IE), que nos ayuda no a resolver los problemas lógicos o racionales, sino a ser conscientes de nuestras emociones y de las de los demás, y a saber manejarlas con prudencia y habilidad de forma que no nos dificulten la consecución de nuestros objetivos y nos ayuden a llevar una vida sana y positiva.

A principios del nuevo milenio se está descubriendo un nuevo tipo de inteligencia, la IE, inteligencia espiritual, con la que abordamos y manejamos problemas de significados y valores. Con esta IE ponemos nuestras vidas en un contexto más amplio, más rico y significativo. Con ella que comparamos y establecemos nuestras preferencias entre los valores. Es nuestra inteligencia primordial»¹.

Ser humano implica sentir la necesidad de preguntarse cuestiones como: ¿Por qué nací? ¿Qué sentido tiene mi vida? ¿Cuál debe ser mi objetivo en la vida? ¿Hay una Causa por la que vivir? ¿Por qué está mal ser un egoísta y no pretender hacer algo grande con mi vida? ¿Qué será de mí y de nosotros más allá de la muerte?... Es decir: nuestra calidad de humanos nos lleva espontáneamente a la necesidad de sentir nuestra vida enmarcada dentro de un conjunto superior a ella misma, a la necesidad de un plus que nos lleve más allá de nosotros mismos y nos infunda valor y vibración espiritual. Esta necesidad de sentido de ese ser llamando *homo (et mulier) sapiens* es la que dio origen a la imaginación simbólica, a la evolución del lenguaje y a la creación de las diferentes religiones.

También por este capítulo la religión aparece como una realidad humana, muy humana, que no está fuera del ser humano, no es un «ob-jeto» ahí delante, sino que está dentro y hasta debajo del «su-jeto» humano mismo. Esto hará indudablemente que la aportación que podrá hacer y que de ella se espere será muy distinta a la contribución que ha venido haciendo cuando simplemente era comprendida como un don estrictamente divino, una gracia pura y limpia caída del cielo sobre cada sujeto humano.

- La religión como tal es también un **objeto cultural**.

Hasta hace poco tiempo, decir esto era tanto como una irreverencia. Era rebajar una realidad estrictamente sobrenatural al nivel de las obras humanas. Y sí, hoy, las ciencias de las religiones testimonian, que antes de cualquier otra consideración más elevada, la religión, por muy espiritual que haya sido considerada, es una realidad también cultural.

La ciencia, el arte, el derecho, la música, los idiomas... son construcciones humanas, inventos de la razón, productos de la inteligencia –de alguna o varias de las inteligencias humanas-. También la religión es un objeto cultural, producto combinado de esas varias inteligencias humanas, sobre todo de la espiritual. Y como tal, es pues una creación humana, un invento del ser humano. «Tan inventada es la ciencia como la poesía, la religión como las matemáticas, la ética como el ajedrez. Una invenciones alcanzan la verdad, otras la belleza, otras el bien, otras la diversión»². Cada una de las religiones es un objeto cultural, una invención humana, un instrumento concreto creado para cumplir la tarea de dar cauce

¹ Ibid. pág 19. Howard Gardner sostiene que hay al menos siete tipos diferentes de inteligencia, incluyendo la musical, la espacial, la deportiva... además de la racional (CI), la emocional (IE) y la espiritual (IEs).

² José Antonio MARINA, *Dictamen sobre Dios*, Anagrama, Barcelona 2001, pág. 21-22.

a la necesidad intrínseca del ser humano de experimentar un sentido y concretamente un sentido espiritual.

Cada religión se ha creado a sí misma poniendo en juego todas las facultades del ser humano, desde la «inteligencia espiritual» en primer lugar, pero también con todos los demás tipos de inteligencia humana, con la potencia de la creatividad y la fantasía, con el consciente y el subconsciente, los errores (pre)científicos y la mentalidad mágica, con la proyección ideológica y sus racionalizaciones interesadas, con los influjos de la cultura y también de la incultura de cada época, de los miedos y tabúes de cada sociedad, de sus intereses económicos y étnicos, y con frecuencia hegemónicos e imperialistas...

Hay que reconocer que, en buena parte, las religiones que conocemos son verdaderas maravillas, construcciones humanas ingeniosísimas, que, a pesar de sus malformaciones y de los abusos cometidos, han cumplido su tarea de dar sentido a una multitud de generaciones. Ese sentido, la mayor parte de las veces, lo han dado revestidas de misión divina, de contacto directo con la divinidad, y amparándose en el misterio y la impenetrabilidad, con una hiperinflación de centralidad y sacralización. Por eso, hoy, cuando su carácter de «objeto cultural» ha saltado al palco de la evidencia ante la sociedad avanzada, su aportación ya no podrá revestirse de la autoridad sagrada de su procedencia divina, sino que será sometida al examen crítico y al discernimiento a que son sometidos hoy día todos los objetos culturales.

- La espiritualidad es **más que la religión**.

Hasta principios del XX era creencia común en los círculos religiosos que la historia de la humanidad no sobrepasaba los 6000 años¹, cubiertos en su mayor parte por las religiones actualmente conocidas. Hoy sabemos que el *homo sapiens* se remonta a varios millones de años, tal vez siete, y sabemos también que la religión más antigua (el hinduismo) no alcanza los cuatro mil años. Sabemos pues que dentro del calendario evolutivo, «las religiones» son «de ayer», pero que la espiritualidad está datada arqueológicamente en los últimos 70.000 años (100.000 según otros). La espiritualidad del ser humano ha existido mucho tiempo sin la forma de las religiones; éstas no son más que una forma –y a lo que parece, no muy feliz, por cierto- de aquélla. Se impone pues una distinción clara entre religión y espiritualidad, una distinción que antes no se subrayaba y que ahora está creciendo en fuerza².

La espiritualidad aparece hoy como una dimensión esencial al ser humano, distintiva suya, como una fuerza instintiva de búsqueda de sentido que es tan vieja como la humanidad misma, y que proviene del despliegue evolutivo de la naturaleza misma. Durante las últimas decenas de miles de años el ser humano ha vivido en armonía con la naturaleza en una inspiradora y fecunda relación con la Gran Diosa Madre Tierra.

Las religiones se han formado en un momento muy concreto, con el advenimiento de la Revolución agraria, que es también el momento en el que surgen las primeras ciudades, la repartición de la tierra, la división y organización del trabajo, el concepto de propiedad, la lucha por la tierra y por el poder, y el patriarcado. Las religiones aparecen como la forma hacia la que deriva la espiritualidad en este tipo de formación social agraria.

Hoy -como ya sabemos y no vamos a exponer aquí- la práctica religiosa y las religiones mismas atraviesan una profunda crisis. David Hay³ afirma que «dos tercios de los adultos tienen una espiritualidad personal, pero que son menos de un 10% las personas que van a la Iglesia regularmente». Se suele pensar que la religiosidad es como un subsistema o una consecuencia de la religión: las personas serían espirituales a causa de la religión. Pero es al contrario: las personas son originalmente espirituales, y es por ello por lo que participan en la religión. La espiritualidad ha sido siempre y es hoy día más central a

¹ Bossuet señalaba exactamente la edad de la creación: 4404 antes de Cristo (A. Loisy, *Choses passées*, París 1913, 216-219). Más precisión logró todavía un Vicecanciller de Cambridge, que pudo calcular que la creación del ser humano había tenido lugar exactamente ese año, a las 9 de la mañana del 23 de octubre... viernes, naturalmente; cf. B. Russel, *Religión y Ciencia*, México 1973, 38-39.

² Sigo en este punto a Diarmuid O'MURCHU, *Reclaiming Spirituality*, Crossroad, New York 1999.

³ Citado por O'Murchu.

la experiencia humana que la religión. En medio de la confusa crisis que hoy se da, podemos descubrir fácilmente que hay una enorme búsqueda de espiritualidad, de formas espirituales más radicales y hasta ancestrales, mientras que la religión está en crisis. Las personas buscan espiritualidad, no religión; el drama es que estos buscadores son con frecuencia ignorados y a veces despreciados por los oficiales de las religiones, incapaces de comprender lo que está pasando. Hoy estamos sumergidos de lleno en este proceso de baja de la religión y de alza de la espiritualidad.

La pregunta vuelve a surgirnos aquí: en esta situación, ¿qué podrá ofrecer la forma concreta de las religiones, que surgió como propia de una era, el tiempo agrario, que ya está llegando a su final? ¿Podrá ofrecer algo fuera de su tiempo? ¿Será que ya se pasó su tiempo y está condenada a morir? ¿Será que en el futuro inmediato el ser humano va a ser «espiritual pero no-religioso», espiritual no religiosamente?

III. ACTUAR. *Prospectivas.*

Imaginar la aportación del cristianismo a la sociedad en el futuro

a) Condición previa: una profunda transformación

Si nos preguntamos qué puede aportar el cristianismo a la sociedad avanzada del futuro, hay que comenzar por los obstáculos actuales a tal aportación, sin cuya remoción no será posible.

Hay que comenzar reconociendo que la crisis que atraviesa actualmente el cristianismo es en buena parte una **crisis de rechazo**. El cristianismo como estructura oficial sigue enfrentado a la modernidad, al mundo actual y sus tendencias de futuro. El cristianismo -y también otras religiones- es percibido por las personas y grupos más inquietos como verdadero obstáculo a la espiritualidad. La religión oficial, más que facilitar y más que liberar las energías creativas espirituales de la humanidad actual, las dificulta, les pone trabas y hasta las condena y sataniza.

En esta situación, no es posible de aportación del cristianismo a la sociedad futura. Lo primero que debe hacer el cristianismo no es aportar ya algo concreto, ni plantearse una futura aportación, sino aportarse a sí mismo, cambiarse a sí mismo, transformarse profundamente, **convertirse**. Tiene que sanear su ambiente enfermizo interior (de «familia disfuncional», como se ha dicho), para posibilitar relaciones sanas, saludables, normales, en su interior, en primer lugar. Tiene que reconciliarse con la modernidad, abandonar la nostalgia de la gran Edad Media, su época de esplendor, dentro de un paradigma político cultural que, indiscutiblemente, ya pasó y no volverá. De nada han servido los intentos de restauración de la cristiandad, de recuperación del poder y de una influencia sociopolítica que ya corresponde a épocas pasadas. Mientras el cristianismo no abandone estas actitudes y no se despoje de esas nostalgias interesadas, no podrá sino seguir siendo un obstáculo al desarrollo de las sociedades modernas, y no podrá hacer una verdadera contribución espiritual al hombre y la mujer de las sociedades avanzadas.

No sólo abandonar las nostalgias del pasado de cristiandad: también se impone una **renovación teológica global**. La teología del pluralismo religioso (o de las religiones) lo viene diciendo hace tiempo. Paul Tillich¹ lo confesó paradigmáticamente en los últimos días de su vida: hace falta reescribir toda la teología desde una nueva perspectiva y en diálogo con todas las religiones. La teología del pluralismo viene diciendo que los grandes pilares en los que se basa el edificio teológico clásico necesitan una sustitución profunda de fundamentos, porque los antiguos ya no sustentan el edificio.

Esta renovación teológica deberá hacerse abordando simultáneamente la asimilación, por parte del cristianismo, de la nueva epistemología propia del entorno de la sociedad de la información, post-agraria y postindustrial. Si ya no son posibles las «creencias», es preciso recrear el cristianismo

¹ «The Significance of the History of Religions for the Systematic Theologian», en *Geschichte der Religiösen Ideen*, (hrsg. von J.C. BRAUER), New York 1966.

abandonando las creencias¹. No basta dejar que se vayan recludiendo vergonzantemente a un segundo plano, o que traten de hacer mutis por el foro, sino que hay que abordarlas conscientemente, agarrar el toro por los cuernos, someterlas a un implacable discernimiento, y asumir con toda conciencia el nuevo estatuto simplemente simbólico –y con reservas- que pueden seguir jugando en algunos casos. Ahora bien, un cristianismo sin creencias, sin las creencias que han sido el esqueleto o la estructura misma más fundamental del cristianismo clásico, ¿seguirá siendo cristianismo? ¿O post-cristianismo?

Como decimos, al cristianismo como institución, en esta hora histórica, muchos hombres y mujeres de la actualidad lo sienten más como un obstáculo que como una ayuda para la sociedad avanzada. Ésta busca espiritualidad, pero mayoritariamente lo hace al margen de las Iglesias, sufriendo la ignorancia y el desprecio de la oficialidad. Pero, ¿es ésa toda la aportación que el cristianismo puede hacer a la sociedad? No, lógicamente, porque el cristianismo, además de una religión oficialmente estructurada en Iglesias, es también una tradición espiritual, una tradición libre, que está ahí a libre disposición. ¿Cómo podría ayudar?

b) Aportación del cristianismo como tradición espiritual más allá de la religión

La tradición espiritual cristiana está ahí, como decimos, libre y liberadora, a libre disposición. Como han dicho tantos pensadores extra cristianos, Jesús no es de la Iglesia, Jesús pertenece a toda la Humanidad. Su mensaje, su movimiento, su inspiración, no pueden ser secuestrados o domesticados. Nadie puede controlar la fuerza espiritual de liberación que Jesús sigue liberando y va a seguir liberando en el futuro de la humanidad. Aunque Jesús nunca pretendió una nueva religión sino más bien una superación de la religión, el cristianismo que sucedió a Jesús, durante el tiempo de la edad agraria, de hecho se configuró como «religión» -infiel al mensaje profundo de Jesús-. Con este comienzo gradual de la desaparición de la sociedad agraria, ¿no está viviendo el cristianismo la gozosa experiencia de verse liberado de los condicionamientos psico-socio-culturales que durante dos milenios le han cuasiobligado a configurarse como «religión»? ¿Será que está llegando la hora de pasar a ser lo que Jesús verdaderamente quería: una tradición espiritual libre, que adorara en espíritu y en verdad? La crisis que el cristianismo está viviendo como religión, será la gran oportunidad de pasar a recuperar su verdadera identidad? ¿Será que debe morir el cristianismo como religión -que ya vemos que está afectado por una crisis muy grave- y debe renacer el movimiento de Jesús?²

Vamos a instalarnos en esta perspectiva plausible, para formular nuestra hipótesis de cara a la acción y al futuro. ¿Cómo imaginamos el perfil de la tradición espiritual cristiana libre aportando a la sociedad avanzada?

Adelantemos: siento que esa tradición espiritual cristiana, libre y liberadora, podrá adoptar en un futuro a mediano o largo plazo el perfil de un «Jesuanismo macroecuménico post-religional». Y lo explico glosándolo.

Jesuanismo

La «tradición religiosa» cristiana se remite a Jesús³. No a Cristo ni a Jesucristo, sino a Jesús de Nazaret. Él es el maestro de esta tradición, y junto a él están la gran muchedumbre de hombres y mujeres religiosos que dentro de esta corriente han alcanzado elevadas cotas de realización personal en santidad y

¹ Marià CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996.

² Lógicamente, sin arcaísmos, dando un salto al momento actual de la sociedad humana, esa situación que inviabiliza la «religión agraria» y llama a la recuperación de la espiritualidad humana...

³ Tendríamos que llamarla a partir de ahora «tradición religiosa jesuánica», pero podemos seguir utilizando la palabra «cristiana» para entendernos.

en mística. Es por eso por lo que la llamamos «jesuanismo», por contraposición -en este momento- al «cristianismo» fundamentado sobre el dogma cristológico construido por la Iglesia¹.

La aportación que la tradición espiritual haga a la sociedad futura estará mediada originalmente por la figura de Jesús de Nazaret, que fue precisamente una persona alejada de y rechazada por la «religión» oficial. Jesús no fue el fundador de una religión, aunque una religión más tarde se fundara en él. Jesús fue además opositor en buena parte frente a las prácticas, leyes e instituciones religiosas de su tiempo. Se puede decir con verdad que Jesús de alguna manera llamaba a la superación de la religión. Llamó, eso sí, a vivir con un espíritu, una espiritualidad, pero no con una «religión». ¿No tendrá que ir por esta línea la aportación que la tradición cristiana ofrecerá a la sociedad futura? Tendrá que reivindicar la aportación de Jesús, como superador de la religión y «adorador en espíritu y en verdad, no en Jerusalén ni en Garitzim».

La aportación del movimiento jesuánico no será tanto el «creer en Jesús» (o sea, creer en Cristo, su identidad de segunda persona de la Trinidad, sus dos naturalezas, su persona única...), sino el «creer como Jesús»², o sea, habérselas ante el mundo «como» Jesús se las hubo ante el suyo. No se tratará de creer en creencias dogmáticas respecto a Jesús, sino de asumir un estilo, una sabiduría, una actitud ante el mundo y ante la historia; el estilo, la sabiduría y las actitudes de Jesús.

Su aportación será sobre todo el espíritu mismo de Jesús, lo que fue su Causa: ¡la utopía del Reino!, lo que fue la obsesión de su vida, su pasión, el eje que configuró su persona, su vida y su quehacer. El espíritu de Jesús fue una convocatoria abierta a todos sus contemporáneos para transformar este mundo en una sociedad nueva de fraternidad superadora de las injusticias y sufrimientos que estigman la sociedad. Este espíritu abierto hacia el futuro, encarnado en la transformación de la historia, será la marca registrada de la aportación del jesuanismo a la sociedad futura.

Esa será la aportación de jesuanismo. Lo que fue la construcción dogmática (¡y canónica!) de lo que fue la «religión» cristiana, podrá seguir su marcha, tal vez durante varios siglos, pero como algo residual en la historia -mientras haya en el mundo sociedades que todavía vivan con características agrarias que permitan las «religiones»-, no como una realidad inspiradora y protagonista que pueda considerarse una aportación espiritual de calidad a la nueva sociedad.

Macroecuménico

La tradición religiosa jesuánica es esencialmente pluralista. De ninguna manera podría ser exclusivista, ni siquiera inclusivista. Hoy por hoy es difícil que las iglesias cristianas se decidan a «cruzar el puente del inclusivismo»³ y pasen al pluralismo. Pero la tradición jesuánica es connaturalmente pluralista, como Jesús.

Este macroecumenismo seguirá teniendo en su centro la que llamábamos la «espiritualidad del Reino», la espiritualidad de la Utopía:

Otra dimensión inamisible será la primacía de la praxis: lo que importa no es el decir sino el hacer, no es la confesión religiosa explícita sino la praxis real de compromiso con la Utopía, no es la religión concreta ni la tradición religiosa determinada en la que uno se enmarca, sino si en cualquiera de esas ubicaciones uno vive ese mismo espíritu, sea con ésos u otros nombres.

Para el macroecumenismo, están más cerca aquellos que luchan por la fraternidad y la justicia, aunque no se consideren cristianos ni jesuánicos, que aquellos otros que proclamándose cristianos no viven ni luchan por la Causa de Jesús.

¹ Cfr J.M. VIGIL, *Teología del pluralismo religioso*, El Almendro, Córdoba 2005, págs. 153-194.

² J.M. VIGIL, *Creer como Jesús*, RELaT n° 191 (<http://servicioskoinonia.org/relat/191.htm>).

³ Al decir de Paul KNITTER.

La tradición religiosa jesuánica de ningún modo querrá ser excluyente de otras tradiciones, pues sabe que el Espíritu de Jesús era macroecuménico y de apertura total. Un inevitable sincretismo parece esperarnos en el futuro a mediano o largo plazo.

Post-religional

En la sociedad post-agraria y post-industrial, en la sociedad del conocimiento, la tradición espiritual cristiana que puede hacer una aportación significativa es sólo la tradición religiosa espiritual, liberadas de las instituciones religiosas (conjunto de iglesias que forman la «religión» que llamamos cristianismo) que durante dos milenios la han vehiculado y gestionado prácticamente en exclusiva. Al quedar desvinculada de esa corporificación institucional, va a adquirir una entidad de verdadera «tradición espiritual», dejando de ser «religión». La vivencia social que esa tradición espiritual reconfigurada va a ser, en este sentido, «post-religional»¹; va a estar más allá de todo lo que constituye las características esenciales de una «religión» en el sentido que ya es conocido: superación de creencias, nueva epistemología, y asimilación consecuente y reconfiguración de sí misma en confrontación con las transformaciones que la nueva sociedad exige.

No entremos en este momento a debatir el tema de si la vivencia de ese cristianismo como (sólo) tradición religiosa (no como religión) es «cristianismo» o «postcristianismo»... Antes de nada habría que evitar convertir esta cuestión en un problema de nombres... El uso de los nombres debe ser flexible, ya que no hay normas absolutas en ese campo (*de nominibus non est quaestio*). Es lógico que una Iglesia cristiana no acepte llamar «cristianismo» a un cristianismo que no sea «religión», pero ¿por qué vamos a negar que puede darse una forma nueva de vivir el cristianismo, que consista precisamente en superar su histórica condición de «religión» (agraria)? En cierto sentido, un cristianismo postreligional sería el único que tendría derecho a sentirse heredero inteligente y legítimo del cristianismo histórico milenario.

Más: una vuelta a los orígenes, a las fuentes, al Jesús verdadero, exigiría... no precisamente dar un paso hacia delante para superar la religión, sino dar un «paso atrás», para despojarse de una «religionación» que se dio indebidamente en el paso desde el Jesús histórico hacia el cristianismo-religión que de hecho se formó en la historia. Jesús estaba ya más allá de la religión. Volver hoy hacia él no es ir hacia un «post», sino recuperar algo que ya fue y de lo que fuimos desviados. Tal vez por eso, más que llamar «post-religional» al jesuanismo, habría que llamarlo «trans-religional», más allá de la religión.

Reflexiones sobre el futuro

Sin duda, el futuro del cristianismo como «religión» (institución) es o será muy distinto del futuro del jesuanismo como «tradición espiritual». Tal vez incluso tengan que convivir durante algún tiempo en la historia, simultáneamente.

- Del cristianismo como «religión» (Iglesias cristianas) es de esperar que tenga un futuro todavía prolongado. Las Iglesias, que corporifican este cristianismo, están en declive y van a continuar en un deterioro sostenido, en cuanto cabe prever hoy día. Pero en este planeta va a haber «sociedad agraria» todavía durante mucho tiempo. Tal vez su desaparición a nivel mundial se acelerará más todavía de lo que hoy podemos prever, pero grupos minoritarios, restos, y sectores rezagados... subsistirán «residualmente»² durante mucho tiempo.

Por otra parte, cabe pensar que la misma Iglesia católica –la que hoy se evidencia más claramente como «autosequestrada» en cuanto institución, cautiva de su propia ideología fundamentalista

¹ Permítasenos este barbarismo para evitar el equívoco de utilizar la palabra «postreligiosa».

² Un futuro es «residual» cuando el futuro principal está ya condenado a desaparecer, cuando «kairológicamente» ha pasado ya la hora histórica de una realidad, y sólo le queda la posibilidad de permanecer en la existencia «cronológicamente».

paralizante, incapaz de reaccionar por causa de las estructuras de que se dotó y a las que se considera incuestionablemente sometida-, pero mucho más otras iglesias más libres, puedan un día abrirse con dificultades a un cambio estructural y epistemológico en profundidad, para adaptarse a la percepción de la realidad que hoy se hace evidente a la Humanidad. Hoy por hoy es impensable, pero sabemos que en sí no es imposible, y que momentos ha habido en la historia en que el horizonte estaba no menos cerrado que en la actualidad y sin embargo se dio una transformación renovadora imprevisible¹.

Mientras esta difícil posibilidad no se dé, es de prever que continuará acelerándose la fuga de cristianos de las iglesias, por una parte, y el refugio en ellas de los grupos fundamentalistas. Así, la aportación positiva del cristianismo-religión a la sociedad avanzada (a los sectores avanzados de la sociedad futura) es de prever que, dentro de el actual movimiento, va a ser muy escasa, dándose a la vez una aportación negativa: la confrontación constante, la crispación de relaciones, etc.

- Del cristianismo como tradición espiritual libre, el jesuanismo, la aportación va a transcurrir por caminos libres y desinstitucionalizados, y por ello mismo frágiles y tal vez mínimos. Serán grupos muy diversos los que sirvan de vehículo a esta aportación: grupos comunitarios eclesiásticamente periféricos o netamente marginales, grupos teológicos progresistas que hagan su aportación en el foro pensante de la sociedad, y –eventualmente, aunque con mucha improbabilidad- a través incluso de algunas iglesias más pequeñas y más libres.

El tiempo nos va a decir, pero por ahora las perspectivas jesuánicas son optimistas.

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis

En su presentación José M^a Vigil señala hasta qué punto la crisis de la religión ha ido acompañada de itinerarios personales de crisis y cambios. Él mismo vivió el exclusivismo (su religión como la única verdad), después el inclusivismo post conciliar (las otras religiones como acercamientos a la verdad) y, finalmente, un pluralismo sincero que le obligó a modificar de raíz el concepto de religión, de verdad, de salvación... para poder concebir la validez en igualdad de la pluralidad de religiones. Asumir los datos de la realidad le ha supuesto, cada vez, transformar todo su mundo de concepciones y su sentido de vida. En este momento se encuentra dando otro paso, con todas sus consecuencias: el de comprender a las religiones, a cada religión particular, como una forma de vivirse lo espiritual; una forma que tiene sus miles de años, cuatro o cinco máximo, pero que va precedida de una larga historia de espiritualidad sin religiones, y que irá seguida probablemente de otra historia de espiritualidad sin religiones. Comprender a las religiones como formas culturales desarrolladas al servicio de unos sistemas de vida no ha hecho más que hacer crecer su interés por estudiar lo espiritual, en su autonomía, desde la perspectiva de las distintas disciplinas: biología, neurobiología, psicología, filosofía, etc. En ese punto es en el que se sitúa ahora y desde el que tiene muchos interrogantes abiertos. Por una parte ve lo que una espiritualidad sin religión puede ofrecer a la sociedad del siglo XXI, pero por otra se pregunta (y le preocupa) cómo podrán quedar sustituidos esos magníficos edificios que eran las instituciones religiosas.

Las instituciones religiosas fueron unos grandes vehículos de transmisión capaces de dotar, a su manera, de sentido al conjunto de la sociedad, y de posibilitar, a la vez, el ámbito de la espiritualidad. No ve cómo puede hacerse todo esto desde la desnudez de formas religiosas a la que estamos abocados.

¹ Lo dice, muy esperanzadamente, TORRES QUEIRUGA de los tiempos anteriores al Concilio Vaticano II.

Como si se hubiera pasado de pescar con grandes redes a tener un par de cañas de pescar: con un par de cañas no se puede atrapar lo que ahí pueda haber. Por una parte asume el final de las redes, pero no se conforma con el par de cañas. Algo más habrá que construir porque si no, no habrá frutos, si no se dejará a la mayoría en la más absoluta intemperie. Eso es lo que le urge trabajar y el interrogante que quiere poner sobre la mesa. El texto distribuido recoge el proceso de transformación que ha vivido la concepción de lo religioso y apunta en la línea de las aportaciones de la "religión sin religión". Pero para que esas aportaciones puedan ser tales, falta profundizar mucho más en el cómo, en las formas y medios de esa "religión sin religión"; de lo contrario, es como tener un banco de peces delante, escurridizos, sin nada para agarrarlos. No ve la posibilidad de que la nueva concepción dé sus frutos. Por el momento.

Diálogo

Quizás deberá cambiar, también, el criterio sobre los frutos para poder percibirlos -se le dice-. Quizás se esperan los frutos en las formas y lugares en los que se mostraban antes (gente, comunidades...) y los frutos de esa calidad profunda "sin religión" tengan otros parámetros totalmente distintos. Se constata una vez más la inadecuación del término "espiritualidad" que convierte "eso de lo que hablamos" en algo etéreo, desarraigado de la vida, del cuerpo, de la realidad viva de los grupos sociales. Se reconoce en la exposición de Vigil una parte muy real de "camino a medio andar", de realidad que hay que ir construyendo, pero también hay algo de añoranza ante la intemperie. Y en cierta manera, nada ni nadie nos librará de una intemperie que es una crisis de fe.

Corbí le provoca: ¿a qué llamamos "crisis de fe"? ¿a una crisis de creencias? Si es así, ¿demostramos gloria a Dios! ¿Crisis de concepciones? Eso es lo que necesitamos. Cuando lo que se llama habitualmente "crisis de la fe" es sólo una crisis de creencias, no sólo no es ningún mal sino que es una bendición, si bien se considera. La crisis de creencias es crisis de concepciones, de representaciones. El camino que proponen las tradiciones es ir más allá de las concepciones y representaciones. Ese "más allá de" nos lleva a la verdad y la certeza.

"No puedo (yo, mis contemporáneos) vivir en el vacío" -arguye Vigil-. No es vacío (prosigue Corbí), es transconceptual, vacío de concepciones. Lo que proponen las tradiciones religiosas no es nada que representar ni nada que concebir, ni nada que creer. Ahí no llegan las crisis de creencias y concepciones. Por el contrario, para llegar ahí hay que haber pasado por la crisis definitiva que lleve la separación irreversible de la verdad de todo tipo de sistema de representación.

Varios en la mesa viven esa sensación de incomodidad, de piezas que no acaban de encajar, de situación en precario en la que falta acabar de dar fundamento a aspectos importantes de la vida. Un pensamiento más libre, sin dogmatismos, sin criterios últimos... sí, pero vacío total de conceptos y representaciones, eso ya... Lo mismo con respecto a la construcción de proyectos colectivos, con respecto a la "no utilidad" del ámbito de lo religioso, ¿como casar esa gratuidad del ámbito con el mantenerse implicados en la construcción de la utopía? Vacío de conceptos y gratuidad, los dos temas están presentes en los distintos turnos de palabras. Si ese ámbito está más allá de lo conceptual, ¿dónde quedan los teólogos? Si se trata de alejarse más y más de las formas conceptuales que se le haya podido dar, ¿de qué sirven esos millones de páginas? La teología como teorización sobre aquello que, por naturaleza, está más allá de toda conceptualización es un sin sentido. Pero puede entenderse de otra manera. Podemos encontrar ejemplos (también) en la tradición cristiana: el teólogo como pastor, como orientador con palabras que ayuden a ir más allá de los conceptos, acerca de la sutilidad del caminar, que empujen a mantenerse en ese vacío de formas. Una teología que acompañe en el proceso.

Bárcena ejemplifica las distintas "teologías" con algunos personajes de la historia del pensamiento islámico. La primera sería la teología que conduce a más teología, la formulación que queda en más formulación. De esos hay muchos ejemplos. Otro sería el proceso que encarna una figura como Al Ghazali, que "nace" teólogo, desarrolla toda una construcción intelectual, conceptual, de lo religioso, hasta que la

crisis de creencias le aparta del edificio, le empuja a buscar, le acerca a la "taberna de los sufíes", a la cueva y, finalmente, regresa a la institución reconfortado, flexible, con capacidad de suavizar el dogma. Este modelo hoy también está agotado ya. Rumí sería el exponente de otro modelo. También "nace" teólogo, a partir de un momento dado empieza a despojarse más y más de ropajes y conceptos, se sumerge en la vía sufí. Y no regresa hacia atrás. Ya todo le sobra, queda en esa Nada que es plenitud: "no soy de este mundo ni del próximo", "mi lugar es el sin lugar"... Éste es el modelo de "teología" válido para el siglo XXI, el que puede aportar, ayudar, acompañar, sugerir.

Paradójicamente, un mismo texto puede afirmar esa "Nada" y, acto seguido, emplear descripciones antropomórficas para referirse a "eso". Refleja la necesidad de articular la no forma con las herramientas del lenguaje; necesitamos la expresión. Ese es el uso simbólico. Saberse conducir por el símbolo, por las formas, hasta trascenderlas, esa es la otra gran vía: la vía simbólica.

"El Tao que puede ser definido no es el Tao" (recuerda Prats).

El otro tema pendiente, el de la gratuidad. De una religión asociada con el poderoso, se pasó con grandes esfuerzos y méritos, a una religión al servicio de los oprimidos. Se ha insistido durante estos días en la "no utilidad", la no finalidad, la gratuidad pura de ese ámbito, aunque de alguna manera también "fermento", nunca desligado del interés por la realidad... Salen a la luz varios aspectos relacionados. "No basta partir de las víctimas para que el proyecto sea correcto". "Mejorar la distribución de los recursos es una tarea importante, pero la verdadera liberación es más que eso. Es la que considera otros ámbitos de pobreza y de riqueza. Y a esos sólo se accede desde la más absoluta gratuidad". Por una parte, se reconoce la autonomía de los ámbitos (el de los proyectos sociales y económicos y el de la espiritualidad); por otra, se remarca ese "sentirse parte de" que caracteriza a un verdadero proceso interior, un "sentirse parte de" que no permite dejar indiferente, que es apertura, amor,... Se intuye el acuerdo "*de facto*" en la mesa, pero con matices, viendo clara la necesidad de ahondar más en el tema, para afinar más en el vocabulario, para discernir lo que puedan ser miedos y peligros, lo que puedan ser condiciones de camino, lo que puedan ser deseos, objetivos, ...propuestas ético-filosóficas y propuestas religiosas, dos ámbitos necesarios, importantes, no antagónicos, pero autónomos.

ESPIRITUALIDAD LIBRE Y PLENITUD DE VIDA

La experiencia desinteresada de la realidad como fuente de una sociedad libre

Francesc Torradeflot

En estos últimos tiempos, la separación entre una sociedad en cambio basada en la innovación y la creatividad continuas, por un lado, y el restauracionismo religioso nostálgico y el fundamentalismo creciente de diversas tradiciones religiosas con pretensiones mayoritarias y en diferentes marcos geográficos y contextos sociales residuales aunque a menudo oligárquicos, por otro lado, se polariza y agudiza cada vez más. Por esta razón parece más necesario que nunca arbitrar una reflexión sobre cómo la situación de confrontación y conflicto puede ser superada de manera adecuada y positiva para las tradiciones religiosas y espirituales, de un lado, y para las sociedades y sus ciudadanos, de otro lado. De todas maneras, el valor de la experiencia religiosa para las sociedades contemporáneas va más allá de la coyuntura conflictual reciente y está directamente relacionado con la misma naturaleza humana de la misma experiencia religiosa y con el paradigma propio de las sociedades del conocimiento.

Esta reflexión no debe de ser principalmente una elaboración estratégica desde presupuestos ideológicos, económicos, políticos o pseudoreligiosos –propios de instituciones religiosas desligadas, algunas de ellas ya de manera difícilmente reversible, de la primacía de la experiencia religiosa. La reflexión debe de partir del reconocimiento claro y sincero de la primacía de la experiencia religiosa, entendida como experiencia de la Realidad Última, de Dios o de la Divinidad¹. Éste es el núcleo hermenéutico que nos permite reconocer nuestro nuevo paradigma religioso². La experiencia de toda religión es justamente la inmediatez de Dios³, o como diría Panikkar de sus equivalentes funcionales en los diferentes universos culturales. Así pues, todo aquello que facilite esta experiencia adquiere una importancia y valor decisivos: los textos religiosos y espirituales de referencia, patrimonio cultural y humano de la humanidad, de las diferentes tradiciones; los testimonios ejemplares de coherencia de maestros espirituales, místicos, sabios y profetas; y los métodos, técnicas y procedimientos de camino interior de las diferentes confesiones, corrientes o escuelas de las diversas tradiciones religiosas y espirituales verificados y acreditados por la propia experiencia personal que los actualiza.

Más allá de la polémica dualista entre el universalismo, absolutista, y el relativismo, contextualista, la experiencia mística de la Realidad Última es la raíz de la libertad y creatividad religiosa⁴. Cuando el debate sobre la diversidad religiosa quiere reducirse a un conflicto entre perspectivas opuestas del hecho religioso y de la realidad detentadas, por un lado, por las autoridades religiosas y sus filosofías y teologías mercenarias, y por otro lado, por los líderes del pensamiento laicista antirreligioso heredero de una ilustración sesgada, no podemos desviar la atención del auténtico problema central: el olvido y la marginalización de la experiencia mística, como realidad accesible a cualquier ser humano, y las consecuencias sociales, políticas y económicas resultantes.

Las diferentes tradiciones religiosas y espirituales se presentan como camino y realización de la experiencia mística que supone el descentramiento del ego, que libera el ego de las esclavitudes burdas o sutiles de su naturaleza como estructura de necesidades o como voluntad de poder. Así las experiencias religiosas y espirituales se muestran claramente como metas que no quedan delimitadas por las barreras de identificaciones estáticas e idolátricamente hieráticas y, al mismo tiempo, como caminos abiertos que configuran identidades dinámicas que, por ser fluidas y en constante movimiento, están siempre abiertas y dispuestas al encuentro, al intercambio y a la fecundación mutua con la alteridad⁵. La experiencia

¹ La experiencia religiosa o mística, de la cual somos conscientes mediante la sensibilidad, la inteligencia y el espíritu, es, para Panikkar, el resultado de múltiples factores: la experiencia, lenguaje, memoria, interpretación, recepción y actualización. Se trata de la experiencia de la Vida, de la experiencia humana en su plenitud irreductible (cfr. PANIKKAR, R., **De la mística – Experiencia plena de la Vida**, Herder, Barcelona, 2005, p. 131-204).

² Jorge N. Ferrer, en un lúcido estudio, recuerda que las tradiciones religiosas son “procesos hermenéuticos vivos” y que como tales no pueden ser reducidas a definiciones dogmáticas que generan apego y dependencia: “The role of spiritual experiences on the spiritual path is not to test the teachings of a spiritual tradition, but to provide one with signposts of being on the right track in the specific soteriological path laid down by that tradition. And this is not to say, as some radical constructivists wrongly claim, that novel insights do not occur or are never incorporated by spiritual traditions. They actually are, and this is why religious traditions are not closed, self-encapsulated systems, but “living hermeneutic processes”(Vroom) which grow and renew themselves out of the interaction among doctrines, interpretations, and new experiences. Finally, if I may dare to say, from a contemplative perspective, it could be argued that *what makes a spiritual claim dogmatic is not that it cannot be experientially falsified, but that is held with attachment, with clinging, as an Absolute Truth*, and so forth. This, and not the unfalsifiability of its claims, is the real dead end of any genuine spiritual enquiry” (FERRER, J.N., **Revisión Transpersonal Theory**, State University of New York Press, New York, 2002, p. 64). Hick, como filósofo de la religión, hace extensivo a todas las tradiciones religiosas el fundamento de toda creencia en la experiencia religiosa que han presentado los modelos de “teología filosófica” de Alston, Plantinga y Swinburne, entre otros (cfr. HICK, J., **Dialogues in the Philosophy of Religion**, Palgrave, New York, 2001, p. 6-7).

³ Cfr. DREWERMANN, Eugen, **Dios inmediato**, Trotta, Madrid, 1997, p. 77. 95. 105. 119. Este autor afirma que la doctrina es verdadera o no si proviene o no de la experiencia interior, mística, que es una experiencia de Dios en el sí mismo (cfr. **ibidem**, p.166).

⁴ FERRER, J.N., **Revisión Transpersonal Theory**, State University of New York Press, New York, 2002, p. 151. 153.

⁵ Cfr. TORRADEFLOT, Francesc, “¿Desempeña la mística un papel fundamental en la construcción de la paz? El aporte de las grandes tradiciones religiosas”, Publicación de la 5ª semana teresiano sanjuanista, Cites, Ávila, 2005 [En curso de publicación].

mística, en este sentido y como veremos en la misma medida en que no lo pretende, predispone para una mejor adaptación de la persona a sociedades en continuo cambio. Así pues la mística está encontrando una atmósfera más favorable, más compatible con la naturaleza de su experiencia.

Las identidades fijas, estáticas, cerradas, no permiten la relación fecunda con la alteridad. La alteridad no debe suponer una alienación de la identidad sino su posibilidad de adaptación y de relación en plenitud con la Realidad. Éste es hoy el único sentido posible de la tradición como expresión de identidades cambiantes no alienadas que se comunican en el espacio y en el tiempo.

Una antropología sin formas

La inefabilidad de la Divinidad y la del ser humano son interdependientes. Quizás la tradición religiosa y espiritual que mejor formula esta nueva antropología basada en la centralidad de la experiencia mística o del camino interior sea la que se expresa en las formulaciones tradicionales budistas del *anātman* (la no existencia del ego) y del *pratītyasamutpāda*.

En el budismo no se afirma la existencia de una personalidad permanente, integral, sustancia independiente en un individuo existente. Se trata, más bien, de una personalidad empírica que resulta de la suma de cinco agregados (*skandha*) y que es mutable y transitoria. Esta liberación de una identificación estable, propia de la experiencia cotidiana convencional y aparente, se llama *śhunyata* (vacío) en el budismo Mahāyāna¹. Buda no dijo ni que el ego existiera ni que no, entre otras razones, porque él tenía más bien una finalidad pedagógica que filosófica –la filosofía podría llegar a obstaculizar la práctica espiritual-, pero la doctrina tradicional budista pronto consolidó y generalizó esta postura del *anātmavāda*, de la caducidad². No hay nada que pueda ser último y definitivo en la experiencia humana. Panikkar afirma:

“Esto es, el sujeto no está sujeto, no es el soporte de cambios que le ocurren en su epidermis, sino que es él mismo el que constantemente transmigra, o mejor dicho, no hay un tal “sí mismo” que se mude de piel, sino que precisamente los “sí mismos” son puros puntos dinámicos; esto es, la totalidad de las cosas no es sino la manifestación de la sinfonía cósmica de todo lo existente, sin que nada necesite sustentarla. Todo es música, no hay partitura”³

En el fondo, se niega la existencia de un alma inmortal, de un “yo” sujeto autónomo, de un alma aislable e individual, del “mí” como conjunto de hechos, de los conceptos a priori e innatos, cualquier cosa o cualquier realidad fija más allá de los sentidos⁴. Estas realidades impermanentes están mutuamente relacionadas y condicionadas (se trata de la doctrina del *pratītyasamutpāda* o de la producción condicionada). Esta creencia budista afirma la interrelación e interdependencia de la realidad. Los seres no existen como sustancias sino como relaciones dinámicas.

¹ La sentencia esencial del Sutra del Corazón, el más breve de los cuarenta sutras del Mahaprajñāparamita-sutra, reza “la forma no es otra que vacío, el vacío no es otro que la forma”.

² Cfr. PANIKKAR, R., *El silencio del Buddha – Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996, 85-95. Sólo la escuela Vātsīputrīya o Pugdalavāda (s. III a. C.) afirma la existencia de una persona existente, que no es ni los cinco agregados ni diferente de ellos. Esta persona es la base de los renacimientos e incluso continua existiendo en el estado de Nirvāna. La mayoría de los budistas consideraron esta postura una recuperación heterodoxa del ātman hindú.

³ *Ibidem*, p., 88.

⁴ Cfr. KOLM, Serge – Christophe, *Le Bonheur-liberté*, PUF, París, 1982, p., 419-459.

La experiencia religiosa budista es “atea” en tanto en cuanto respeta y venera la trascendencia de la Divinidad y la importancia y preeminencia de la relación con ella sobre cualquier formulación, y es “nihilista” no tanto del objeto cuanto del sujeto de la realidad¹. Incluso la filosofía budista más dialogante con occidente, la de la escuela de Kyoto, presenta la centralidad de la experiencia pura (Nishida), superando cualquier dualidad entre sujeto y objeto y asumiendo que la contradicción forma parte de la identidad entendida como trascendencia: así el yo auténtico es el lugar de encuentro con el tú. El dios de Nishida aparece como el Yo verdadero². Nishitani Keiji, de la misma escuela, afirma que la religión es el despertar de una subjetividad elemental, entendida como “naturalidad elemental” de la vida misma más allá del ego. Se trata de una subjetividad fuente de toda sabiduría religiosa que significa el “regreso a esta vida en una nada más allá del ser, en una divinidad más allá de Dios”, en que todo lo personal (Dios o el ego) queda trascendido³.

La antropología que dejan entrever los místicos cristianos va también más allá de la forma tradicional de una persona humana distinta y alejada de Dios que se relaciona con él. De hecho la mística cristiana presenta de manera sorprendente la centralidad del camino interior y de la antropología deificada que éste dibuja. Desde los textos bíblicos se presenta ya la criatura humana a imagen y semejanza del Creador. La tradición espiritual cristiana de inspiración bíblica afirma que la naturaleza humana de imagen debe asemejarse cada vez más, a través de la gracia salvadora y del camino ascético, a Dios. Este proceso espiritual es un camino crítico de descentramiento del ego del pecado, del mal y de la muerte. Para Agustín de Hipona, el ser humano es *imago Trinitatis* y la principal tarea de la espiritualidad es restaurar esta imagen divina en el ser humano a través del Verbo⁴. La tradición espiritual monacal incidirá en la necesidad de un proceso purgativo previo a la unión con Dios⁵. Dionisio Areopagita dará entidad teológica a este proceso purgativo destacando la importancia de la teología negativa para conocer, percibir y expresar la relación del ser humano con Dios como realidad deificadora, supraesencial e inefable⁶. Maestro Eckhart, formulando el tema central de toda la mística cristiana renana, habla del nacimiento de Dios en el alma, nacimiento que sólo es posible si el ser humano se libera del ego a imagen y semejanza de cómo Cristo lo hizo⁷. Martín Lutero subrayará la importancia de la escucha y acogida personal de la Palabra de Dios para la fe. Thomas Müntzer recordará como esta Palabra es una palabra interior que, después de ser filtrada por la cruz, actualiza y da vida y sentido a la revelación exterior⁸. Juan de la Cruz dibuja una antropología de la noche y de la nada que dejan paso a la luz y al todo de Dios que transfigura al ser humano y todo el cosmos en la unión con Dios⁹. Miguel de Molinos afirma que Dios quiere cambiar al ser humano en su mismo centro y para ello es necesario el desapego del propio ego y de Dios mismo¹⁰. La tradición cuáquera, inspirada por sus fundadores George Fox y William Penn, subraya la

¹ PANIKKAR, R., *El silencio del Buddha*, p. 77. 175. 215; DALAI LAMA, *El mundo del budismo tibetano*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1997, p. 41-42. 50-52.

² Cfr. HEISIG, James W., *Filósofos de la nada – Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Herder, Barcelona, p. 2002, p. 68. 86. 97. 118. 123. 139-140

³ Cfr. *Ibidem*, p., 245-248.

⁴ Cfr. MCGINN, Bernard, *The Foundations of Mysticism – Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York, 1991, p. 243-248

⁵ Cfr. MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), *Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century*, Crossroad, New York, 1985, p. 89-131; VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana – Des dels orígens al segle XV*, v.I., Herder, Barcelona, 1984, p. 255-376.

⁶ AREOPAGITA, Dionisi, *Dels noms divins. De la teologia mística*, Laia. Barcelona, 1986, p. 95. 114-115. 134-136. 145-146. 152-156.

⁷ ECKHART, M., *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2003, p. 18. 24-25. 41-42. 68. 72. 143-144. Para Eckhart no sólo Dios es inefable (cfr. *ibidem*, p. 84), sino que el mismo ser humano lo es (cfr. *ibidem*, p. 45). Para Eckhart Dios està más allá de Dios (cfr. *ibidem*, p. 45-46)

⁸ Cfr. MÜNTZER, Thomas, *Tractats i sermons*, Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1989, p. 124-125.

⁹ Cfr. TORRADEFLOT, F., *L’amour et la connaissance au-delà de l’ego – Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gita et de Jean de la Croix*, tesis doctoral dirigida por Marià Corbí y Julien Ries, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1995.

¹⁰ Cfr. MOLINOS, Miguel de, *Guía espiritual*, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 214-215. 217-220. 227. 231. 239-241. 243. La “ciencia mística” supone la negación de las criaturas, de las cosas, de los dones del Espíritu Santo, de sí mismo y, finalmente, de Dios (cfr. *ibidem*, 243-244).

presencia de la luz divina más allá de los templos, en el corazón de cualquier ser humano, incluso fuera de la comunidad cristiana, y en todas las cosas, insistiendo en la necesidad de descubrir esa presencia interior transformadora a través de la práctica del silencio¹. Otros muchos místicos cristianos reconocidos, que no podemos considerar aquí, han tenido experiencias análogas haciendo afirmaciones parecidas que apuntan hacia la divinización o unión íntima con Dios así como hacia la universalidad de esta experiencia. No podemos olvidar tampoco la importancia del gnosticismo para la espiritualidad y la mística cristianas², así como la de muchos heterodoxos que han quedado marginados u olvidados, cuando no perseguidos, torturados, expoliados o ejecutados³, por defender una proximidad e intimidad con Dios, muy a menudo, más allá o al margen de cualquier mediación.

La nueva antropología dinámica basada en la centralidad de la experiencia mística de descentramiento del ego y de unión o fusión con la Realidad Última se expresa de manera propia en el Sanatana Dharma o hinduismo mostrando variedades y sutilidades en sus diferentes manifestaciones contextuales temporales y espaciales. Lo mismo sucede en el seno de otras tradiciones religiosas y espirituales. Sólo hemos apuntado dos ejemplos, desde el budismo y desde el cristianismo, pero podríamos añadir muchos más. Todos, incluso los nuevos movimientos religiosos y espirituales⁴ o algunas corrientes de la psicología abiertas a la espiritualidad⁵, convergerían, *mutatis mutandis*, en una orientación antropológica similar a pesar de presentar múltiples formulaciones. Se trata de lo que Corbí llamaría “una concepción antropológica completa” en que el ser humano aparece como “un ser cognoscitivo dotado de una doble dimensión”: la de testigo libre del misterio también presente en el ser humano y la de constructor de mundos. Esta segunda dimensión fluye de la primera⁶.

La forma del más allá de la forma

Esta nueva antropología se formula más adecuadamente a través del lenguaje simbólico que junto con el silencio es el más fiel y adecuado a la primacía de la experiencia religiosa y a su trascendencia e inmanencia inefables. El lenguaje simbólico es el lenguaje abierto y dinámico que más se aproxima a la Realidad⁷, pero más allá de él, aun más cerca de la Realidad, encontramos el lenguaje del silencio⁸. La historia ha demostrado, y el presente lo corrobora todavía con demasiada frecuencia, que las lecturas literales de los textos religiosos fundamentales o de referencia, sean textos revelados o tradicionales, están en la raíz de posiciones religiosas fundamentalistas intolerantes y exclusivistas. Especialmente en el caso

¹ Cfr. NICKALLS, John L., *The Journal of George Fox*, Religious Society of Friends, Philadelphia, 1997, p. 8. 15. 33. 51-52. 64, 74. 76. 78. 85-87. 96. 107. 109. En la tradición cuáquera queda muy claro que todos somos místicos y que de aquí se deduce el derecho de todos a ser testigos de esa presencia divina. Todos los seres humanos tienen la luz interior que es la luz de Cristo. Es una luz universal que puede ser conocida por cualquiera, de cualquier sexo, edad o religión (cfr. *Quaker Faith and Practice – The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious society of Friends*, Yearly Meeting of the Religious society of Friends, London, 1999, 2. 67; 19, 25-32; 26, 61-78).

² Cfr. MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), *Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century*, p. 44-60.

³ Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3v., Porrúa, México, 1982 –1983.

⁴ Para un buen ejemplo de ello ver *Un curso de milagros*, Foundation for Inner Peace, Mill Valley, 1999, p. 57-78. 214-237. 542-570.

⁵ Naranjo habla de la desidentificación del ego y del reconocimiento de la esencia para educar el ser como clave de la nueva educación (cfr. NARANJO, Claudio, *Cambiar la educación para cambiar el mundo*, La Llave, Vitoria, 2004, p. 199-212).

⁶ Cfr. CORBÍ, Marià, *Conocer desde el silencio*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 11. 18.

⁷ Cfr. PANIKKAR, R., *De la mística – Experiencia plena de la Vida*, p. 205-266. Panikkar que reconoce las invariantes lingüísticas de la inefabilidad, del conocimiento y del amor para expresar la experiencia religiosa, habla de una pluralidad de lenguajes místicos entre los cuales se pueden establecer equivalencias homeomórficas que reflejan que el ser humano habla porque apunta a algo que le trasciende. Sobre el símbolo como acceso y expresión de la experiencia mística, centro de la experiencia religiosa, ver TORRADEFLOT, F., *L’amour et la connaissance au-delà de l’ego – Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gītā et de Jean de la Croix*, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, 1995, p. 161-494 (tesis doctoral dirigida por Marià Corbí y Julien Ries).

⁸ El conocimiento y el lenguaje silencioso van más allá del símbolo que no deja de ser una construcción, aunque sea mucho más sutil que la del concepto (cfr. CORBÍ, Marià, *Conocer desde el silencio*, p. 9).

de las tradiciones religiosas monoteístas¹. Las aportaciones, por una lado, de la crítica literaria, de la crítica histórica, de las ciencias sociales y de la psicología modernas y, por otro lado, de la filosofía hermenéutica de la segunda mitad del siglo XX han permitido a las personas religiosas, especialmente a las cristianas, releer los textos sagrados y tradicionales con una clara pretensión de mayor fidelidad al espíritu que lo inspiró, situando la letra en sus contextos determinados y garbillando el trigo de la paja o separando el vino de las copas.

Orígenes había hecho una gran contribución a la historia del misticismo cristiano a través de su propuesta de los sentidos espirituales del alma (*aisthēsis pneumatikē, aisthēsis theia*) que le permitían hacer el puente entre la persona interior y la exterior, entre el amor celestial y el carnal en el momento, por ejemplo, de hacer una interpretación del Cantar de los Cantares². La exégesis cristiana medieval destacaba cuatro sentidos en el texto bíblico que reflejaban un proceso de progresiva espiritualización de la interpretación. El estudio de la Escritura y de los Padres de la Iglesia al que se dedicaba tanto tiempo en los monasterios se conocía como *lectio divina* y seguía el método de la “cuádruple interpretación” que introdujo en el monaquismo occidental Juan Casiano en sus *Collationes*. Este método se inspira en Orígenes y dominó la exégesis medieval hasta la alta Edad Media. El primer sentido es el literal, que se refiere a las realidades de la historia judía. Los otros tres sentidos son espirituales: el alegórico revela el significado cristiano y teológico del texto; el moral o tropológico revela las posibles aplicaciones prácticas del texto a la vida cristiana individual; y el anagógico apunta hacia la plenitud escatológica. No deja de ser curioso que a partir del siglo XIII, la separación entre estudios teológicos y bíblicos hizo que el sentido literal se utilizara más para la doctrina –la creencia- y los espirituales para alimentar la fe –la experiencia religiosa-³.

Podríamos hacer un recorrido por algunas de las posiciones de referencia de la historia de la exégesis bíblica moderna lideradas por personalidades emblemáticas como, por ejemplo, Harnack, Loisy o Bultmann, o hacer una presentación de los grandes hermeneutas como, por ejemplo, Paul Ricoeur o Jurgen Habermas. No es el propósito concreto de este artículo. Pero no podemos, sin embargo, ignorar este trasfondo exegético y hermenéutico. Sobre todo cuando, por ejemplo, la teología cristiana de las religiones de cariz pluralista afirma que la pretendida superioridad del cristianismo sobre las otras religiones viene de una concepción errónea (literalista) de la encarnación de Dios y, por tanto, de la divinidad de Cristo, como realidad metafísica en lugar de considerarla como una metáfora⁴. Lejos de

¹ Cfr. KEPEL, Gilles, **La revancha de Dios – Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo**, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1991. Frecuentemente el fundamentalismo religioso se traduce en actitudes políticas excluyentes o hasta violentas (Ver, por ejemplo, GALTUNG, Johan, **Fundamentalismo USA – Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense**, Icaria, Barcelona, 1999; YASSINE, Nadia, **Tous les voiles dehors**, Le Fennec, Casablanca, 2003).

² Orígenes había desarrollado esta intuición a partir de la interpretación que Clemente de Alejandria había hecho de Proverbios 2, 5 como el “sentido divino” del ser humano (cfr. MCGINN, Bernard, **The Foundations of Mysticism – Origins to the Fifth Century**, Crossroad, New York, 2002, p. 121).

³ Hay un famoso dicho medieval anónimo que resume este tipo de exégesis dominante en el medievo cristiano: “Littera gesta docet, quid credas allegoria; Moralis quid agas, quo tendas anagogia”. Para la exégesis moderna el significado “literal” es el sentido pensado por el autor humano, aunque sea literario y figurativo, es el verdadero mientras que para el medieval es sólo una puerta de acceso al sentido verdadero que es el que ofrecen los sentidos espirituales. De echo Orígenes considera que para leer los sentidos espirituales de los textos el exégeta debe de estar tan carismáticamente inspirado como lo estuvo en su momento el autor. La exégesis moderna privilegia el estudio crítico, basado en el método científico, en torno al autor y a sus circunstancias –incluso políticas- por encima de los significados espirituales (cfr. MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), **Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century**, p. 15-18).

⁴ Esta es la opción radical del padre de la teología cristiana pluralista de las religiones, John Hick (cfr. HICK, John, **La metáfora del Dios encarnado – Cristología para un tiempo pluralista**, Abya-Yala, Quito, 2004, p. 10-11. 21. 23. 147. 149-150). Sobre el lenguaje religioso como lenguaje metafórico ver SOSKICE, Janet, **Metaphor and Religious Language**, Clarendon Press, Oxford, 1985; MCFAGUE, Sallie, **Metaphorical Theology**, Fortress Press, Philadelphia, 1982; RICOEUR, Paul, **La metáfora viva**, Cristiandad, Madrid, 1980. Sobre el lenguaje metafórico ver WHEELWRIGHT, Philip, **Metaphor and Reality**, Indiana University Press, White, Vernon, 1962; SACKS, Sheldon (ed.), **On Metaphor**, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

querer profundizar aquí la afirmación teológica y su polémica doctrinal resultante que dejamos para otro lugar, sólo nos interesa ver el papel “político” de la metáfora como forma simbólica. La interpretación metafórica del texto lleva a una lectura simbólica que tiene su eje principal en su valor como camino y acceso nuevo a la experiencia religiosa como tal¹. Así, por ejemplo, para Hick la metáfora permite una “transferencia” de significado (“hablamos de una cosa mediante términos que sugieren otra”). El lenguaje metafórico es un lenguaje abierto que sólo funciona y tiene sentido por asociaciones y similitudes lógicas o sentimentales y que, a pesar de ser contextuales, hacen del lenguaje una realidad hasta cierto punto dinámica e indefinible². No se trata de volver de manera precítica a los sentidos espirituales del medievo sin más sino de integrar armónicamente el espíritu crítico y el valor de reinterpretación creativa posibilitada por el lenguaje simbólico que la lectura espiritual supone³. Es cierto que esta reinterpretación simbólico-poética de los textos puede dar mucho juego, incluso hasta el punto de permitir devaneos míticos o fabulosos en un proceso continuo de “reinención” de la religión y de la verdad que, como propone Don Cuppitt, depende de nuestra imaginación y actividad creativa y de su capacidad de adaptación a un mundo cambiante⁴. Este es el concepto de “opera aperta” que sirve, en la poética contemporánea, para ver el texto como obra artística que “culmina” en la diversidad de “interpretaciones” del lector⁵. De todas maneras, más allá de los límites interpretativos que conlleva el propio “texto” o, para nosotros, experiencia religiosa, lo imprescindible es que no permita lecturas fundamentalistas ni sus concreciones políticas y que desde su apertura semántica permita un pluralismo de interpretaciones contextuales que hagan del diálogo y de la mutua fecundación una inevitable necesidad. El clima de paz y de diálogo y la libertad para redescubrir la riqueza del lenguaje simbólico y de silencio en que se expresa la experiencia religiosa se alimentan mutuamente.

¹ Se trata de un nuevo acceso a la realidad: “La metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescubrir la realidad.” (RICOEUR, Paul, **La metáfora viva**, p. 15).

² “Hay, por tanto, una inalienable e indefinible aura de significado en la metáfora. Su núcleo central puede ser traducido literalmente, pero sus diferentes matices y colores emocionales son variables y cambiantes, y por eso no pueden ser trasvasados a un elenco definitivo de proposiciones literales sin que se dé una pérdida de sentido. El uso de la metáfora es por eso un tipo de lenguaje diferente de aquel que parece deletrear semejanzas bien identificables. El lenguaje metafórico es sin duda parecido a la poesía, y comparte su intraducibilidad hacia la prosa literaria.” (HICK, John, **La metáfora del Dios encarnado**, p. 142-143).

³ “In the late twentieth century, with the discovery of the serious limitations of scientific method in the humanistic sphere, the rediscovery of the power of symbolism and the ubiquity of metaphorical thinking and language, the development of a more adequate understanding of the constitutive function of imagination, and the raising of questions of language and interpretation in every field of investigation, a new appreciation of ancient biblical exegesis is also emerging. There can be no question of a simple return to the methods or conclusions of the patristic and medieval exegetes (although some of it looks much more credible than it did a century ago!). Historical criticism is an indispensable component of any responsible biblical interpretation and precludes the possibility of a scientifically responsible precritical approach to the texts. But postcritical interpretation, characterized by what Paul Ricoeur has called “the second naïveté,” will no doubt involve an aesthetic appreciation and spiritual sensitivity that have long been almost absent from the world of biblical scholarship”. (MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), **Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century**, p. 19).

⁴ A algunos “teólogos” como Don Cuppitt, que es un incondicional no realista o neopragmático, esto no les plantea ningún problema puesto que la religión es un conjunto de técnicas y una forma artística sin más pretensiones metafísicas (cfr. CUPPIT, Don, **After God**, Perseus Books Group, 1997). Para Cuppitt todo es lenguaje e interpretación y más allá no hay nada de que se pueda hablar (cfr. ID., **The Religion of Being**, SCM Press, London, 1998). Cuppitt es el fundador del Sea of Faith Movement, un movimiento de cristianos radicales que algunos consideran filobudistas y otros ateos, pero que está en franco crecimiento y que el autor califica de “postiglesia”. En Estados Unidos, este movimiento tiene emuladores en el West Star y, en Canadá, en el Snow Star. Cuppitt fue director de estudios filosóficos y teológicos del Emmanuel College de Cambridge y se considera a sí mismo 50% cristiano, 30% budista y 20% judío. Para Cuppitt el hecho de que no haya ninguna realidad trascendente no significa que se haya de abandonar la religión, más bien al contrario ésta ofrece un fascinante mundo que hace feliz al ser humano y le hace consciente del aquí y ahora de la vida (cfr. CUPPIT, Don, **Way to Happiness**, Polebridge Press, 2005). Propone un cristianismo más allá de los “errores” de la encarnación de Dios y de la creencia de un mundo sobrenatural trascendente, un cristianismo sin creencias, inmediato y del aquí y ahora, un cristianismo extrovertido preocupado no por la negación del ego sino por la vida común, sencilla y en plenitud de la humanidad (cfr. CUPPIT, Don, **Reforming Christianity**, Polebridge Press, 2000). Por otro lado, la corriente de la teopoética legitima el estudio comparativo y abiertamente creativo de la literatura y de la teología.

⁵ Cfr. ECO, Umberto, **Obra abierta**, Ariel, Barcelona, 1984.

Una nueva humanidad capaz de edificar un nuevo mundo

El nuevo ser humano que surge de la experiencia mística de la Realidad Última y que se expresa mediante el silencio y el lenguaje simbólico, en cualquiera de sus múltiples formulaciones, será capaz de edificar un nuevo mundo. El “viejo mundo” ha sido pensado y construido no sólo para hacer frente a la satisfacción de necesidades básicas del ser humano sino, también y desafortunadamente en la mayoría de los casos, para satisfacer sus patologías o exacerbaciones desmesuradas de estas necesidades. En el pasado, el ser humano se ha revelado incapaz de satisfacer eficazmente sus necesidades básicas personales y colectivas. Toda la literatura marxista, altermundista e incluso el discurso social de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales como, por ejemplo, la doctrina social de la Iglesia, especialmente la surgida del Vaticano II, ha denunciado los abusos del sistema capitalista y, en particular, de su modalidad neoliberal¹.

Las tradiciones religiosas y espirituales, en tanto que, desde su autenticidad, reconocen la centralidad de la experiencia espiritual o mística de descentramiento del ego y de comunión, unión o fusión con la Realidad Última, ofrecen a los individuos y a las colectividades el poder, la habilidad y capacidad interior para trabajar y comprometerse en favor de la plenitud humana con la necesaria independencia de cualquier otro tipo de interés o pretensión colateral. El descentramiento del ego supone la superación o liberación de todas las inclinaciones, pulsiones, pasiones que podrían explicar la sumisión, esclavitud e incapacidad del ser humano para ser solidario. Este proceso de liberación no es sólo la expresión del esfuerzo humano, sino de un esfuerzo humano que por el don o la naturalidad de la Realidad Última se ha visto trascendido. Así la liberación de la sumisión a la estructura de necesidades del ser humano le hace naturalmente “capaz” para afrontar todos los “esfuerzos”, compromisos y acciones que pueden ser requeridos para lograr una situación social, económica y política más justa, equilibrada y armónica. Las estrategias y tácticas, los medios, deben de preservar el desinterés libre y gratuito de la propia experiencia espiritual. Como decía Gandhi, los medios para conseguir la Verdad deben ser acordes con la verdad. Sólo así podemos entender la fuerza radical y transformadora de la No-violencia como camino de realización de la Verdad. La experiencia mística satisface al ser humano por sí misma y le libera de las patologías, entre las cuales la de la codicia y la ambición no son las menores. La liberación del exceso, de la acumulación innecesaria, del lujo superfluo, sólo son posibles si los seres humanos están satisfechos por la fuente interior que quita la sed insaciable. La capacidad que ofrecen la libertad y la experiencia de gratuidad se manifiesta también, por ejemplo, en la diligencia no angustiada en el esfuerzo, en la constancia, la disciplina y la fidelidad de los compromisos concretos, en una disposición y cualificación moral para el trabajo en equipo y en una lucidez que produce innovación no sometida a la aceleración vertiginosa de las necesidades y caprichos del mercado sino fluida y connatural.

Así, por ejemplo, a la hora de construir un mundo nuevo parecen obvias la necesidad de comprometerse en favor de una justicia social equitativa que priorice a los más pobres y a los que sufren; la necesidad de la sostenibilidad, del comercio justo y responsable a nivel local, regional o global. Para ello, se es cada vez más consciente, son necesarias muchas complicidades y sinergias –trabajo en equipo, interdisciplinar, intergubernamental, entre ONGs, etc-, el compromiso personal y colectivo desinteresado, la fluidez, transparencia y veracidad de la información², el cultivo y la gestión del conocimiento.

¹ Cfr. IRIBARREN, Jesús – GUTIERREZ GARCIA, José Luis (ed.), *Ocho grandes mensajes*, BAC, Madrid, 1981.

² La información es mucha y es necesario disponer de los criterios y de la lucidez imprescindible para, primero, buscar y descubrir la información y, después, para ser capaz de discernirla. No es fácil tener, por ejemplo, acceso a la literatura que denuncia las corruptelas y el juego sucio de las multinacionales o de las empresas globales. Una vez se está seguro de disponer de la información correcta, es necesario encontrar, en las personas, el coraje y la fe de divulgarla y, en los medios, la buena acogida de profesionales

La lucidez de la experiencia espiritual o mística de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales ofrece un conocimiento no dual, global, empático, holístico que trasciende todo conocimiento discursivo o instrumental sin eliminarlo pero resituándolo en su justo y secundario lugar. Esta lucidez ofrece en sí misma una relación afectiva con toda la Realidad humana, cósmica y divina. Ello significa la superación del conflicto como fórmula de relación entre personas y entre colectividades. Se trata de la *ahimsa* gandhiana, jainista, de la compasión budista, de la bhakti hindú y del amor sin límite, incluso a los enemigos, que propone y práctica con una coherencia y simplicidad sorprendente Jesús mismo.

En el budismo la habilidad o capacidad que ofrece la experiencia mística del Nirvana, del satori o del shūnyāta se consigue con y es expresión, al mismo tiempo, del conocimiento (*prajñā*) y de la compasión con todos los seres (*karuna*). *Prajñā* es “conciencia” o “sabiduría”. En el Mahāyāna se refiere a una sabiduría intuitiva experimentada de manera inmediata e inefable que permite percibir la realidad como vacío (shūnyāta). Se trata de hecho de una de las principales características de la budeidad que se alcanza con la iluminación. La compasión o *karuna* es una cualidad extraordinaria de los bodhisatvas y de los budas¹, que se extiende a todos los seres vivos y que va de la mano de la sabiduría. Conocimiento y amor se interfecundan para dar el fruto de una acción transfigurada y transformadora².

La revolución de la gratuidad

Si la experiencia mística de la realidad permite y demanda una antropología abierta, dinámica y sin forma consonante con su misma naturaleza y que se expresa a través del silencio y del símbolo, también la acción que desarrollara esta nueva humanidad será libre y abierta, diferente y más allá de la que surge de la necesidad ineludible de elaborar proyectos perentorios y caducos.

La instrumentalización o la manipulación nocivas de los medios en función de fines buenos ha generado muchas páginas negras de la historia humana. Lo pragmático y lo útil son criterios y valores asumidos como habituales por nuestro modelo cultural, un modelo que, desde su luna de miel con la ciencia y la tecnología, se siente y percibe como el más eficiente y eficaz de la historia de la humanidad. El método se ha sacralizado por su valor para conseguir la realización de los fines que las sociedades se dan a sí mismas. Las estrategias y las tácticas configuran las acciones humanas, desde las más cotidianas a las más excepcionales, las privadas y las públicas, las personales y las laborales, etc. El *know how* es hoy mucho más importante que el *what*. Pero la verdad es que, en muchos casos, la banalidad se ha disfrazado de sentido práctico y sobretodo se ha puesto al servicio de los pocos que sí deciden o conocen el qué, los mismos que han favorecido la alienación de las masas para permitirse la perpetuación de su riqueza y poder.

La experiencia mística de las tradiciones religiosas y espirituales ofrece una manera de conjurar esta falsa seducción del pragmatismo. Falsa porque disfraza y oculta la realidad, porque seduce con

críticos no sumisos a los magnates de la comunicación. Sobre los excesos que se cometen en nombre del beneficio empresarial y sobre cómo combatirlos ver KLEIN, Naomi, **No logo – El poder de las marcas**, Paidós, Barcelona, 2001; WERNER, Klaus - WEISS, Hans, **El libro negro de las marcas – El lado oscuro de las empresas legales**, Debate, Barcelona, 2004.

¹ La compasión hacia todos los seres que sufren es uno de los cuatro estados mentales de la meditación. Está muy relacionada con los otros tres: la amabilidad sin límites hacia todos los seres (*maitrī*), el gozo sin límites por la salvación de otros del sufrimiento (*muditā*) y la ecuanimidad sin límites hacia los amigos y enemigos (*upekshā*). En las escuelas del budismo Amidista de Japón y de China la compasión encuentra su expresión en la gracia salvadora de Amitābha.

² Cfr. PANIKKAR, R., **De la mística – Experiencia plena de la Vida**, p. 218-220.

engaño, porque esclaviza y deja insatisfechas las aspiraciones más profundas y espirituales del ser humano, porque presenta la realidad como un objeto que se puede simplemente manipular a placer. La experiencia espiritual ofrece una experiencia de la Realidad Última que es en sí misma gratuita, trascendente a cualquier manifestación fenoménica histórica a pesar de no ser ajena a ella. Es una experiencia no dual, donde nada ni nadie es objeto, donde nada ni nadie puede ser instrumentalizado en función de otro fin ajeno considerado más importante. De esta manera la acción que surge de esta experiencia debe de ser ella misma gratuita, es decir, desinteresada. Este es el sentido profundo del *karmamarga* o acción desinteresada del hinduismo, que reconocemos en toda su excelencia en la Bhagavad Gita, del amor al enemigo hasta la muerte, de Jesús en el evangelio de Mateo, o de la acción no dual resultante del tao y del satori del budismo zen¹.

En el *karmayoga* o *karmamarga* cada aspirante ofrece cada acción que realiza con sus resultados como un sacrificio a Dios, libre de todo apego a los frutos de la acción, libre de cualquier deseo de recompensa². Gandhi, comentando el capítulo III de la Gītā que consagra la acción desinteresada y su relación con el conocimiento intuitivo y global (*jñāna*), decía que el “verdadero conocimiento debe de expresarse en actos de servicio desinteresado”³. El simple hecho de identificarse con los actos que uno realiza es fruto de la ignorancia⁴. El mayor de los ascetas es quien controla sus sentidos a través de su espíritu o mente y así es capaz de practicar el yoga de la acción gracias al desapego⁵. Gandhi comenta:

“Aquél cuya mente está verdaderamente controlada, cerrará sus oídos, por ejemplo, a las conversaciones indignas y los abrirá solamente para escuchar las alabanzas a Dios o a los hombres de bien. No tendrá deleite en los placeres sensuales y se mantendrá siempre ocupado en actividades que ennoblezcan su alma. Ése es el sendero de la acción. Karma Yoga es el medio de liberar el alma de la esclavitud del cuerpo, y en él no hay lugar para la satisfacción de los deseos”⁶.

La Gītā afirma que “realizando las acciones sin apego el hombre alcanza lo Supremo”⁷. El sabio debe actuar desinteresadamente por el bien de la humanidad⁸, de manera que actúe de manera natural sin tan siquiera ser consciente de ello⁹. El que abandona el fruto de los actos (*sannyasin*) no está sometido a sus efectos positivos ni negativos ni a su mezcla¹⁰

¹ Cfr. LOY, David, *No Dualidad*, Kairós, Barcelona, 2001.

² Es el tema central del capítulo III de la Gītā. “Dirige todos tus actos hacia Mí, con tu mente fija en el Atman, sin ningún pensamiento en los frutos de la acción ni sentido de lo “mío”, ¡libérate del temor y combate!” (*Bhagavad-Gītā*, III, 30).

³ Cfr. *El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi*, Kier, Buenos aires, 1984, p. 49.

⁴ “El que imagina que las características del cuerpo y los órganos son él mismo, quien está identificado con el cuerpo y los órganos y por ignorancia cree que las actividades son suyas, piensa: «Soy el que realiza los distintos actos»” (MARTÍN, Consuelo (ed.), *Bhagavad-Gītā – Con los comentarios advaita de Sankara*, Trotta, Madrid, 1997, p. 91.

⁵ Cfr. *Bhagavad-Gītā*, III, 7.

⁶ Cfr. *El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi*, p., 52-53.

⁷ Cfr. *Bhagavad-Gītā*, III, 19. Además de la ausencia de apego, la acción desinteresada está libre de inquietud, ambición y egoísmo (cfr. *Bhagavad-Gītā*, III, 30).

⁸ “Tal como el ignorante ejecuta todas las acciones con apego, también, Oh Bharata, el sabio debe actuar, pero con desapego, por el bienestar de la humanidad. El sabio no debe confundir la mente de los ignorantes que están atados a la acción; más bien él debe ejecutar las acciones con desapego y así estimularlos para que hagan lo mismo.” (*Bhagavad-Gītā*, III, 24-25).

⁹ “Tal como el respirar, pestañear y otros procesos similares son automáticos y el hombre no pretende tener influencia sobre ellos, siendo consciente de estos procesos solamente cuando la enfermedad u otra causa los detiene, de la misma manera todas sus actividades deberían ser automáticas, en el sentido de no arrogarse la causa o la responsabilidad de ellas. Un hombre caritativo ni siquiera sabe que está haciendo actos de caridad, está en su naturaleza el hacerlos, no puede evitarlo. Este desapego sólo puede provenir de un esfuerzo incansable y de la gracia de Dios.” (*El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi*, p. 56-57).

¹⁰ “Aquél que abandona el fruto de los actos, es a quien llamamos «el que se abstiene». El fruto del acto es de tres clases: deseable, indeseable o mixto; afecta después de la muerte a quien no lo rechaza pero nunca a las mismas almas renunciantes.” (*Bhagavad-Gītā*, XVIII, 11-12).

La gratuidad de la acción de Jesús es evidente en su propia vida, pasión y muerte además de serlo en su mensaje. Jesús muere después de no dejarse intimidar por el miedo al conflicto, y a sus consecuencias, con las autoridades políticas ni, sobre todo, con las religiosas¹. Su aparente fracaso religioso y social es el mejor testimonio de su acción desinteresada. Ninguna escatología posterior ni su “resurrección” llegan a endulzar el dramatismo de su testimonio de gratuidad. La acción desinteresada de Jesús queda también reflejada en su no resistencia al mal², en su amor a los enemigos³, en su propuesta de perdonar sin límites y de no condenar al otro⁴ y en su confianza infinita en Dios⁵. Esta actitud ha inspirado el pacifismo cristiano. La mística cristiana ha visto en el testimonio de Jesús el modelo y encarnación viviente del Dios del amor infinito. Se trata también de la idea evangélica de no dejar que la mano derecha sepa lo que hace la izquierda. Sería muy extenso entrar aquí en el elenco de ejemplos posibles para ilustrar esta afirmación del amor sin límites que se revela como obvia a cualquier conocedor sumario de la tradición espiritual cristiana.

El taoísmo nos presenta la noción de *wei-wu-wei* (la acción de la no-acción) como la acción que es capaz de conjurar el papel fragmentador que tiene la intencionalidad o el propósito de la mente en la acción humana⁶. Una acción que sin pretender resultados los obtiene⁷, que “realiza su obra sin actuar”⁸, que es propia del sabio inmerso en el mundo que tiene mérito precisamente mientras no lo pretende⁹. La acción de la inacción combate el mal con el bien a partir de la acción más modesta:

“Practica el no-actuar, dedícate a no ocuparte en nada, saborea lo que no tiene sabor. Considera grande lo pequeño y mucho lo poco, responde a la injusticia con la virtud. Intenta lo difícil en lo fácil, realiza lo grande en lo menudo. Las cosas difíciles del mundo comienzan por lo fácil, las cosas grandes del mundo comienzan por lo menudo. Por eso el sabio nunca realiza cosas grandes, y así es como puede llevar a cabo grandes cosas.”¹⁰

La acción de la inacción propia del Tao del cielo tiene consecuencias políticas en el sentido de favorecer la justicia social lejos de cualquier sentido de apropiación personal:

“El *dao* del cielo, semeja al que tiene un arco, hace bajar lo que está arriba, eleva lo que está abajo, reduce lo excesivo, aumenta la insuficiente. El *dao* del cielo, reduce el exceso y colma la escasez; el *dao* de los hombres, despoja al necesitado y concede más al que ya tiene de sobra. ¿Quién es capaz

¹ Cfr. **Mateo**, 23; 16, 5-12

² Cfr. **Mateo**, 5, 39. Ver también **Rm.** 12, 17 y 1 **Te** 5, 15. Cfr. TOLSTOI, Leo, **The Kingdom of God is within You – Christian Not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life**, University of Nebraska Press, Lincoln, 1984, p. IX-XV.

³ Cfr. **Mateo**, 5, 43-48;

⁴ Cfr. **Mateo**, 7, 1-5

⁵ Cfr. **Mateo**, 6, 25-34; 10, 26-31

⁶ Cfr. LOY, David, **No dualidad**, Kairós, Barcelona, 2000, p. 112. Lao Zi dice “El hombre de virtud superior no actúa, ni pretende alcanzar fin alguno. Quien posee la rectitud superior actúa, pero no pretende alcanzar fin alguno” (cap. 1) (LAO ZI, **El libro del Tao**, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 3).

⁷ “Lo más débil del mundo, cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay. El no-ser penetra en donde no existe el menor vacío. De ahí conozco yo las ventajas de la no-acción (*wu wei*). La enseñanza sin palabras, las ventajas de la no-acción, nada en el mundo se les puede comparar.” (cap. VI) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 13).

⁸ “Sin salir de la propia casa, se conoce el mundo. Sin mirar por la ventana, se conoce el *dao* del cielo (*tian dao*). Cuanto más lejos se va, menos se sabe. Por eso el sabio conoce sin viajar, distingue las cosas sin mirar, realiza su obra sin actuar.” (Cap. X) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 21). Y en otro lugar dice: “El *dao* del cielo es saber vencer sin luchar, saber responder sin palabras, saber acudir sin haber sido llamado, saber establecer planes sin presura.” (cap. XXXVIII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 77).

⁹ “El sabio vive en el mundo, inspirando la sobria inacción; gobierna el mundo, inspirando simpleza.” (cap. XII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 25). Y en otro lugar añade: “Por eso el sabio permanece en la no-acción, practica la enseñanza sin palabras. Los seres se desarrollan por sí mismos, sin comienzo; él actúa sin esperar nada, cumple su obra y no reclama su mérito. Precisamente porque no lo reclama, su mérito nunca lo abandona” (Cap. XLVI) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 93).

¹⁰ Cap. XXVI (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 53).

de tener en exceso y ofrecérselo al cielo, sino sólo quien posee el *dao*? Por eso el sabio actúa pero de nada se apropia, realiza su obra sin considerar su mérito. De esta manera, no siente deseos de manifestar su talento.”¹

Esta acción desinteresada tiene una eficiencia permanente², mientras quien realice la acción sepa desaparecer, vencer su orgullo y desapegarse de cualquier tipo de protagonismo³. Esta acción para ser eficiente debe de ser libre y gratuita, libre de la esclavitud de conceptos y de prejuicios así como de los planes y de los deberes que brotan de éstos:

“El que se entrega al estudio, aumenta día a día; el que escucha al *dao*, disminuye día a día; disminuye y disminuye hasta alcanzar la no-acción, y como no actúa, nada hay que deje de hacer. Quien aspire a conquistar el mundo, permanezca siempre libre de todo quehacer. El hombre ocupado, no puede llegar a conquistar el mundo.”⁴

A menudo se ha interpretado esta acción en la no-acción como un comportamiento político del poder que actúa lo menos posible para no interferir en la vida de sus súbditos, una especie de principio de subsidiaridad *avant la lettre* aplicado por los poderosos⁵. La verdad es que el sentido del deber ha generado proyecciones sobre la realidad que han impedido que esta aparezca en su naturalidad y totalidad y, en consecuencia, que la acción sea la adecuada. De hecho la interpretación más frecuente y común de la acción en la no-acción es la de la acción natural no autoconsciente⁶. Esta acción es una acción no-dual donde no hay diferencia entre el agente y la acción realizada, donde no hay ningún «yo», donde “se ve a la no-acción –lo que cambia- «en» la acción”⁷.

En el budismo zen la realización del conocimiento del *satori* consiste en descubrir la propia naturaleza del Buda en uno mismo, en el corazón. Esta naturaleza interna es quien gobierna la acción más allá de cualquier regla externa que sólo persigue la satisfacción individual o colectiva⁸. Si se capta el verdadero secreto del Buda, la verdadera esencia del espíritu, no hace falta preocuparse por los preceptos, deberes o quehaceres⁹. Deshimaru Roshi afirma, en su comentario del *Canto del inmediato Satori*, la relación entre la acción natural y la iluminación:

“Cuando uno tiene el *satori*, que no es una condición especial del espíritu, cada actividad de nuestra vida está llena del impulso vital, cada acto se vuelve maravilloso, natural como Dios o Buda.”¹⁰

Cuando se consigue la experiencia del *satori*, se consigue también la perfección moral natural o *an-ābhoga-charyā* (“los votos del origen del no propósito”) que hace que cualquier acción sea pura, desnuda

¹ Cap. XLII (LAO ZI, *El libro del Tao*, p. 85).

² “El *dao* es vacío, pero su eficiencia nunca se agota.” (cap. XLVIII) (LAO ZI, *El libro del Tao*, p. 97).

³ “Más vale renunciar, que mantener derecho el vaso lleno. Una espada que se afila sin cesar, no conservará mucho tiempo su filo. Una sala llena de oro y jade, no podrá ser guardada por nadie. Quien se enorgullece de sus riquezas y honores, se atrae la desgracia. Retirarse una vez realizada la obra, he ahí el *dao* del cielo.” (cap. LIII) (LAO ZI, *El libro del Tao*, p. 107).

⁴ Cap. XI (LAO ZI, *El libro del Tao*, p. 23).

⁵ Cfr. LOY, D., *No Dualidad*, p. 113-114.

⁶ Cfr. LOY, D., *No Dualidad*, p. 116-117. Loy afirma: “Si la autoconciencia es la fuente última de la acción antinatural, la acción natural será aquélla que carezca de esa autoconciencia, aquélla en la que no existe conciencia alguna de un agente separado del acto realizado” (*ibidem*, p. 117).

⁷ LOY, D., *No Dualidad*, p. 118.

⁸ Cfr. HUI NENG, *Sutra del estrado*, Kairós, Barcelona, 2000, p. 28. 98-100.

⁹ Cfr. YOKA DAISHI, *El Canto del inmediato Satori*, trad. y comentado por Deshimaru Roshi, Kairós, Barcelona, 2001, p. 162.

¹⁰ YOKA DAISHI, *El Canto del inmediato Satori*, p. 164.

de egoísmo y dirigida a la consecución del bienestar del mundo¹. Suzuki le llama la “pasividad” de la vida búdica, pasividad que se manifiesta en el sentimiento, en el intelecto y en la vida del Bodisatva, vida “que está desprovista de propósitos y de esfuerzos y que está por encima de cualquier persecución de finalidades”².

En la acción desinteresada ningún ser es medio o instrumento, todos son fines y medios a la vez en una inmensa y rica interrelación de interdependencia en que no hay superioridades absolutas sino sólo, y todo lo más, acaso contextuales y pasajeras. Superioridades que, al serlo desde el reconocimiento y la aceptación libre, natural y armónica de la rica diversidad que valora la unicidad de cada identidad y, en muchos casos, viéndose reducidas sólo a una situación determinada, inclinan hacia actitudes alejadas de la prepotencia y prestas a la comprensión y a la empatía³.

La acción desinteresada no desprecia lo pequeño e insignificante⁴. El equilibrio de la naturaleza ilustra sobre el valor de ultimidad de cada acción como parte única e insustituible de la armonía de la Realidad en su conjunto y plenitud. En nuestro mundo tendemos a ridiculizar los pequeños compromisos, las acciones e iniciativas de base, locales, aparentemente poco eficaces o poco eficientes. En una realidad que es interrelación dinámica cualquier acción tiene su importancia y nadie sino la misma realidad puede juzgar o evaluar el papel irremplazable de esa acción en la totalidad armónica e interdependiente. Las “grandes acciones”, los hitos históricos, los grandes movimientos, los grandes acontecimientos pierden valor y se recolocan en esta relación interdependiente anunciando que, de manera paradójica, sólo tendrán valor si saben “desinteresarse” de sí mismos y renunciar a “sus egos” en bien de la armonía vital de la globalidad.

Hacia una vida más plena

Esta acción desinteresada, resultante de una experiencia religiosa (mística) que es central en la vida de los seres humanos, conduce también e irremisiblemente a mejorar la vida material de los pueblos,

¹ “Aussi longtemps que nous sommes conscients des efforts que nous faisons en essayant de surmonter nos impulsions et passions égoïstes, il existe une tâche qui consiste dans la contrainte et le caractère artificiel de ce processus; elle nuit à l’innocence et à la liberté spirituelles, et l’amour, qui est la vertu naturelle d’un esprit illuminé, ne peut élaborer tout ce qu’il contient en soi, puisqu’on a l’intention de l’exercer pour sa propre préservation. Les “vœux originels” sont précisément ce que l’amour contient en soi et ne commencent à opérer, à être *an-ābhoga* (sans dessein) qu’une fois que l’illumination est réellement créatrice. C’est là que la vie religieuse diffère de la simple moralité, c’est là que le simple fait de formuler la Loi des origines interdépendantes (*pratitya samutpāda*) ne constitue pas la vie bouddhiste, et c’est là que le Bouddhisme Zen maintient sa raison d’existence en face du prétendu positivisme du Hinayāna et du prétendu nihilisme de l’école Prajñā-pāramitā.” (SUZUKI, D.T., *Essais sur le bouddhisme Zen*, v. I, Albin Michel, Paris, 1972, p. 92-93, note 1). El *an-ābhoga-charyā* es traducido en otro lugar como “acciones accomplies en dehors de tout sentiment d’utilité” (*Ibidem*, p. 113).

² SUZUKI, D.T., *Essais sur le bouddhisme Zen*, v. II, Albin Michel, Paris, 1972, p. 349. El sentido de esta “pasividad” queda claro en el poema del maestro zen Pang, citado por Suzuki: “Le vieux P’ang n’a besoin de rien en ce monde: tout est vide pour lui, il n’a même pas un siège, car le Vide absolu règne dans sa maison; quel vide en effet, quand il n’y a aucun trésor! Quand le soleil s’est levé, il marche par le Vide, quand le soleil se couche, il s’endort dans le Vide; assis dans le Vide il chante ses chants vides, et ses chants vides se répercutent dans le Vide. N’ayez surprise d’un Vide si bien vide, car le Vide est le siège de tous les Bouddhas; et le Vide n’est pas compris par les hommes de ce monde, mais le Vide est le vrai trésor. Si vous dites qu’il n’y a pas de Vide, vous commettez une grave offense envers les Bouddhas” (*Ibidem*, p. 350).

³ “I aquesta és la *húgia arkhé*, el «principi sagrat», la jerarquia que regeix el món. Tot és interdependent, però al mateix temps cada ésser és tal perquè poseix un grau d’independència i de llibertat que és el que li dona la seva pròpia identitat. Aquesta és la interdependència que dona ésser i dignitat a tota cosa. Per això no podem utilitzar res com a pur mitjà per a una altra cosa.” (PANIKKAR, R., “Epíleg”, a BOADA, I. (ed.), *La filosofia intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona, 2004, p. 155).

⁴ Cfr. SHUMACHER, Ernst Friedrich, *Small Is Beautiful: Economics as if People Mattered*, Perennial, 1989 (primera edició de 1973).

culturas y civilizaciones. La liberación del ego personal conlleva la liberación de los “egos” colectivos repercutiendo ello en una mejora de las relaciones entre los pueblos y en una mejora de las relaciones de los gobiernos con sus pueblos. Esta mejora se reflejará también en la elaboración de proyectos humanos cada vez menos sumisos a la satisfacción inmediata de las necesidades más básicas, proyectos que sin renunciar a su eficacia y eficiencia sean más innovadores y se adapten mejor a la nueva sociedad del conocimiento permitiendo, por un lado, la satisfacción cada vez más justa y universal de las necesidades y, por otro lado, el cultivo de los procedimientos de acceso a la dimensión espiritual gratuita que, sin pretenderlo, es la condición de posibilidad de una mejor capacidad de innovación y creatividad a la hora de elaborar, desarrollar e implementar nuevos proyectos y una mejor adaptabilidad de los seres humanos y de las comunidades a los sucesivos y frecuentes cambios que serán necesarios en la sociedad del conocimiento. La relación mutua entre la experiencia de la Realidad Última y la elaboración de proyectos que permitan la supervivencia de los individuos y de la especie es una relación no dual y fecunda en que cada nuevo proyecto deberá surgir de la experiencia espiritual y facilitar el acceso a ella para que desde ella, de nuevo, se elaboren nuevos proyectos más creativos que sin dejar de mejorar en la satisfacción de necesidades faciliten cada vez más el cultivo y el desarrollo de los procedimientos de acceso a la Realidad Última tal como es. Se trata de una especie de círculo hermenéutico espiritual en que las dos dimensiones de la realidad, la que se nos da para satisfacer nuestras necesidades y la que se nos da en toda su gratuidad, se interrelacionan sin confundirse permitiendo en armonía la supervivencia y la realización del camino espiritual y dejando claro el papel principal de la Realidad en su gratuidad.

De cualquier manera, no quisiera terminar este escrito sin mencionar, aunque sólo sea un simple apunte, qué dirección puede tomar esta mejora en la tarea proyectiva de la sociedad que resulta de la experiencia religiosa de la Realidad Última. Para mostrar este nuevo estilo de sociedad escojo simplemente un elenco de ámbitos que son relevantes en la sociedad actual.

Así pues, esta mejora debe conducir, por ejemplo, a la transformación de los sistemas democráticos representativos en nuevas formas más dinámicas y participativas de democracia directa o en sabias maneras tradicionales de organización comunitaria de las colectividades o en una mezcla contextual y creativa de ambas. Estas nuevas formas podrían subrayar la importancia de los procedimientos silenciosos que dan acceso a la experiencia espiritual decidiendo integrar breves prácticas de silencio en los procedimientos de decisión y en la gestión de la educación, sanidad y trabajo.

Así, por ejemplo, desde esta perspectiva no debería de haber ningún obstáculo para facilitar la autodeterminación de los pueblos, desde los indígenas a las minorías nacionales sin estado. El ejercicio digno de este derecho serviría para prevenir y evitar conflictos entre los pueblos. Los estados y pueblos mayoritarios, liberados de sus egos colectivos, podrían perfectamente renunciar a cuotas de territorio y de poder para compartirlo con otros pueblos históricamente menos “afortunados”. La atomización sólo es una amenaza para la seguridad cuando se tiene una identidad fuerte y fija que impide la interrelación libre, natural y fecunda de los “átomos”. Así se podría trabajar en el ámbito de la educación para desidentificar a los individuos y a los colectivos, empezando por los que tengan identidades más fuertes – los que tienen más poder-, enseñando a vivir en identidades dinámicas, menos duras y más flexibles y facilitando experiencias espirituales que favorezcan la percepción de los seres humanos como una fraternidad e identidad común y, más allá, como una identidad inefable no manipulable y, por tanto, no divisible.

Otro ejemplo de mejora política sería la de los mecanismos y de las estructuras de participación del pueblo en la cosa pública, garantizando, en una misma sociedad, mayor agilidad en las consultas

gracias a la red¹, así como la inclusión, en la cosa pública, de las minorías étnicas, culturales y religiosas o de conciencia que deberían poder autogobernarse dentro de un marco común de convivencia. Para ello es fundamental garantizar la transparencia, fluidez y libertad de la información². Las prácticas de meditación discursiva que analizan las realidades humanas podrían ser enseñadas desde diferentes tradiciones religiosas y espirituales y practicadas por individuos y empresas especialmente cuando la información recibida sea parcial o poco fiable y cuando se requiera una decisión con sentido común.

El ámbito de la cooperación al desarrollo debería verse también favorecido por esta “revolución espiritual” en el sentido de posibilitar un cambio del estilo de vida de los individuos y colectivos de las sociedades opulentas orientado a una disminución responsable del consumo³, un aumento del comercio justo y una mayor solidaridad con los países del Sur, manifestada sobretudo a través de la presión democrática sobre los gobiernos y las instituciones internacionales intergubernamentales, entre las cuales cabe destacar la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional⁴. Esta lucha implicará inevitablemente una serie de renunciaciones que sólo serán asumidas desde una profunda renovación y transformación espiritual que revierta en las conciencias y a través de ellas en compromisos sociales tangibles. Las alternativas al neoliberalismo deben incluir el respeto de la igualdad económica y social, del medio ambiente y de la participación popular en los asuntos sociales, económicos y políticos⁵. Los procedimientos espirituales que favorezcan el control y la liberación del deseo, que son prácticamente todos, serán muy útiles y facilitarán la renuncia. El control, dominio, liberación de la voluntad que ofrecen algunas escuelas ascéticas cristianas puede ser de mucha utilidad. El Juan de la Cruz de la Subida y de la Noche Oscura ayudará a los occidentales a liberarse de los deseos que les impulsan al consumo desenfrenado.

El trabajo digno se inspirará en un “paradigma holístico” que considerará además de todo el conjunto de necesidades materiales de la vida del trabajador, todas aquellas necesidades espirituales que configuran una vida feliz. Calidad y cantidad son las dos caras de una realidad humana y no dos dimensiones en conflicto que terminan por jerarquizarse. Este es el nuevo concepto de dignidad laboral⁶. La incorporación en el trabajo de técnicas de relajación, concentración y meditación pueden no sólo mejorar el rendimiento productivo y la creatividad sino, y sobre todo, el equilibrio psicológico, la experiencia de armonía y de paz del trabajador y su sensación de comunión con la naturaleza a través de su creatividad en la obra.

¹ “Hay un creciente consenso sobre la importancia de fortalecer la toma de decisiones a nivel comunitario como método para contrarrestar el poderío de las empresas multinacionales” (KLEIN, Naomi, “Bienvenidos a la generación en red”, en RODDICK, A., **Tómato como algo personal – Cómo te afecta la globalización y vías eficaces para afrontarla**, Icaria editorial, Barcelona, 2004, p. 33). Sobre las protestas frente a las multinacionales y la necesidad de tener una cosmovisión alternativa a la que ellas promueven ver KLEIN, Naomi, **No Logo**, Paidós, Barcelona, 2001.

² La guerra de Irak ha sido un ejemplo escandaloso del uso de la propaganda como instrumento de desinformación (cfr. RAMPTON, Sheldon – STAUBER, John, **Weapons of Mass Deception – The Uses of Propaganda in Bush’s War on Iraq**, Robinson, London, 2003).

³ Anita Roddick propone “los doce mandamientos del comercio responsable” (cfr. RODDICK, Anita, **Tómato como algo personal – Cómo te afecta la globalización y vías eficaces para afrontarla**, Icaria editorial, Barcelona, 2004, p. 230-231).

⁴ Sobre el comercio justo en España ver **El comercio justo en España 2004 – situación y perspectivas**, Setem, Barcelona, 2004. Sobre el Banco Mundial ver SANAHUJA, José Antonio, **Altruismo, mercado y poder – El Banco Mundial y la lucha contra la pobreza**, Intermón Oxfam, Barcelona, 2001. Sobre el conjunto de estas organizaciones y cómo son utilizadas y manipuladas por el capital financiero y por el imperio norteamericano ver ZIEGLER, Jean, **Los nuevos amos del mundo**, Destino, Barcelona, 2003.

⁵ Cfr. MACEWAN, Arthur, **¿Neoliberalismo o democracia? – Estrategias y alternativas económicas para el siglo XXI**, Intermón Oxfam, Barcelona, 2001.

⁶ “Dignity is not just a material aspect of life, but rather a state of being embracing the entire person in his or her material, personal, relational, moral and spiritual dimensions.” (PECCOUD, Dominique, **Philosophical and spiritual perspectives on Decent Work**, ILO, Ginebra, 2004, p. 27).

La ciencia se verá impelida a redefinir su método más allá del tradicional criterio de falsación, introduciendo en los procedimientos abductivos la innovación y creatividad provenientes de la armonía entre experiencia espiritual, intuición estética y compromiso ético. Así la ciencia y sus aplicaciones técnicas no serán percibidas por muchos como un fenómeno monstruoso y desproporcionado que desequilibra y pone en peligro la vida humana. El conocimiento científico-técnico quedará inscrito en el contexto más amplio y global de un conocimiento integral y holístico de la realidad fundamentado en la experiencia espiritual de descentramiento del ego personal y colectivo, en el Conocimiento silencioso. Recientemente se ha puesto mucho el acento en la relación entre la mística y la física cuántica. Ciencia y espíritu no tienen porque estar en conflicto. La conciencia es tan fundamental como el espacio, el tiempo y la materia¹. La introducción sistemática en los procesos de investigación e incluso en el desarrollo del método científico de espacios de silencio, con técnicas de meditación y de contemplación mejoraría la capacidad de innovación y las habilidades creativas sobre todo porque permitiría un distanciamiento de la necesidad para crear un estado mental no dual no limitado a los condicionamientos de la utilidad inmediata.

La mejora de la calidad de vida se identificara necesariamente con la mejora de las condiciones de vida materiales, dadas las inmensas posibilidades de una sociedad basada en la innovación y creatividad continua y liberada de los caprichosos e interesados devaneos del mercado. Independientemente de las no descartables y posibles mejoras materiales facilitadas por el progreso científico-técnico, la calidad de vida residirá, sin embargo, de manera especial en la posibilidad de realización del camino espiritual con el consiguiente desarrollo de las dimensiones éticas y estéticas de la personalidad, concretadas en una mayor libertad y sensibilidad social y artística. Ello contribuirá a prevenir y solucionar situaciones de conflicto así como a crear y consolidar una cultura de la paz y de la convivencia imprescindible e inevitable en sociedades cada vez más pluralistas. Tanto el arte como la sociedad serán más innovadores y la diversidad, en cualquiera de sus manifestaciones, no será percibida como amenaza a la identidad o a la seguridad sino como una riqueza y una posibilidad de mayor plenitud. El diálogo aparecerá como la forma natural en que se expresará la manifestación social de una realidad interdependiente. La concepción de la verdad será redefinida y comprendida no como relativista ni como absolutista y exclusivista, sino como una realidad contextual relativa y vivida con absolutez que no conlleve superioridad ni exclusión o rechazo del otro, sino aceptación del valor absoluto del otro como criterio necesario de identidades definitivamente abiertas y dinámicas.

En este sentido cabe destacar la especial importancia del diálogo interreligioso en todos sus niveles y ámbitos. El diálogo interreligioso se ha revelado, en sí mismo, no sólo como un movimiento internacional convergente con otros movimientos que pretenden una globalización alternativa basada en la paz y la justicia, sino también como una experiencia religiosa puesto que favorece y promueve, a la vez, el camino interior dentro de cada tradición y la mutua fecundación entre los creyentes y las tradiciones como estímulo para profundizar la propia tradición espiritual y mística. Las tradiciones religiosas y espirituales, cuando dialogan, se ayudan mutuamente a ir a lo más hondo de sí mismas y además, por ese mismo proceso, pueden llegar a consensuar acuerdos en la línea de un mayor y más eficaz compromiso social y político². Ejemplos de los buenos intentos en este sentido son, por un lado, el conjunto de iniciativas interreligiosas para favorecer un desarrollo sostenible³, y, por otro lado, la complicidad perseguida por Evelyn Erfkens y Marina Ponti, de Naciones Unidas, entre las religiones, sus

¹ Cfr. RUSSELL, Peter, *Ciencia, conciencia y luz*, Kairós, Barcelona, 2001, p. 105-118.

² Cfr. La publicación electrónica sobre el simposio sobre Tradiciones místicas y diálogo interreligioso, organizado por el Centro UNESCO de Catalunya en 2002 (http://www.audir.org/activitats/h_activitats.html)

³ Cfr. GARDNER, Gary, *L'Esperit i la Terra – La religió i l'espiritualitat en la recerca d'un món sostenible*, Claret-Centre UNESCO de Catalunya, Barcelona, 2002; TUCKER, Mary Evelyn, *Worldly Wonder – Religions enter their Ecological Phase*, Open Court, Chicago, 2003.

organizaciones de cooperación y el sistema de Naciones Unidas, al implicar en la Campaña de los Objetivos de Desarrollo del Milenio a las comunidades de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales a través de las autoridades de las mismas comunidades y de la participación de iniciativas religiosas o interreligiosas que agrupen creyentes activistas¹. La experiencia del diálogo interreligioso muestra como los espíritus libres de los místicos de las diferentes tradiciones no tienen ningún problema a la hora de llegar a consensos. Así pues, sería muy provechoso que incluso la sociedad civil apostara fuerte por ayudar a que las jerarquías religiosas de las diferentes tradiciones religiosas y sus fieles trasciendan los obstáculos estructurales y sean cada vez más místicas y espirituales. En ese sentido sería capital que los gobiernos y la sociedad civil, así como las otras tradiciones religiosas y espirituales, pidieran a cada tradición que dejen de lado la educación catequética identitaria y que recuperen y universalicen el patrimonio espiritual propio de sus grandes místicos, atribuyendo un papel primordial a las técnicas y procedimientos de acceso a la experiencia espiritual atesorados y, demasiado a menudo, olvidados.

No quisiera terminar sin subrayar la importancia y el valor del trabajo en equipo, de la adquisición de conocimiento mediante redes de comunicación, de la interdependencia de los procesos de investigación, de la interdisciplinariedad. Sólo individuos liberados de sus egos gracias a procedimientos de camino interior podrán estar preparados y dispuestos a vencer intereses opuestos por la dinámica destructiva de la competitividad no sólo del mercado sino del mundo laboral. En estos procesos de conocimiento y de innovación basados en el intercambio fluido y creativo de información los individuos deben establecer relaciones interpersonales desinteresadas, libres y armónicas que correspondan a la experiencia religiosa o mística que puede generarlas. Para entender el espíritu que debe ilustrar este trabajo en equipo y su repercusión exterior, nos puede ser de utilidad la sugerencia que Teresa de Jesús, hablando a sus hermanas religiosas carmelitas, hace sobre la vida comunitaria –metáfora del trabajo en equipo-:

“No penséis, amigas y hermanas mías, que serán muchas las cosas que os encargaré (...). Solas tres me estenderé en declararlas (...) porque importa mucho entendamos lo muy mucho que nos va en guardarlas para tener la paz que tanto el Señor nos encomendó, interior y exteriormente: la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; otra, verdadera humildad, que, aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas.”²

En estas relaciones interpersonales el principal y más usual obstáculo viene de las sutiles ataduras de afectividades mal resueltas o, si se quiere, desequilibradas y desequilibradoras. En este sentido, es importante también considerar lo que Teresa de Jesús dice sobre el obstáculo de las amistades particulares para conseguir no sólo la experiencia religiosa sino el tipo de relaciones de intercambio libre, amoroso y de conocimiento que se produce con ella y que brota de ella:

¹ Un ejemplo reciente lo tenemos en el discurso de Marina Ponti en la plenaria del Primer Parlamento Catalán de las Religiones que reunió 850 personas en la ciudad de Barcelona. La señora Ponti dijo: *“Las tradiciones religiosas y de fe, además de sus organizaciones de desarrollo, han venido durante años jugando un papel importantísimo en el campo de las políticas de desarrollo y de cooperación. Yo creo que van a continuar siendo piezas fundamentales en este ámbito por muchos años más. Es por esta razón, que creo que vale la pena explorar el establecimiento de diálogos en positivo entre los diferentes actores internacionales del ámbito del desarrollo y la cooperación (como la ONU y sus programas especializados) y las diferentes tradiciones religiosas y sus organizaciones con tal de crear sinergias que nos permitan aunar fuerzas y fijar objetivos comunes (...). Las tradiciones religiosas y de fe pueden jugar un papel extraordinario para poner a los gobiernos del mundo, a las instituciones financieras internacionales y a las agencias multilaterales ante el espejo para que se enfrenten a sus propias promesas y para que las cumplan. Las tradiciones de fe encarnan la conciencia de la sociedad en lo que se refiere a los temas de justicia social. (...) Ahora vuelve a ser el momento para que las tradiciones religiosas de todo tipo levanten su voz y se conviertan en —lo que yo llamaría— activistas políticos para exigir a sus gobiernos la realización de los Objetivos de Desarrollo del Milenio para el 2015.”* (“El papel de las tradiciones religiosas en la realización de los objetivos de desarrollo del milenio”, discurso de Marina Ponti en la sesión plenaria del Parlamento Catalán de las Religiones, 29 de mayo de 2005)

² *Camino de perfección*, 6, 1, en TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1979, p. 208.

“Todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar; y guárdense, por amor de Dios, de estas particularidades, por santas que sean, (...). Y créanme, hermanas, aunque les parezca extremo, que en este extremo está gran perfección y gran paz, y se quitan muchas ocasiones a las que no están tan fuertes, sino que si la voluntad se enclina más a una que a otra (que esto no podrá ser menos, que es natural, y muchas veces nos lleva éste a amar lo más ruin si tiene más gracias de naturaleza), que nos vamos mucho a la mano a no nos dejar enseñorear de aquella afición. Amemos las virtudes y lo bueno interior, y siempre con estudio trayamos cuidado de apartarnos de hacer caso de esto exterior. No consintamos sea esclava de nadie nuestra voluntad, sino del que la compró por su sangre; miren que, sin entenderse, se hallarán asidas, que no se puedan valer.”¹

SESIÓN DE TRABAJO

Presentación de la ponencia. Síntesis.

La comprensión plena del concepto de "acción desinteresada" nos permite superar el conflicto entre la radical gratuidad de la experiencia última y la profunda aportación de esa dimensión "no útil" al despliegue de la vida en todas sus formas. Francesc Torradeflot explica que ahí se sitúa su reflexión. Al considerar las religiones, él parte de la primacía de la experiencia religiosa entendida como experiencia última de la Realidad, y de la validez de todo aquello (textos, métodos, procedimientos, gestos) que procure esa experiencia última. Desde esta perspectiva, las fijaciones dogmáticas, las actitudes coercitivas, etc. que puedan haber acompañado o acompañan a las tradiciones religiosas, tienen poco que ver con ese objetivo último: son hoy obstáculos para la construcción de la sociedad pero obstáculo, también, para la propia posibilidad de la dimensión religiosa o espiritual. Al servicio de ese ámbito de realización humana que supone el descentramiento del ego, las vías que ofrecen las tradiciones religiosas se muestran como caminos abiertos que configuran identidades dinámicas que, por ser fluidas y en constante movimiento, están siempre abiertas y dispuestas al encuentro, al intercambio y a la fecundación mutua con la alteridad. Desde el reconocimiento de esta primacía, de este ofrecimiento de experiencia real a partir del descentramiento del ego, las tradiciones ofrecen la capacidad interior para trabajar y comprometerse en favor de la plenitud humana con la necesaria independencia de cualquier otro tipo de interés o pretensión. Guiando más allá de una relación egocentrada con la realidad, consolidan el cultivo de la dimensión no depredadora que es la que en verdad humaniza a los seres humanos. Las tradiciones son pues escuelas de gratuidad, de acción desinteresada (el *karmamarga* del hinduismo), de la acción de la no-acción (el *wei-wu-wei* del taoísmo). Acción profundamente transformadora aun sin estar al servicio de un proyecto social o político de transformación (basta con ver las repercusiones del transitar en su "interés desinteresado" de un Jesús, un Buda, etc.). La última parte de la ponencia la dedica a mostrar cómo esa "no acción" se traduce en actitudes y actividades muy concretas encarnadas en el compromiso cotidiano (en relación al cuidado del planeta, en la relación con los congéneres: trabajo en equipo, diálogo interreligioso, compromiso con formas más participativas, con iniciativas dirigidas a una distribución más justa, etc.). Una experiencia que requiere y transita por la flexibilidad y la libertad interior, que se nutre de -y resulta en- la no-egocentración, la profunda gratuidad, y que puede concretarse y expresarse en una vida comprometida con la comunidad, con el entorno y con la realidad toda. Sin pretenderlo, el camino interior predispone para una mejor adaptación de la persona a las sociedades de continuo cambio.

¹ Camino de perfección, 6, 4-5, en TERESA DE JESÚS, *Obras completas*, BAC, Madrid, 1979, p. 209.

Diálogo

El tiempo quedó corto para poder abordar en profundidad esta última ponencia que se presentaba. ¿Los primeros comentarios?: cómo salvar el abismo entre las posibilidades, los frutos que se derivarían de la consideración de ese ámbito de gratuidad por parte de los grupos sociales, y el desencuentro del presente de toda esa riqueza. Qué medios, qué vías, cómo favorecer el encuentro. ¿Cómo echar mano de ese legado de sabiduría de las tradiciones? ¿Cómo concretar el ofrecimiento? ¿Qué orientaciones? Decir a nuestros contemporáneos: "introducid en vuestras vidas una espiritualidad profunda, ecuménica y libre y veréis como todo cambiará" puede resultar sugerente pero demasiado general. Hace falta proporcionar algo útil para abrir las puertas de la vida práctica a esa propuesta, algo que pueda despejar las espesas nieblas que envuelven las tradiciones religiosas.

El ofrecimiento concreto ya lo hacen las propias tradiciones -dirá Torradeflot-; es en ellas donde hallamos las indicaciones, técnicas, etc. de cara a silenciar la tiranía de la egocentración, un descentramiento del ego que permite esa plenitud de vida de la que hablo, esa experiencia de conocimiento que trasciende toda división, que es unión, que es plenitud, libertad y liberación... Las orientaciones no faltan; lo que falta es lo que nos pueda ayudar a despejar las espesas nieblas que generan unas determinadas formas religiosas, ocultando y dificultando el acceso a la posibilidad que encierran. Pero ese es el trabajo que estamos llevando a cabo con iniciativas como las de estos días de encuentro y con cualquier otra iniciativa que vaya en la dirección de clarificar y divulgar en qué consiste esa dimensión con independencia de las formas religiosas en las que se vertió.

Estos comentarios se hacen en una sala en la que el ambiente está todavía impregnado de la urgencia planteada por José M. Vigil -a partir de su ponencia- de poder ofrecer maneras concretas, acordes a la "religión sin religión", pero maneras. Además de la sensación de estar llegando al final del encuentro. Cómo pasar de una situación a la otra. Se muestra con fuerza la urgencia de poder hacer viable un cultivo de la espiritualidad autónomo de las religiones como instituciones y sistemas de creencias, pero capaz de recoger su legado de sabiduría.

El cultivo de la dimensión absoluta de la realidad se ha perfilado, cada vez con más claridad, como imprescindible para conservar la propia condición humana. Gratuita, sí, pero con una función práctica muy propia: la de dar flexibilidad a la relación de los seres humanos con el medio, proporcionar libertad, creatividad. En otra ocasión se ha mostrado que es la condición básica de la cohesión colectiva, fuente de humanidad. Además, abre a la gran posibilidad humana: el cultivo de la gratuidad absoluta. ¿Cómo hacer comprender que esa posibilidad está ahí, libre de todo, y que vale la pena?

Una y otra vez se ha insistido en diferenciar el agua de los caños, el vino de la copa, el valor del agua... pero también cabe preguntarse qué actitud adoptar respecto a los caños y las copas. ¿Cuál debe ser la actitud con las iglesias e instituciones religiosas? ¿Respetarlas pero abandonarlas a sí mismas? ¿Colaborar con ellas, sin ocultar la verdadera situación? ¿Mostrar que las religiones al mismo tiempo que ayudan a las gentes que todavía pueden vivir en su seno, bloquean, de hecho, el camino a las generaciones jóvenes? ¿No habría que plantear estas cosas de forma que lleguen a más gente? ¿Es posible proclamar, dar a conocer, "el tesoro" que se esconde en el seno de las religiones sin hacer tambalear todas esas formas y estructuras? Por consideración a los que "sufren hambre y sed", ¿no sería obligado olvidar los miedos al tambaleo? ¿Alguna sugerencia concreta en esta dirección? ¿Es mejor ir creando cuantos más núcleos de iniciación, grupos de trabajo, talleres... mejor, pero sin ruido y con la mayor profundidad posible? Supuesta la urgencia de la pobreza espiritual de la sociedad, ¿es justo no hacer ruido?, ¿puede hacerse algo más?

El encuentro llega a su fin; hay que pasar a la valoración y a la síntesis del trabajo realizado. Son muchos los interrogantes abiertos pero son interrogantes que nacen del itinerario recorrido en estos días, un itinerario que al ayudarnos a reconocer la naturaleza de las aportaciones de la espiritualidad ha puesto también de relieve la naturaleza de las dificultades. En estos momentos finales, si hay un convencimiento compartido, es que el criterio de "pobreza" y de "urgencias" es mucho más amplio (o más matizado) que aquella "opción por los pobres" que entró en el debate desde la primera sesión del encuentro. La pobreza espiritual que se sufre en las nuevas sociedades es dolorosa para los que son pobres, a la vez que peligrosísima para todos. Quizás no hay pobreza más peligrosa que ésta para el futuro de la especie humana y para la Tierra toda. Con la manifestación de esta certeza compartida se empiezan a dibujar las líneas de un futuro encuentro y se da paso a la última sesión de síntesis y valoración.

TEXTO DE SÍNTESIS PRESENTADO EN LA SESIÓN PÚBLICA DE CLAUSURA

Esta segunda edición de los Encuentros se ha centrado en el análisis de lo que pueden ofrecer las tradiciones religiosas a las sociedades del siglo XXI, después del primer encuentro, hace un año, dedicado al estudio de los obstáculos para la espiritualidad en estas sociedades. La heterogeneidad del grupo, que se ha hecho patente en las exposiciones y en los debates, no ha sido obstáculo para llegar a unas posiciones comunes que reflejaran el acuerdo colectivo, fruto del trabajo de estos días.

Para apreciar este acuerdo serán útiles unas breves consideraciones con respecto a algunos términos que utilizamos:

Entendemos por "religión" la institucionalización de las tradiciones sagradas en cuerpos de creencias, rituales, normas de comportamiento y organizaciones.

Entendemos por "espiritualidad" el cultivo de la dimensión profunda y absoluta de la existencia que se realiza en el seno de las tradiciones religiosas, con diversidad de procedimientos y estilos, en las diferentes condiciones culturales en las que se desarrollaron. Usamos el término "espiritualidad", a pesar de la extrañeza que puede despertar en las personas de nuestras sociedades, a falta de otro mejor. Lo usamos para distinguir el vino de la copa que lo contiene, las religiones.

Entendemos por "tradiciones religiosas" las tradiciones espirituales, que circulan en cada una de las grandes escuelas de la humanidad. También las grandes tradiciones religiosas son como cofres que guardan un tesoro.

El término "religiones" hace referencia a la institucionalización de las espiritualidades; el término "tradiciones religiosas" hace referencia a las joyas que conservan las grandes tradiciones, muchas veces, a pesar de las institucionalizaciones mismas.

Estos serían los puntos de nuestro acuerdo:

- La espiritualidad es rebelión contra cualquier tipo de absolutización de medios, de imposiciones culturales, políticas o religiosas.
- La espiritualidad posibilita vivir la cualidad esencial humana. En ella conviven la satisfacción de las necesidades y la distancia generada por el conocimiento absoluto, que permite que coexistan pluralidad de proyectos.

- En el ámbito de la espiritualidad no tiene sentido hablar de conversiones de una tradición a otra.
- La espiritualidad, hoy, es islam sin islam, budismo sin budismo, cristianismo sin cristianismo... en suma, religión sin religión.
- Las tradiciones religiosas no son realidades fijas sino estilos no definibles pero sí reconocibles.
- Las tradiciones religiosas interpretadas y vividas sin creencias son un gran depósito de enseñanzas y procedimientos de cultivo de nuestra cualidad específica humana.
- Las tradiciones religiosas fueron creadas en épocas patriarcales; es obvio pues que en el presente deben incorporar la perspectiva de género y reivindicar el papel de las mujeres en la lectura, comentario y transmisión de la riqueza de las tradiciones espirituales.
- Sin espiritualidad, las religiones se autosecuestran y desembocan en fundamentalismos.
- En las condiciones actuales, las religiones no son una expresión real de la espiritualidad silenciosa.
- Las religiones no pueden sobrevivir ofreciendo dogmas, viejos o nuevos, ni pueden pedir obediencia a modelos que además son caducos e incomprensibles para los hombres y mujeres de hoy. Sólo deben ofrecer una realidad que transforme.
- Condescender con los intereses, las actitudes timoratas o la inercia de las instituciones religiosas, es falta de misericordia con los hambrientos de espiritualidad.
- Es preciso que se respete a quienes tienen la necesidad de vivir su religiosidad en las religiones establecidas.
- Sin un grado conveniente de espiritualidad no hay supervivencia para el género humano.
- La fosilización de la fe nos convierte en extranjeros en el mundo de hoy, nos incapacita para entenderlo y, por lo tanto, para poder incidir en él positivamente.
- La espiritualidad, en cuanto tal, no aporta nada concreto a la creación y gestión de los proyectos colectivos humanos; aún así, es capaz de transformarlo todo como un fermento.
- Sólo la posesión de la experiencia del absoluto, la “perla” de la que hablan las tradiciones religiosas, puede hacer que la opción por los pobres sea camino y fin, servicio, amor y gratuidad
- La libertad y desapego que surgen del contacto con el absoluto hacen que puedan convivir en paz proyectos humanos distintos.
- Para impedir que las sociedades avanzadas se conviertan en manadas de lobos hay que abrir vías para que la humanidad pueda cultivar la espiritualidad desde su condición real: sociedades globales, de conocimiento, sin creencias –ni laicas ni religiosas- y sin sacralidades.
- La gratuidad como condición de desarrollo humano, hace de la espiritualidad profunda una garantía para un mundo de paz, justicia y defensa de la naturaleza.