

*La espiritualidad
como cualidad humana
y su cultivo en una sociedad laica*



50

Encuentro de Can Bordoi

7 - 12 de Julio de 2008

CeTR
Centre d'Etudes de la Tradition Religieuse



ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Quinto Encuentro

**LA ESPIRITUALIDAD COMO
CUALIDAD HUMANA
Y SU CULTIVO
EN UNA SOCIEDAD LAICA**

ENCUENTROS EN CAN BORDOI

Quinto Encuentro

7-12 de julio de 2008

**LA ESPIRITUALIDAD
COMO CUALIDAD HUMANA
Y SU CULTIVO
EN UNA SOCIEDAD LAICA**

Con la colaboración de:
Fundació Jaume Bofill

Depósito Legal B-39.582-2008

Primera Edición: Diciembre 2008

© de esta edición

CETR

Rocafort, 234 bjs (jardines Montserrat)

08029 Barcelona

Tel. 93 410 77 07

Fax. 93 321 04 13

cetr@cetr.net

www.cetr.net

Impresión y Encuadernación:
Book Print Digital S.A.
Botànica 176-178
08908 L'Hospitalet

SUMARIO

PRESENTACIÓN Y PARTICIPANTES	9
LORCA Y MACHADO DESDE UN PUNTO DE VISTA ESPIRITUAL –Fragmento de un ensayo-	
Domingo Melero.....	15
Sesión de trabajo	45
EL RETO DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA: DE UN CRISTIANISMO SOCIALMENTE COMPRO- METIDO PERO RELIGIOSO A UNA ESPIRITUALIDAD LAICA	
J. Amando Robles.....	49
Sesión de trabajo	75
EL CULTIVO DE LA CUALIDAD HUMANA PROFUNDA	
Marià Corbí.....	79
Sesión de trabajo	114
“Abbà”: UNA NUEVA COMPRESIÓN DE LA SOCIEDAD Y LA RELIGIÓN PALESTINENSES EN JESÚS DE NAZARET	
Luigi Schiavo.....	129
Sesión de trabajo	156
INTER-ACCIÓN INDIA-OCCIDENTE-INDIA	
“Unidad en la diversidad”	
Bhakti das.....	163
Sesión de trabajo	167
EL CULTIVO DE LA CUALIDAD HUMANA, UN RETO PROFUNDO	
Teresa Guardans.....	171
Sesión de trabajo	181

¿QUÉ LENGUAJE PEDIRÍA AL LEGADO DE LAS TRADICIONES PARA QUE PUDIERA SER OFRECIDO COMO CULTIVO DE LA CUALIDAD SIMPLEMENTE HUMANA A LOS PROFESIONALES DE FORMA QUE QUEDE, TAMBIÉN, ABIERTA LA PUERTA A UNA DIMENSIÓN POSTERIOR?	
Guy Giménez	187
Sesión de trabajo	196
 HACIA UN SUFISMO MÁS ALLÁ DE LAS FORMAS RELIGIOSAS	
Halil Bárcena.....	201
Sesión de trabajo	220
 LA CUALIDAD HUMANA COMO FRUTO DEL CULTIVO DE IDS EN JESÚS DE NAZARET	
Marta Granés.....	227
Sesión de trabajo.....	240
 APUNTES PARA UNA PRAGMÁTICA DE LA ESPIRITUALIDAD	
Juan Manuel Fajardo.....	247
Sesión de trabajo.....	254
 TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y NUEVA EPISTE- MOLOGÍA. TEOLOGÍA ANTE TIEMPOS FUTUROS DE ESPIRITUALIDAD LAICA	
José María Vigil.....	259
 ALGUNAS REFLEXIONES FINALES	279

PRESENTACIÓN

Este volumen recoge las ponencias y las síntesis de las sesiones de trabajo del Quinto Encuentro en Can Bordoi, celebrado del 7 al 12 de julio de 2008. El propósito de estos encuentros, que se iniciaron en el verano del 2004 bajo los auspicios de la Fundació Jaume Bofill, organizados por CETR, ha sido y es mantener un esfuerzo de estudio continuado acerca de los retos que encara la espiritualidad en las sociedades contemporáneas.

Tras un primer año dedicado a los obstáculos específicos que las sociedades de innovación continua pueden representar para la espiritualidad, un segundo centrado en poner de relieve las posibles aportaciones de las tradiciones religiosas a este tipo de sociedad, se vio la necesidad de dedicar la tercera convocatoria a abordar el tema de la lectura simbólica de los textos religiosos. En la lectura simbólica parecía hallarse la clave para superar obstáculos y para poder recoger los legados de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad en la nueva realidad cultural. Ese tercer encuentro tuvo lugar en verano del 2006 y en él se dieron importantes pasos de cara a concretar las características teóricas y los modos de una lectura simbólica. Faltaba hacer el ejercicio práctico sobre ejemplos concretos y significativos, desde la perspectiva de las distintas tradiciones participantes en el encuentro. Y esa fue la propuesta de trabajo del Cuarto Encuentro.

Dando un paso más, este Quinto Encuentro se ha propuesto estudiar el tema de “la espiritualidad en sí misma” que es una cualidad humana peculiar que nos adentra en el abismo de Dios, o como quiera que se represente esa dimensión absoluta. Una cualidad que nos es constitutiva, pero que debe cultivarse también para vivir

como humanos y para habitar en la tierra convenientemente, aunque no se tenga el propósito o la posibilidad de adentrarse en el océano de nuestra dimensión absoluta. Dicha espiritualidad tiene que ser viable en una sociedad laica, no creyente, no religiosa y de globalización a todos los niveles, pero en especial de globalización espiritual.

En una sociedad así hay que aclarar y precisar qué es propiamente eso que llamamos “espiritualidad”. El eje de nuestro trabajo ha sido pues: “qué es eso, a lo cual no sabemos exactamente cómo denominar ahora, y que nuestros antepasados llamaron espiritualidad y vivieron unido a la religión”.

Estamos convencidos de que el estudio de “qué es la espiritualidad propiamente tal” y “cómo se cultiva”, en general y en las circunstancias particulares de las diversas culturas, son dos aspectos de un mismo estudio. La espiritualidad es tan sutil que si no se hace referencia a los “cómo” acceder a ella, resulta oscura. Los “cómo”, en concreto, aclaran lo que es la espiritualidad; y la espiritualidad bien comprendida aclara los “cómo” de su cultivo, sea en las circunstancias que sea.

Dicho de otro modo: nuestro estudio ha querido dar un paso más en la concreción de: 1º qué es la espiritualidad propiamente tal, frente a otros fenómenos humanos y 2º cómo acceder a ella, en concreto, en nuestras condiciones culturales y sociales determinadas.

Aunque apuntamos a comprender qué es la espiritualidad en sí misma, ello no puede hacerse en abstracto, porque siempre se ha presentado en un contexto cultural determinado: en el pasado, en sociedades estáticas articuladas sobre religiones y creencias regionales, y en la actualidad, en sociedades laicas, sin religiones, sin creencias y globalizadas.

Por ello, el problema lo hemos abordado desde diversas disciplinas:

- Desde la epistemología: qué tipo de conocer y sentir es ése que llamamos espiritualidad y qué tipo de compromisos y acciones desencadena.

- Desde la antropología: qué dimensión del existir humano es ése.

- Desde la sociología: qué supone este hecho, intrínseco a nuestra especie, para su organización y para sus proyectos colectivos.

- Desde la cultura en general: qué dimensiones del existir, conocer y sentir ha de tener en cuenta la cultura y sus construcciones, si no quiere traicionar y deformar lo que son los rasgos específicos de nuestro linaje de animales que hablan.

Hemos tratado de abordar qué es la espiritualidad, vista desde las diferentes facetas de nuestras condiciones de existencia. Pero como ninguna de esas disciplinas puede darnos algo significativo de cara a saber qué es la espiritualidad propiamente dicha, no nos queda más que acercarnos al borde de la playa, o al borde del abismo “de lo que es”, donde reside la espiritualidad.

Es en este punto en que las distintas tradiciones de sabiduría tienen mucho que decirnos. En este trabajo hemos intentado hacer comprender que en sociedades laicas y sin creencias ni religiones, la aportación de la sabiduría y de la espiritualidad de nuestros antepasados puede y debe presentarse de dos maneras:

- una como pura cualidad humana, sin pretensión de espiritualidad propiamente dicha;

- y otra como cualidad humana profunda tal, que lleva la cualidad humana a sus extremos ya más que humanos.

Dicho de otra manera: la sabiduría de la espiritualidad y de las tradiciones nos ofrecen:

- una cualidad humana necesaria para vivir y gestionar la sociedad que tenemos entre manos; cualidad que supla el papel que hicieron en el pasado las religiones y las ideologías, y que habría que presentar como pura cualidad humana, sin más pretensión,

- y esa misma cualidad humana, que, cultivada en profundidad, con los mismos procedimientos que la cualidad humana pero con más radicalidad y refinamiento, nos llevaría a una cualidad humana profunda, a la que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad”.

En resumen podríamos decir que la temática de este Quinto Encuentro pretende concretar: qué es esa peculiar cualidad humana que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad”; cómo se accede a ella y cómo se la cultiva, sea en la cultura que sea, y en concreto en nuestros contextos culturales: el laico europeo, el marcado por la marginación del tercer mundo, el de crecimiento de integristas, sectas y formas religiosas conectadas con la marginación y el aislamiento. Y también las consecuencias que debe tener en todas las circunstancias de la vida: en el ámbito de la orientación de las sociedades de conocimiento, en la lucha por la justicia y contra la marginación, etc.

Para finalizar, tenemos que ser conscientes de la enorme novedad que supone plantear una espiritualidad sin creencias e independiente de formas y organizaciones religiosas, aunque heredando todo su legado de sabiduría y espiritualidad.

Participantes

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

- **Halil Bárcena**, licenciado en Ciencias de la información y arabista, dirige el "Institut d'Estudis Sufís" de Barcelona y enseña en diversas instituciones universitarias.
- **Marià Corbí**, doctor en Filosofía y licenciado en Teología, especializado en epistemología, ex profesor de Esade de Ciencias Sociales, es en la actualidad el director de CETR.
- **Bhakti Das**, estudioso del hinduismo, preside en España la "Divine Life Society".
- **Juan Manuel Fajardo**, teólogo, doctorando en Ciencias de la Religión en la Universidad Complutense y profesor de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica.
- **Guy Giménez**, promotor y asesor en el ámbito del cambio organizativo y social. Director de proyectos internacionales INDEC.
- **Marta Granés**, licenciada en estudios de Asia Oriental, es profesora y coordinadora de CETR.
- **Teresa Guardans**, filóloga, doctora en Humanidades, es escritora y profesora de CETR.
- **Domingo Melero**, licenciado en Teología y en Filología, profesor de literatura y responsable de la Asociación de Amigos de Marcel Légaut en España.

- **J. Amando Robles**, licenciado en Teología y en Filosofía y Letras, es doctor en Sociología, profesor de la Escuela Ecu­ménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica y miembro del CEDI (Centro Dominico de Investigación).
- **Luigi Schiavo**, sacerdote, teólogo y doctor en Ciencias de la Religión, es investigador y profesor de la Universidad Católica de Goiás, Brasil.
- **José M^a Vigil**, licenciado en Teología y en Psicología Clínica, coordinador de la comisión teológica Asociación Ecu­ménica de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo, es gestor del portal *Servicios Koinonia* y director de la *Agenda Latinoamericana*.

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

Sólo nos queda agradecer una vez más el interés de la Fundació Jaume Bofill en la realización de estos encuentros y su inestimable apoyo.

**LORCA Y MACHADO,
DESDE UN PUNTO DE VISTA ESPIRITUAL
—FRAGMENTO DE UN ENSAYO—**

Domingo Melero

INTRODUCCIÓN

Selección de autores

A sugerencia de Corbí (y de Vigil), propongo la lectura de algunos poemas de dos autores que, en el contexto español del primer tercio del siglo XX, fueron “espirituales”, de forma, además, “independiente” respecto de la religión de aquel momento (¹). Otros hubieran sido asimismo adecuados. Pienso, por ejemplo, en dos grandes como César Vallejo y Juan Ramón Jiménez.

Enfoque y selección de textos

Al escoger qué leer de Lorca y de Machado (mucho habría), he tenido en cuenta dos cosas: primero, el tema del Encuentro, y, segundo, el “primer consenso” que los escritos preparatorios de Corbí también mencionan.

1. En primer lugar, el tema: *qué es la “espiritualidad” y cómo se cultiva*

¹ Religión: “conjunto de verdades, ritos y modos de vida intocables y exclusivos, basados en una revelación divina” (del primer texto preparatorio de Corbí).

de forma *independiente* de la religión, como corresponde al carácter laico de nuestras sociedades.

— Parto de la forma de definir Corbí “*espiritualidad*” en su primer texto: “cultivo de la cualidad humana”, “cultivo de una peculiar dimensión de la cualidad humana”, “cultivo de una dimensión, intrínseca y constitutiva de nuestra especie, (...) la dimensión absoluta de nuestro existir y del existir de todo”. Asimismo, cuento con los tres elementos IDS: interés, distanciamiento o desapego, y silencio.

— La “vida espiritual”, ciertamente, *no es* específicamente cristiana, *ni de* cualquier otra tradición, religiosa o no. En este sentido, *es independiente* de religiones e ideologías. Es algo propio del “hombre en busca de su humanidad” o “en camino de ser él mismo”.

Tanto Machado como Lorca *se ajustan* a esta perspectiva. Ambos pertenecieron a la tradición republicana y liberal del primer tercio del siglo XX en España y, a partir de su particular ubicación en ella, fueron *independientes* tanto respecto de las ideologías del momento como respecto de la religión. Sin embargo, lo fueron de forma distinta, según las circunstancias de su vida y según su forma de ser.

En lo que respecta a la religión (dejo de lado las ideologías para no extenderme), Machado tuvo una infancia y una educación ajenas a la tradición católica; tradición que después él se encontró en su entorno adulto de diferentes maneras, y ante la que tuvo una actitud de calidad (IDS), sin olvidar, sin embargo, sus “gotas de sangre jacobina” (XCVII). Lorca, en cambio, se educó en el seno de una familia sanamente católica y civilmente laica, que no era clerical ni vivía “a la sombra de la sombra de la Iglesia” (Machado).

En la juventud de Lorca, la figura de Jesús (tanto por su rechazo de la moral farisaica como por el tipo de vida que le llevó a morir rechazado y condenado) fue decisiva, y le inspiró, además, hasta el final. En Machado, en cambio, la figura de Jesús no fue central aunque sí importante y cercana al núcleo, tal como veremos.

Entiendo, pues, por *independencia*, una actitud *adulta* y por tanto libre ante las tradiciones religiosas (incluida la propia e incluido el aspecto institucional de las mismas). Esta actitud adulta y libre (piénsese en la “libertad religiosa”) significa dos cosas. Primero, que la “función social” de las tradiciones religiosas institucionalizadas, tal como se entendía antes, *se ha terminado*. Las religiones, como colectivo y mediante sus representantes, ya no tienen el papel político e ideológico que antes tenían (desde el poder o desde el antipoder; como factor de orden o de desorden). Y, segundo, que, de los textos religiosos, *no se sigue automáticamente* un programa económico o político determinado, susceptible de ser generalizado.

«La política, señores —sigue hablando Mairena—, es una actividad *importantísima*... Yo *no os aconsejaré nunca el apoliticismo*, sino, en último término, el desdén de la política mala que hacen trepadores y cucañistas, sin otro propósito que el de obtener ganancia y colocar parientes. Vosotros debéis hacer política, aunque otra cosa os digan los que pretenden hacerla sin vosotros, y naturalmente, contra vosotros. Sólo me atrevo a aconsejaros que la hagáis *a cara descubierta*; en el peor caso con máscara política, *sin disfraz de otra cosa*; por ejemplo de literatura, de filosofía, de religión. Porque de otro modo contribuiréis a degradar actividades tan excelentes, por lo menos, como la política, y a enturbiar la política de tal suerte que *ya no podamos nunca entendernos*...» (Juan de Mairena I, xvi; en adelante: JM, I)

Machado anotó una sentencia implacable hacia 1935, probablemente debida a la intervención política de la jerarquía y de los católicos a título de tales en política:

«La palabra que más me repugna es: catolicismo, no por lo que significa, sino por el repugnante empleo que se hace de ella» (PPC, 2156).

2. En segundo lugar, he tenido en cuenta, además, el “*primer consenso*” al que, en opinión de Robles, habría que llegar a partir de los dos polos en tensión que se manifestaron en los Encuentros anteriores (tensión que considero que fue fecunda).

Hay, en efecto, como propone Robles, *una* espiritualidad (la “vida espiritual” del hombre es una). Pero hay (por lo menos) *dos* arranques o puntos de partida, dos sensibilidades o dos vías. En este sentido, “Lorca” (lo que he seleccionado de él) destaca *uno* de estos elementos (la sensibilidad y la respuesta ante el sufrimiento, ante la injusticia). Mientras que “Machado” (lo que he seleccionado de él) destaca el otro elemento, es decir, el camino personal (la pregunta que uno mismo es ante sí mismo), así como la apertura del sujeto ante el misterio de lo real, que se manifiesta, por ejemplo, en el asombro y en la angustia.

“El alma del poeta / se orienta hacia el misterio...” (LXI).

Con todo, una vez indicada la tensión entre “Lorca” y “Machado”, hay que añadir, aunque es obvio, que, en estos dos autores, se dan los dos polos de la tensión.

Busca a tu complementario, / que marcha siempre contigo, / y suele ser tu contrario (CLXI, xv)

Partes y orden de la exposición

Organizo mi texto en *cuatro* partes. En *primer* lugar, dado que la mayoría de los textos seleccionados son poemas, expongo algo sobre la *índole peculiar* de este tipo de textos; sobre todo, sobre su *uso* y su

eficacia. En esta parte, ya cito algunos fragmentos de Machado. La *segunda* parte y la *tercera* son el cuerpo de la exposición, con los textos de Lorca y de Machado, acompañados de algunos comentarios e informaciones. Empiezo por Lorca como el compositor, que coloca, al comienzo de una sinfonía, un movimiento brioso (y quizá difícil) antes de pasar a otro más lento y “maestoso”.

El lenguaje surrealista y vanguardista del poeta del 27 es inicialmente más difícil y parece más hermético. Sin embargo, es más moderno y testimonia hasta dónde puede llegar, en ocasiones, el esfuerzo creador (en este caso, lingüístico) dada la realidad de una sociedad urbana, aglomerada e industrial. El lenguaje de Machado es más clásico, más de siempre; pero su sencillez es engañosa.

“Oscuro para que atiendan; / *claro* como el agua, claro / para que nadie comprenda.”⁽¹⁾

I. SOBRE LA ÍNDOLE PECULIAR DE LOS POEMAS

Entre otros, los poemas tienen dos rasgos que quiero destacar⁽²⁾. En primer lugar, los poemas no son para leerlos, como los relatos o los ensayos, ni tampoco son para presenciarlos, como las piezas de teatro; *son, sobre todo, para usarlos*. En segundo lugar, *los poemas tienen una eficacia especial*. Lo suyo no es, propiamente, la comunicación de ideas para el trabajo en grupo, en orden a la precisión de la acción o a la claridad del conocimiento, conforme a la lógica. Su utilidad es otra.

“En los labios niños / las canciones llevan / *confusa la historia* / y *clara la pena*” (VIII). “*Da doble luz* a tu verso, / para leído de frente / y al sesgo” (CLXI, lxxi).

¹ A. Machado, *Poesías y Prosas completas*, Madrid, Espasa Calpe, 1988, p. 779 y 817. En adelante, PPC.

² Prescindo, por ejemplo, de los rasgos formales (ritmo y temporalidad; figuras: de repetición, de omisión, de posición, de significación, etc.).

En lo que sigue desarrollo estos dos rasgos por dos razones: primero, porque el uso que indico es una forma de “cultivar” la “vida espiritual” (tema también de este Encuentro) y, segundo, porque este uso indica el límite inevitable en una primera lectura de los poemas que vendrán a continuación.

Sobre el uso y la eficacia de los poemas

1. Los poemas son para usarlos, esto es, para decirlos uno mismo para sí (leerlos en voz alta ya es algo pero no basta; y recitarlos, en el sentido de declamarlos, es demasiado). Usarlos (y captar así su potencialidad) requiere esfuerzo; supone recorrer un camino que incluye búsqueda, elección, atención, aplicación y cierta tenacidad. Sin duda, la mera lectura (o audición), si uno ya está “despierto”, puede suscitar ya, a través de su belleza, una sintonía, algo que es ya del orden del “sentimiento fundamental”. Pero esto es sólo el comienzo. El arranque ya es luz, hallazgo y reconocimiento, pero no es lo que se descubre a partir del “dominio” del texto, de la “familiaridad” con él.

2. La oferta de textos es amplia, como las tradiciones y los autores existentes. Por eso, uno debe identificar los poemas (o los fragmentos) que pueden llegar a ser suyos; hay que escoger, frecuentar, releer, pensar, memorizar, olvidar y recordar, hasta desembocar en la “difícil facilidad” de decir *par coeur*.

“... A distinguir me paro las voces de los ecos, / y escucho solamente, entre las voces, una” (XCVII)

3. La *imagen mejor* de este proceso *no es el alimento*, imagen que puede servir en la lectura de narraciones o de ensayos, en la que el objetivo es la apropiación. En los poemas, en cambio, la apropiación desemboca en el uso y, por tanto, en la expresión. Por eso *el texto no se destruye sino que perdura* pues torna a salir, pronunciado por el sujeto que, de este modo, sale de sí mismo y de su mutismo y se

capta a sí mismo desde fuera. Los poemas pasan, primero, del exterior al interior (y no sólo por la inteligencia y la voluntad sino también por la memoria), para luego pasar de nuevo al exterior, desde donde el sujeto los vuelve a recibir, dichos por él mismo. Su destino es que el hombre los use igual como el hombre religioso usa un salmo, un himno, una plegaria compuesta por otro. También así es como un músico interpreta una partitura. La canción y la reflexión siempre han acompañado al hombre incluso en medio de sus quehaceres.

“En su claro verso / se canta y medita / sin grito ni ceño.”
(CLXIV, XIII, IV)

4. Por eso, los poemas (o algunos fragmentos de ellos) *son como viviendas*, como pisos en los que *subrogarse*. El arquitecto, el constructor, el propietario titular y el primer usuario es el autor. Pero los poemas son de todos y de nadie; o de cada uno, que es lo mismo. Una vez conocidos, cualquiera puede ser su usuario y subrogarse en el “yo” que los dice, esto es, en la voz del acto de habla del poema (o del fragmento). De esta forma, el usuario subroga además, en el vacío de los otros pronombres, su propia realidad (sus relaciones fundamentales, su mundo, su Dios).

5. En el uso del poema, el creador (con el que hubo que contar al principio) se diluye y ya no se hace presente sino que entra en el “nadie”, en el olvido o en el anonimato. También el usuario puede percibir que él mismo está de paso. El usuario y su mundo ocupan pronombres que otros han usado, usarán y quizá están usando. ¿No es él mismo distinto cada vez que usa el poema?

“Mas no te importe *si rueda / y pasa de mano en mano: / del oro se hace moneda*” (CLXI, LXXII).

El hombre, al expresarse mediante un texto de otro, sabe que dicho *texto* estaba ahí antes que él; que dicho texto respondía a un *perfil*

determinado ⁽¹⁾, y que dicho perfil se daba dentro de una *lengua* que es una tradición lingüística entre las muchas que “en el mundo han sido”; y en las que se concreta la *capacidad humana de lenguaje*. Esta conciencia de los diferentes niveles lingüísticos engrandece (universaliza) y empequeñece (particulariza) al ser humano.

6. El hombre se descubre de una forma especial al expresarse desde dentro y escucharse desde fuera; sobre todo cuando dice el texto espontáneamente. Entonces, el poema ya no ocupa su memoria sino que la habita. Se comprende, por tanto, que sólo leer los poemas es como sólo mirar o visitar una vivienda; y que las antologías (de textos de suyo “memorables”) pueden ser una trampa; tanto como los museos que se visitan a uno o dos minutos por cuadro. Cada uno debe confeccionar su propia colección de textos de decirse (igual como debe confeccionar la colección de imágenes y de cuadros donde converjan, para él, mirar y ser).

7. A veces, esta confección de la propia colección incluye *modificar* los textos recibidos o incluso *componer* otros a partir de ellos. Esta exigencia surge de la honestidad consigo mismo y con lo real. Así como no hay poeta sin una tradición, esta misma tradición es la que exige, a veces (no siempre, ni mucho menos), modificar y recrear los textos. La razón es de peso: *la adecuación de la expresión no es ajena a la eficacia de la comunicación*. Esto, que vale para la comunicación con otro, vale, asimismo, para la comunicación consigo mismo en profundidad (y, lógicamente, si le sale, debería ser igual con “Dios”). Decir que esta adecuación “lo mismo da” es una ligereza que no es de recibo. No es argumento ni para no cambiar ni para cambiar sin más. Tan contrario al sentido de lo que es tradición es el dogma del inmovilismo (la creencia de que cualquier cambio es a peor) como el dogma del relativismo (creer acríticamente que el cambio siempre es

¹ Uso “perfil” como imagen de un “estilo” o “idiolecto” determinado (“idiolecto: rasgos propios de la manera de expresarse de un autor”, por el que se reconocen sus poemas, como de un pintor sus cuadros).

lo mejor). Originalidad en arte no es sólo novedad. En cierto modo, “todo lo que no es tradición es plagio” (tal como decía D’Ors).

8. El uso del poema es una *acción* que, por definición, es *repetición*. Este uso es como realizar un *rito*. Los poemas son textos rituales, se conocen en la repetición. Así como el rito es una sucesión ordenada de gestos (por ejemplo, partir el pan o imponer las manos), en la que el que lo hace (el que lo “oficia”) repite los gestos que otros hicieron antes (y se subroga en ellos), así también los poemas son ritos del decir, esto es, sucesiones ordenadas de gestos lingüísticos que *realizar* y “celebrar”.

9. Rito es ceremonia y es costumbre. Y el problema es la entropía, el desgaste, el vaciamiento inerte que hace que la repetición parezca *absurda* (esto es, disonante; que suena falsa).

¡Qué difícil es, / cuando todo baja, / no bajar también! (PPC, 787)

Es lo que tiene “hacer del oro moneda”. Y, sin embargo, la apariencia, la expresión, la comunicación es de ley, es necesaria:

“Moneda que está en la mano / quizá se deba guardar; / la monedita del alma / se pierde si no se da.” (LVII, ii)

10. El secreto, frente a la entropía, está en “estar en acto” (Bofill daba imagen a esto: estar erguido y en pie). Para Machado, estar en acto era “estar despierto”, tener “los ojos abiertos” y estar, como el vigía, a la escucha en el silencio.

“¿Mi corazón se ha *dormido*? / Colmenares de mis sueños, / ¿ya no labráis? ¿Está seca / la noria del pensamiento, / los cangilones vacíos, / girando, de sombra llenos? / No, mi corazón no duerme. / Está *despierto*, *despierto*. / Ni duerme ni sueña, mira, /los claros ojos abiertos, / señas lejanas y escucha / a orillas del *gran silencio*.” (LX)

“Entre el vivir y el soñar / hay una tercera cosa. / Adivínala.” —
“Tras el vivir y el soñar, / está lo que más importa: / despertar.”
— “Si vivir es bueno, / es mejor soñar, / y mejor que todo, /
madre, despertar.” (CLXI, (CLXI, v, LIII, LXXXI)

11. Unamuno subrayó, en este “estar en acto”, no tanto el “acto” cuanto el “*estar*”, el acto como continuidad, un “estar” activo como de vigilia latente. Para él, el secreto de este “estado” interior era la “*repetición verdadera*”. Su mujer fue quien le dio el sentido de la repetición verdadera (tal como él confesó en 1932, dos años antes de perderla):

“Sólo tú, mi compañera, / mi costumbre, tú me diste / *repetición verdadera*, / que a todo cambio resiste / y es sustancia permanente / de la dicha, y es el vaso / de la eternidad presente / mientras dura nuestro paso.” (1)

12. «La vida espiritual, como toda vida, aspira a comunicarse: es su *instinto profundo*». La expresión no es, por tanto, un añadido exterior a la vida, a la experiencia y a la conciencia. No es algo superfluo, frente a lo interior, que sería lo único válido. Sin la expresión y sin la comunicación, la vida, la experiencia y la conciencia no son lo completas que pudieran ser. Ya vivir es apariencia y expresión.

«El más solitario de los hombres, en determinados momentos, se siente impelido a dialogar en su interior con sus conocidos» ausentes. «Hablar y decirse a sí mismo y a su Dios, y hablar y decirse a otro, son los dos tiempos de la respiración espiritual del hombre», decía Légaut (2).

13. Los poemas se dicen y se usan dentro de un marco de comunicación cuyo modelo es la *conversación*. Conforme a las personas pronominales y a los actos de habla ilocutivos, en los

¹ Ver las referencias junto con otras citas en *Cuaderno de la diáspora* 5, págs. 131-135 (web: marcellegaut.org).

² *Trabajo de la fe*, “El testimonio del adulto”, Valencia, AML, 1996, pág. 83.

poemas hay: ruego, interrogación, duda, confesión, reflexión, testimonio, consejo, himno, conjuro, proverbio, descripción del mundo (interior y exterior), narración de hechos, etc. Y hay, sobre todo, cuatro interlocutores que se subrogan en el “tú” al que el “yo” se dirige. Por eso podemos distinguir entre: reflexión interior, testimonio, alocución imaginaria y plegaria. La reflexión es *meditación* y puede concebirse, desde esta perspectiva, como diálogo *consigo mismo*; la confesión y el *testimonio*, como diálogo *con el otro*; la *alocución* imaginaria es hablar (franciscanamente) con algún elefento de lo real especialmente cargado de sentido; y existe la *plegaria*, cuyo símbolo (que no realidad) es hablar y escuchar a *Dios*. Citaré algunos fragmentos de Machado sobre estas cuatro direcciones:

— “Poned atención: / *un corazón solitario / no es un corazón*” (CLXI, LXVI; y PPC, 710).

“El que no habla a *un* hombre, no habla al hombre; el que no habla *al* hombre, no habla a nadie.” (JM I, XLIX).

“No extrañéis, *dulces amigos*, / que esté mi frente arrugada. / Yo vivo en paz con los hombres / y en guerra con mis entrañas.” (CXXXVI, XXII)

“Es el mejor de los buenos / quien sabe que en esta vida / todo es cuestión de medida: / un poco más, algo menos.” (CXXXVI, XIII)

“... *Converso con el hombre que siempre va conmigo* / —quien habla solo espera hablar a Dios un día—; / mi soliloquio es plática con este buen amigo / que me enseñó el secreto de la filantropía...” (XCVII)

— “¡Oh, dime, *noche amiga*,...” (XXXVII). — “... Antes que te derribe, *olmo del Duero*, / con su hacha el leñador, ... / ... quiero anotar en mi cartera la gracia de tu rama verdecida...” (CXV).

— “... Late, *corazón*, ... No todo / se lo ha tragado la tierra.” (CXX). — “Soñé que *tú* me llevabas / por una blanca vereda...” (CXXII). — “Oh, no eres tú mi cantar / No puedo cantar ni quiero...” (CXXX). — “¡Oh *soledad*, mi sola compañía /...” (CLIV, XV, IV). — “¿*Quién* ha punzado el corazón del tiempo? / ¿*Quién* puso, entre las rocas de ceniza, / para la miel del sueño, / esas retamas de oro / y esas azules flores del romero? ...” (CLVI, V-VI)

— “Señor, ya me arrancaste lo que yo más quería. / Oye otra vez, Dios mío, mi corazón clamar. / Tu voluntad se hizo, Señor, contra la mía. / Señor, ya estamos solos mi corazón y el mar.” (CXIX) — “Señor, me cansa la vida...” — “O tú y yo jugando estamos / al escondite, Señor, / o esta voz con que te llamo / es tu voz” — “Por todas partes te busco / sin encontrarte jamás, / y en todas partes te encuentro / sólo por irte a buscar” (S. XXIV, i, II, III; PPC 759-760).

“... Yo he de hacerte, mi Dios, cual tú me hiciste / y para darte el alma que me diste, / en mí te he de crear. Que el puro río / de caridad, que fluye eternamente, / fluya en mi corazón. ¡Seca, oh Dios mío, / de una fe sin amor la turbia fuente!” (CXXXVII)

Conversar (hablar) es, pues, un vigoroso símbolo en la vida espiritual. Los poemas que expresan al hombre, dicen el mundo y se dirigen al misterio, a través de dirigirse a algún interlocutor, son vehículo, son mediación para quien los usa. Sin embargo, lo espiritual es, sobre todo, el modo del empleo: decirlos con la seriedad de la vida y de la muerte (estar en busca de la propia humanidad, del propio lugar en el mundo).

... Pondré un ejemplo. “(Muerte de Abel Martín)” es el penúltimo poema de las *Poesías completas* de Machado desde 1933. Tiene cinco partes y ochenta versos y es un tanto oscuro pues supone estar familiarizado con el vocabulario del poeta. Sin

embargo, su sonoridad transmite lo fundamental. Machado narra la muerte del maestro de su maestro, Juan de Mairena, ambos poetas apócrifos inventados por él. Así prepara su propia muerte. Esto es señal de valor, así como lo fue, años antes, tener ánimo para narrar la muerte de su mujer. Transcribo sólo la última parte, donde Machado narra el final, final de A.M. En medio del fragmento hay una súplica explícita, sin embargo, lo espiritual es la seriedad del conjunto:

“Y sucedió a la angustia la fatiga, / que siente su esperar desesperado, / la sed que el agua clara no mitiga, / la amargura del tiempo envenenado. / ¡Esta lira de muerte! ... Abel palpaba / su cuerpo enflaquecido. / ¿El que todo lo ve no le miraba? / ¡Y esta pereza, sangre del olvido! / ¡Oh, sálvame, Señor! ... Su vida entera, / su historia irremediable aparecía / escrita en blanda cera. / ¿Y ha de borrarte el sol del nuevo día? / Abel tendió su mano / hacia la luz bermeja / de una caliente aurora de verano, / ya en el balcón de su morada vieja. / Ciego, pidió la luz que no veía. / Luego, llevó, sereno, / el limpio vaso, hasta su boca fría, / de pura sombra —¡oh, pura sombra! — lleno.” (CLXXV, v)

14. Los poemas son “ininterpretables” (como dice Corbí de los maestros) porque su mensaje (su efecto) no lo agota una explicación, un desciframiento o una intelección que, por hipótesis, los dejaría atrás como se deja un texto cuyo único cometido es transmitir una información. Aunque no son inmodificables o insustituibles, son irreductibles e imprescindibles. Las imágenes líricas no recubren conceptos sino que señalan intuiciones. Por eso los poemas son “sin porque”, como la rosa de Angelus Silesius (¹).

Lo que aportan los poemas es “belleza” o “emoción”. Lo suyo es el sentido, no la verdad de la lógica y de la inteligencia instrumental. Inciden en lo no intencional del sujeto, en el

¹ “La rosa es sin porqué, florece porque florece” (*El peregrino querubínico*, libro I, 289^a).

“sentimiento fundamental”, en el recuerdo y en la imaginación, más que en la inteligencia o en la voluntad. Limpian el origen y la fuente. Animan o consolidan el alma. Encienden, fortalecen, elevan o ahondan la mente.

Los poemas son “ininterpretables”. Sin embargo, unos acompañan a otros, tanto en el poeta como en el usuario, y así se ayudan. Del mismo año, 1933, que el final del poema “Muerte de Abel Martín”, es otro, titulado “Siesta. En memoria de Abel Martín” (CLXX). Sus cinco primeros versos pintan la hora de la siesta de forma parnasiana, a la manera de Rubén Darío, pero ojalá que no distraigan del núcleo y del final:

Mientras traza su curva el pez de fuego, / junto al ciprés, bajo el
supremo añil, / y vuela en blanca piedra el niño ciego, / y en el
olmo la copla de marfil / de la verde cigarra late y suena, /
honremos al Señor / —la negra estampa de su mano buena— /
que ha dictado el silencio en el clamor. / Al Dios de la distancia
y de la ausencia, / del áncora en el mar, la plena mar... / Él nos
libra del mundo —omnipresencia—, / nos abre senda para
caminar. / Con la copa de sombra bien colmada, / con este
nunca lleno corazón, / honremos al Señor que hizo la Nada / y
ha esculpido en la fe nuestra razón.

15. Machado dice que los poemas son “palabra esencial en el tiempo”. Por eso los concibió como ejercicios dentro de la eterna tensión entre quietud y movimiento que simbolizan los dos grandes presocráticos, Parménides y Heráclito. Cuando llega un nuevo sonido, vuelve el recuerdo de otro, de manera que el sujeto se siente pasar y quedar, estar en el río del discurso y permanecer fuera de él.

La rima (...) comparte con otros medios (...) una función esencial: poner la palabra en el tiempo, y no en el tiempo matemático, que es un mero concepto abstracto, sino en el tiempo vital; darnos la emoción del tiempo. (...) Lo que da la

rima es el encuentro de un sonido y el recuerdo de otro (...). Con la rima estamos dentro y fuera de nosotros mismos.

... Uno de los oficios de la rima es hacernos sentir, por contraste, el fluir de los sonidos que pasan para no repetirse. Pero la rima, que, con relación a los elementos irreversibles del verso, acentúa su carácter de permanencia, no es por sí misma rígida, ni uniforme, ni permanente... Es un cauce más que una corriente; pero un cauce que a su vez fluye. Compliendo sensación y memoria, contribuye a crear la emoción temporal, sine qua non del poema. (PPC, p. 1366 y 1365)

“Ni mármol duro y eterno, / ni música ni pintura, / sino *palabra en el tiempo*” (CLXIV, XVI, i). — “... es el poeta, el poeta puro / que canta: ¡el tiempo, el tiempo y yo!” (PPC, 818”).

... Agua del buen manantial, / siempre viva, / fugitiva; / *poesía, cosa cordial*. / ¿Constructora? / —No hay *cimiento* / ni en el alma ni en el viento—. Bogadora, / marinera, / hacia la mar sin ribera (CXXVIII).

Ya en otra ocasión definíamos la poesía como *diálogo del hombre con el tiempo*, y llamábamos «poeta puro» a quien lograba vaciar el suyo para entendérselas a solas con él, o casi a solas; algo así como quien *conversa* con el zumbir de sus propios oídos, que es la más elemental materialización sonora del fluir temporal. Decíamos, en suma, cuánto es la poesía *palabra en el tiempo*... (JMI, VII).

¡Oh Tiempo, oh Todavía, / preñado de inminencias! / Tú me acompañas en la senda fría, / tejedor de esperanzas e impaciencias (CLXIX).

16. “A orillas del gran silencio” el poeta capta que, “en nuestras almas, *todo / por misteriosa mano* se gobierna” pese a que “nada sabemos de las almas nuestras” (LXXXVII, II). Y capta, asimismo, que:

“Tal vez la mano, en sueños, / del sembrador de estrellas, / hizo sonar la música olvidada, / como una nota de la lira inmensa, / y la ola humilde a nuestros labios vino / de unas pocas palabras verdaderas” (LXXXVIII).

Una especie de inspiración nos llega, de mar adentro: como una “ola humilde a nuestros labios”. Son unas “pocas palabras verdaderas” que el poeta dice para sí mismo, y para los demás, si éstos quieren usarlas. Tal es, pues, el *uso* por el que el “cuerpo” de los poemas llega a su plena realidad medial y de conducencia, es decir, llega a ser un “lugar” necesario que posibilita al sujeto la inmediatez de un término que, sin ellos, sería inalcanzable.

Hay poemas, sin embargo, que, por su estética (que es la de su tiempo), son extensos y difíciles, imposibles de memorizar de forma que estén presentes sin hacerse presentes. Tal es el caso, por ejemplo, de los poemas de Lorca que vienen a continuación. Sin embargo, lo que hemos dicho vale también para ellos, pues siempre hay un par de versos, o uno solo, o una expresión menor de uno de ellos, que puede quedarse con nosotros y llegar a ser expresión espiritual nuestra.

II. LECTURA DE ALGUNOS POEMAS DE 'POETA EN NUEVA YORK', DE FEDERICO GARCÍA LORCA

Razón de la selección

En primer lugar, una reflexión del propio Lorca sobre sus postrimerías:

Como no me he preocupado de nacer, no me preocupo de morir. Escucho a la Naturaleza y al hombre con asombro, y copio lo que enseñan sin pedantería, sin dar a las cosas un sentido que no sé si tienen. Ni el poeta ni nadie tiene la clave ni el secreto del mundo. Quiero ser bueno. Sé que la poesía eleva y, siendo bueno, con el asno y el filósofo creo firmemente que, si hay un más allá, tendré la agradable sorpresa de encontrarme en él. Pero el dolor del hombre y la injusticia constante que mana del mundo, y mi propio cuerpo y mi propio pensamiento me evitan trasladar mi casa a las estrellas. ⁽¹⁾

Destacan tres cosas en este fragmento: un “no saber” tranquilo y despierto (“como *no me he preocupado...*”; “escucho... *con asombro*”; “copio... *sin pedantería*, sin dar a las cosas un sentido que *no sé* si tienen”); un sentido moral de la vida y de la poesía (“quiero ser bueno”, “la poesía eleva”); y un trasfondo cristiano (“pero el dolor del hombre y la injusticia constante que mana del mundo, y mi propio cuerpo y mi propio pensamiento me evitan trasladar mi casa a las estrellas”).

Esto último (el trasfondo cristiano) podría no reconocerse, pero las investigaciones sobre los inéditos de la juventud de Lorca lo

¹ Hace más de treinta años, encontré esta cita (sin referencia) en un escrito de C. Comas y M. Corbí.

dejan claro ⁽¹⁾. Estas investigaciones han aclarado tres cosas. Primero, que, ya a los diecisiete años, Lorca optó conscientemente por seguir el camino de la poesía y que interpretó su decisión como el ingreso en una “orden de caballería” ⁽²⁾. Segundo, que, al hacerlo, Lorca optó por el hombre y criticó tanto el ascetismo de la moral convencional de su entorno, como la idea de un Dios “inflexible”, propia de dicho ascetismo. Y tercero, que su “sí” a su vocación incluía tanto una gran sensibilidad ante la injusticia (en lo que debió de influir el hecho de que su propia orientación sexual estuviese prohibida y fuese un delito social) como un sentido trágico de su destino pues Lorca comprendió su propia vida a la luz de la de Jesús, que desembocó en la pasión.

Su quehacer poético tuvo, pues, un trasfondo “espiritual” de calidad por la “seriedad” que indican estos tres elementos (idea de vocación; crítica de una idea inadecuada de Dios; comprensión de que la vida de Jesús fue lo que llevó a éste a su muerte). Las referencias fueron don Quijote y Jesús de Nazaret; y su ideal, “salir”, por esos mundos de Dios, a defender, con la vida, a los que sufren (“el dolor del hombre, etc.”).

La selección que viene a continuación obedece a esta perspectiva que fue una constante en él. Los poemas de 1928-29 seleccionados están en continuidad tanto con la “vocación” de Lorca, de diez años antes, como con *La casa de Bernarda Alba*, su última obra, terminada en junio de 1936, y que no se estrenó en España hasta 1964 ⁽³⁾.

¹ Para la interpretación de la vocación poética de Lorca, me baso en Eutimio Martín, *Federico García Lorca, heterodoxo y mártir. Análisis y proyección de la obra juvenil inédita*. Madrid, Siglo XXI, 1986. En este libro de Eutimio Martín (pág. 175), encontré, algunos años después, la referencia aludida en la Nota 1.

² Lorca conservaba un manuscrito titulado “Mística en que se trata de Dios”, en cuyo folio 11 se lee: “Noche del 15 de Octubre. 1917. 1 año que *salí* hacia el bien de la literatura. Federico”. Lorca, en efecto, había salido en 1916, con dieciocho años (pues había nacido el 5 de junio de 1898), a recorrer, junto otros compañeros y un profesor, las dos Castillas y Galicia.

³ Cito los poemas de Lorca por la edición de Miguel García Posada: *Obras completas, t. I, Poesía*, Madrid, Galaxia Gutenberg, 1996. Para su interpretación, además del libro de E.

Lorca en su contexto

Como ya dijimos en la Introducción, la actitud de Lorca siempre fue liberal, es decir, independiente en dos sentidos: por un lado, respecto de “la sombra de la sombra de la iglesia” (como decía Machado), y, por otro, respecto del lápiz rojo de los censores del otro bando, la “sombra de iglesia” de la izquierda doctrinaria ⁽¹⁾. Un fragmento suyo inédito, de 1917, es un ejemplo de su forma temprana tanto de denunciar el engaño de “la sombra de la sombra” de la Iglesia como de valorar la figura de Jesús:

“¡Ah, nuestras gloriosas tradiciones! Todas incubadas en la maldad y amparadas cobardemente a la sombra *augusta* de la cruz... España tomó, para encubrir sus maldades, a Cristo crucificado. Por eso aún vemos su ultrajada imagen por todos los rincones [...]. *Toman la luz y la hacen oscuridad. Toman la paz y la hacen luchas. Toman la gloria del amor eterno y crean la fuerza para amordazar conciencias...*” ⁽²⁾

Y, como ejemplo de su independencia respecto de la izquierda doctrinaria, subrayo el final de la próxima cita, a la que es imprescindible anteponer una pequeña explicación. Todavía en 1971 (en vida aún de Franco), en el prólogo de Jorge Guillén a la edición de Aguilar de las *Obras completas* de Lorca, seguía censurada la continuación de una frase que afirmaba claramente la adscripción de Lorca a la España liberal (la derrotada). La frase de Guillén era: “... Federico pertenecía a la España liberal: con aquel paisaje se relacionaba su función respiratoria”. Y el fragmento que continuaba esta frase y que seguía censurado en 1971, el siguiente:

... Apenas le oí hablar de política. Pero sí estoy viéndole

Martín, citado en la Nota 2, ver también: M. García Posada, *Lorca: interpretación de Poeta en Nueva York*. Madrid, Akal, 1982.

¹ A. Machado, *Poesías y prosas completas*, Madrid, Espasa-Calpe, 1988 (en adelante, PPC), págs. 2325-6.

² E. Martín, 1986, pág. vii.

indignado porque alguien —no sé quién, mejor es no saberlo— había escrito por aquellos días, ya amenazadores: ‘Patronos de todos los países, uníos’. En algunos trances, el sentimiento de justicia tiene que teñirse de cólera como en aquel “Grito” de *Poeta en Nueva York*: “... Porque queremos que se cumpla la voluntad de la Tierra / que da su fruto para todos”. “Para todos”, clama una voz libre, tan lejos del Partido de Jesús como de la Compañía Comunista. (1)

Lorca no simpatizaba con los “sacristanes”, del signo que fuesen; no simpatizaba ni con los que hacían de la religión política, ni con los que hacían, de la doctrina política, religión. Así como ni la existencia de los primeros ni su predicación de un “Dios inflexible” habían impedido a Lorca salir “a recibir al Cristo” —como tampoco a Machado (2)—; tampoco la existencia del segundo tipo de sacristanes impidió a Lorca indignarse y teñir de cólera su sentimiento de justicia. Su voz, como dice Guillén, fue “una voz libre” ante el “Partido de Jesús” y ante la “Compañía Comunista”.

Todavía les cuesta actualmente, a quienes simpatizan con una ideología de izquierdas, encajar el trasfondo cristiano (que no eclesiástico) de la poesía de Lorca. No obstante, tampoco es de extrañar que así sea dado que, desde el punto de vista de la iglesia oficial, aún en abril de 1961 (época aún sin libertades), un jesuita de la revista *Hechos y dichos* justificaba el hecho “de traer, a las páginas” de aquella revista, un estudio sobre “Lo religioso en la obra de Lorca”, de la siguiente forma:

... hasta el año pasado no se había repuesto —después de su muerte— en el teatro ninguna de sus obras. Ahora ya han sido varios lo dramas de este autor llevados a la escena, lo que indica un retroceso moral...

¹ Martín, 1986, pág. 6. Martín rescata el párrafo de Guillén de la edición argentina de 1952.

² PPC, pág. 2388.

Y, en otro momento del mismo artículo, este mismo jesuita pronunciaba lo que Eutimio Martín ha calificado como de “justo epitafio (desde un punto de vista oficial) sobre la tumba de Federico García Lorca”; tumba que, por cierto, aún no existe ⁽¹⁾. Escribía el jesuita:

... sólo Dios tiene derecho a juzgarle, y lo hizo ya un día lejano de agosto de 1936, entre el olor a pólvora y el retumbar de unos balazos. ⁽²⁾

Sin comentarios.

Unas cuestiones formales y de historia literaria

Antes de leer el primer poema, “Nueva York, oficina y denuncia”, y los que siguen, demos aún unas informaciones generales, que pueden ser útiles para aprovechar mejor una primera lectura. Señalemos, en primer lugar, *algunos recursos* de esta poesía no tradicional que, sin embargo, busca, de una forma nueva, hacer sentir el paso del tiempo en el discurso. En el plano *fonético-folológico*, como los versos son sin rima y su métrica es libre, importan las repeticiones al comienzo de los versos (anáforas), así como el ritmo interno de los versos. En el plano *léxico*, importan las enumeraciones caóticas (véase el comienzo del “Grito” o de “La Aurora”), las metonimias y sinécdoques (el “mercado” de comestibles es imagen del mercado en general); y también las asociaciones sorprendentes de nombres y de adjetivos. En el plano de la *sintaxis*, destacan el uso de la subordinación y una estructura lógica clara, por párrafos o por partes, con nexos repetidos. Las dos partes del primer poema (NY, oficia y denuncia) son las del subtítulo (oficina y denuncia), más un final sobre la vocación del poeta. También en el Soneto final la sintaxis es importante.

¹ En los mismos días de la muerte de G³ Lorca, “perecieron, como mínimo, unos cinco mil granadinos” (Martín, 1986, pág. 414).

² Martín, 1986, págs. 444-445.

Con este cambio en la forma de la poesía, las “vanguardias” y el “surrealismo” buscaban expresar el hecho de que las sociedades habían cambiado tremendamente. Lorca quiso contribuir a esta búsqueda estética. De suyo, ya lo había hecho con sus libros anteriores (*Poema del Cante jondo* y *Romancero gitano*). Sin embargo, el éxito de éstos fue equívoco: se debió más al costumbrismo y al gitanismo de sus temas que a la aportación poética que incluían. Aunque muchos no lo vieron, y su éxito fue criticado por algunos amigos (no exentos de envidia), para Lorca, los gitanos de sus poemas ya eran, sobre todo, una sinécdoque (parte por el todo) de los perseguidos, de los acosados y marginados (igual como el huérfano y la viuda, sin hombre que los proteja en una sociedad depredadora, fueron el paradigma clásico del pobre al que el caballero andante debe socorrer).

El viaje a Nueva York significó una nueva oportunidad de buscar un lenguaje nuevo. Por eso Lorca, en *Poeta en NY*, dejó la métrica tradicional, y sustituyó a los gitanos por los negros, los muchachos, los gusanos y los animales pequeños, que fueron las nuevas sinécdoques de los seres que luchan con el mar temible de la sociedad. Además, el marinero pasó a ser la sinécdoque por antonomasia de la condición humana, bajo la amenaza tanto de la sociedad como de la vida misma; tal como se verá, por ejemplo, en “Navidad en el Hudson”. Por último, hay que recordar, para comprender estos poemas, que Lorca vivió una circunstancia histórica especialmente dramática: la crisis de la Bolsa en el 29.

1. “Nueva York. Oficina y denuncia”

Debajo de las multiplicaciones / hay una gota de sangre de pato; / debajo de de las divisiones / hay una gota de sangre de marinero; / debajo de las sumas, un río de sangre tierna. / Un río que viene cantando / por los dormitorios de los arrabales, / y es plata, cemento o brisa / en el alba mentida de New York. / Existen las montañas. Lo sé. / Y los anteojos para la sabiduría. /

Lo sé. Pero yo no he venido a ver el cielo. / He venido para ver la turbia sangre, / la sangre que lleva las máquinas a las cataratas / y el espíritu a la lengua de la cobra. / Todos los días se matan en New York / cuatro millones de patos, / cuatro millones de cerdos, / dos mil palomas para el gusto de los agonizantes, / un millón de vacas, / un millón de corderos / y dos millones de gallos / que dejan los cielos hechos añicos. / Más vale sollozar afilando la navaja / o asesinar a los perros en alucinantes cacerías, / que resistir en la madrugada / los interminables trenes de leche, / los interminables trenes de sangre / y los trenes de rosas maniatadas / por los comerciantes de perfumes. / Los patos y las palomas / y los cerdos y los corderos / ponen sus gotas de sangre / debajo de las multiplicaciones, / y los terribles alaridos de las vacas estrujadas / llenan de dolor el valle / donde el Hudson se emborracha de aceite.

Yo denuncio a toda la gente / que ignora a la otra mitad, / la mitad irredimible que levanta sus montes de cemento / donde latan los corazones / de los animalitos que se olvidan / y donde caeremos todos / en la última fiesta de los taladros. / Os escupo en la cara. / La otra mitad me escucha / devorando, orinando, volando en su pureza / como los niños de las porterías / que llevan frágiles palitos / a los huecos donde se oxidan / las antenas de los insectos. / No es el infierno, es la calle. / No es la muerte. Es la tienda de frutas. / Hay un mundo de ríos quebrados y distancias inasibles / en la patita de ese gato quebrada por un automóvil, / y yo oigo el canto de la lombriz / en el corazón de muchas niñas. / Óxido, fermento, tierra estremecida. / Tierra tú mismo que nadas por los números de la oficina.

¿Qué voy a hacer? ¿Ordenar los paisajes? / ¿Ordenar los amores que luego son fotografías, / que luego son pedazos de

madera y bocanadas de sangre? No, no; yo denuncio. / Yo denuncio la conjura / de estas desiertas oficinas / que no radian las agonías, / que borran los programas de la selva, / y me ofrezco a ser comido por las vacas estrujadas / cuando sus gritos llenan el valle / donde el Hudson se emborracha con aceite.

2. “Grito hacia Roma...”

Hay que imaginar a Lorca encaramado en lo alto de un rascacielos de Nueva York, lanzando un grito que tenía que llegar, desde la Costa Este, a través del Atlántico, hasta Roma, hasta el Vaticano. Lorca lanzó este “Grito” con ocasión del pacto de Letrán entre Pío XI y Mussolini, firmado un año antes. Lo hizo tal como los profetas lanzaron sus invectivas y Jesús lanzó las suyas sobre los escribas y sobre Jerusalén ⁽¹⁾.

Grito hacia Roma (Desde la torre del Chrysler Building)

Manzanas levemente heridas / por finos espadines de plata, /
nubes rasgadas por una mano de coral / que lleva en el dorso
una almendra de fuego, / peces de arsénico como tiburones, /
tiburones como gotas de llanto para cegar una multitud, / rosas
que hieren / y agujas instaladas en los caños de la sangre, /
mundos enemigos y amores cubiertos de gusanos, / caerán
sobre ti. Caerán sobre la gran cúpula / que unta de aceite las
lenguas militares, / donde un hombre se orina en una
deslumbrante paloma / y escupe carbón machacado / rodeado
de miles de campanillas.

Porque ya no hay quien reparta el pan y el vino, / ni quien
cultive hierbas en la boca del muerto, / ni quien abra los linos

¹ Las referencias al Sermón de la Montaña y al Padrenuestro son claras, como se verá. Y los especialistas añaden que este poema recrea algunos fragmentos de Víctor Hugo, admirado y leído por Lorca (Martín, 1986, pág. 441-444).

del reposo, / ni quien llore por las heridas de los elefantes. / No hay más que un millón de herreros / forjando cadenas para los niños que han de venir. / No hay más que un millón de carpinteros / que hacen ataúdes sin cruz. / No hay más que un gentío de lamentos / que se abren las ropas en espera de la bala. / El hombre que desprecia la paloma debía hablar, / debía gritar desnudo entre las columnas / y ponerse una inyección para adquirir la lepra / y llorar un llanto terrible / que disolviera sus anillos y sus teléfonos de diamante. / Pero el hombre vestido de blanco / ignora el misterio de la espiga, / ignora el gemido de la parturienta, / ignora que Cristo puede dar agua todavía, / ignora que la moneda quema el beso de prodigio / y da la sangre del cordero al pico idiota del faisán.

Los maestros enseñan a los niños / una luz maravillosa que viene del monte; / pero lo que llega es una reunión de cloacas / donde gritan las oscuras ninfas del cólera. / Los maestros señalan con devoción las enormes cúpulas sahumadas, / pero debajo de las estatuas no hay amor, / no hay amor bajo los ojos de cristal definitivo. / El amor está en las carnes desgarradas por la sed, / en la choza diminuta que lucha con la inundación; / el amor está en los fosos donde luchan las serpientes del hambre, / en el triste mar que mece los cadáveres de las gaviotas / y en el oscurísimo beso punzante debajo de las almohadas. / Pero el viejo de las manos traslúcidas / dirá: amor, amor, amor, / aclamado por millones de moribundos. / Dirá: amor, amor, amor, / entre el tisú estremecido de ternura; / dirá: paz, paz, paz, / entre el tirite de cuchillos y melenas de dinamita. / Dirá: amor, amor, amor, / hasta que se le pongan de plata los labios.

Mientras tanto, mientras tanto, ¡ay!, mientras tanto, / los negros que sacan las escupideras, / los muchachos que tiemblan bajo el terror pálido de los directores, / las mujeres ahogadas en aceites minerales, / la muchedumbre de martillo, de violín o de

nube, / ha de gritar aunque le estrellen los sesos en el muro, /
ha de gritar frente a las cúpulas, / ha de gritar loca de fuego, /
ha de gritar loca de nieve, / ha de gritar con la cabeza llena de
excremento, / ha de gritar como todas las noches juntas, / ha de
gritar con voz tan desgarrada / hasta que las ciudades tiemblen
como niñas / y rompan las prisiones del aceite y de la música. /
Porque queremos el pan nuestro de cada día, / flor de aliso y
perenne ternura desgranada, / porque queremos que se
cumpla la voluntad de la Tierra / que da sus frutos para todos.

3. “La aurora”

Al comienzo de “NY, oficina y denuncia”, se leía:

“Debajo de las multiplicaciones / hay una gota de sangre de
pato; / debajo de de las divisiones / hay una gota de sangre de
marinero; / debajo de las sumas, un río de sangre tierna. / Un
río que viene cantando / por los dormitorios de los arrabales, /
y es plata, cemento o brisa / *en el alba mentida de New York*”.

Pues bien, la expresión “el *alba mentida*” se entiende gracias
a “La Aurora”:

La aurora de Nueva York tiene / cuatro columnas de cieno / y
un huracán de negras palomas / que chapotean las aguas
podridas. / La aurora de Nueva York gime / por las inmensas
escaleras / buscando entre las aristas / nardos de angustia
dibujada. / La aurora llega y nadie la recibe en su boca / porque
allí no hay mañana ni esperanza posible: / A veces las monedas
en enjambres furiosos / taladran y devoran abandonados
niños. / Los primeros que salen comprenden con sus huesos /
que no habrá paraíso ni amores deshojados; / saben que van al
cieno de números y leyes, / a los juegos sin arte, a sudores sin
fruto. / La luz es sepultada por cadenas y ruidos / en impúdico
reto de ciencia sin raíces. / Por los barrios hay gentes que
vacilan insomnes / como recién salidas de un naufragio de
sangre.

“La aurora” recrea el drama narrado en el Prólogo de Juan. El adjetivo “mentida” (“el alba *mentida*”) sintetiza el drama de dicho Prólogo. La acción es clara: la aurora (el alba, la luz) “tiene...”, “gime...”, “llega y nadie la recibe...”. Cuenta con ser bien recibida pero no lo es (“busca” los “nardos de angustia dibujada”, pero “nadie la recibe en su boca”). Lorca pinta, con palabras urbanas, la ceguera de una sociedad de “juegos sin arte”, de “sudores sin fruto”, de “ciencia sin raíces”, donde “las monedas, en enjambres furiosos, taladran y devoran”, y donde “no hay mañana ni esperanza posible”.

4. “Navidad en el Hudson”

¡Esa esponja gris! / ¡Ese marinero recién degollado! / ¡Ese río grande! / ¡Esa brisa de límites oscuros! / ¡Ese filo, amor! ¡Ese filo! // Estaban los cuatro marineros luchando con el mundo, / con el mundo de aristas que ven todos los ojos, / con el mundo que no puede recorrerse sin caballos. / Estaban uno, cien, mil marineros / luchando con el mundo de las agudas velocidades / sin enterarse de que el mundo / estaba solo por el cielo. / El mundo solo por el cielo solo. / Son las colinas de martillos y el triunfo de la hierba espesa. / Son los vivísimos hormigueros y las monedas en el fango. / El mundo solo por el cielo solo / y el aire a la salida de todas las aldeas. / Cantaba la lombriz el terror de la rueda / y el marinero degollado / cantaba al oso de agua que lo había de estrechar / y todos cantaban ¡aleluya! / Aleluya. Cielo desierto. / Es lo mismo. ¡Lo mismo! ¡Aleluya! // He pasado toda la noche en los andamios de los arrabales / dejándome la sangre por la escayola de los proyectos, / ayudando a los marineros a recoger las velas desgarradas / y estoy con las manos vacías en el rumor de la desembocadura. / No importa que cada minuto / un niño nuevo agite sus ramitos de venas / ni que el parto de la víbora, desatado bajo las ramas, / calme la sed de sangre de los que miran los desnudos. / Lo que importa es esto: Hueco. Mundo solo. Desembocadura. /

¡Alba no! ¡Fábula inerte! / Sólo esto: Desembocadura. // ¡Oh esponja mía gris! / ¡Oh cuello mío recién degollado! / ¡Oh río grande mío! / ¡Oh brisa mía de límites que no son míos! / ¡Oh filo de mi amor! ¡Oh hiriente filo!

También al comienzo de “NY, oficina y denuncia” salía el marinero (“debajo de las divisiones / hay *una gota de sangre de marinero*”). Ya dijimos que el marinero *es* el hombre que camina en el mar, que lucha con el mar. Conforme al simbolismo estricto del río y del mar (tan de nuestra tradición desde el Eclesiastés y Heráclito; fijado por Manrique y otros; y luego ampliado por Machado), la “desembocadura” es la muerte; y el marinero, el hombre que lucha con ella. El poema tiene una estructura circular a excepción de un cambio en los adjetivos: comienza con el demostrativo de 2ª persona (“¡Esa...”, “ese...!”) y termina con el posesivo de 1ª (“¡Oh, esponja mía...!”). La distancia se torna, más que cercanía, identificación.

Por lo demás, es fácil imaginar que alguien, si sólo saca la cabeza de en medio del agua gris, parezca “degollado”. Seguro que Lorca pensó, además, en la cabeza del Bautista, servida en una bandeja de plata. El *motivo* del poema es que alguien se ahoga y la fecha es Navidad. El *tema* es que no hay escapatoria ni creencia consoladora ante la muerte (“El mundo solo por el cielo solo”; “Cielo desierto”; “Lo que importa es esto: Hueco. Mundo solo. Desembocadura. / ¡Alba no! ¡Fábula inerte!”). Ante la muerte, sólo hay fraternidad: el otro soy yo, tal como el cambio de determinantes indica.

5. “El poeta pide ayuda a la Virgen”

Pido a la divina madre de Dios, / Reina celeste de todo lo criado, / me dé la pura luz de los animalitos / que tienen una sola letra en su vocabulario. // Animales sin alma, simples formas. / Lejos de la despreciable sabiduría del gato. / Lejos de la profundidad ficticia de los búhos. / Lejos de la escultórica sapiencia del caballo. / Criaturas que aman sin ojos, / con un

solo sentido de infinito ondulado, / y que se agrupan en grandes montones / para ser comidas por los pájaros. / Pido la sola dimensión / que tienen los pequeños animales planos, / para narrar cosas cubiertas de tierra / bajo la dura inocencia del zapato. / No hay quien llore porque comprenda / el millón de muertecitas que tiene el mercado. / Esa muchedumbre china de las cebollas decapitadas / y ese gran sol amarillo de viejos peces aplastados. // Tú, Madre siempre temible. Ballena de todos los cielos. / Tú, Madre siempre bromista. Vecina del perejil prestado. / Sabes que yo comprendo la carne mínima del mundo / Para poder expresarlo.

Único poema con rima (asonante en los pares). Sólo por esto su ritmo es más perceptible. Lorca hace suya la devoción popular de su tierra. Andalucía es la “Tierra de María Santísima”. Y recrea el Avemaría y la Salve Regina.

Lorca se une a los más insignificantes y pequeños (animales de “una sola letra”, “sin alma”, “sin ojos”, “con un solo sentido”, “cosas cubiertas de tierra”) y describe su explotación por “la otra mitad”. Casi al final, pasea por la calle, pasa por un mercado, como en el primer poema. Ve los alimentos hacinados (“esa muchedumbre china de las cebollas decapitadas” y “ese gran sol amarillo de viejos peces aplastados”, tan típico en las tiendas de salazones) y ve en ese hacinamiento la condición de los humanos.

En su ruego, la mujer el fruto de cuyo vientre es bendito es la “ballena” de todos los cielos. La “llena de gracia” es la “siempre bromista”, la “vecina” que remedia un apuro con el “perejil prestado”. Y la “madre de misericordia” es la “siempre temible”. Estas expresiones no deben desconcertarnos. Cuando los términos están gastados, decimos las cosas de forma chocante, incluso completamente al revés, para que el otro piense y nos entienda de veras. En ocasiones, decimos, en el plano del significado, lo contrario de lo que es, sin que por ello falle el

sentido, como aquí cuando Lorca dice “siempre temible” (1).

Fiel a su camino, Lorca sólo pide una cosa a la Virgen: “me dé la pura luz de los animalitos”, “la sola dimensión” de los “pequeños animales planos”. Lorca pide lo que ya tiene, que no es ni una escapatoria ni una huida de lo real, antes al contrario: “Tú ... *sabes que yo comprendo la carne mínima del mundo para poder expresarlo*”.

6. “Soneto”

En 1930, Lorca publicó, en una revista de Cuba, un soneto que nos sirve de cierre porque nos devuelve a los rasgos que subrayábamos en la cita del comienzo. Su mirada hacia el futuro es serena en este Soneto (“yo sé que mi perfil será tranquilo”); pese a su “no saber” acerca de lo último (“en el norte de un cielo sin reflejo”); y pese al dolor de su vida, que, sin embargo, fructifica en una obra que él ya intuye que está llegando a ser lo que él había querido que fuera (“libre signo de normas oprimidas seré”).

Yo sé que mi perfil será tranquilo / en el norte de un cielo sin reflejo: /
mercurio de vigilia, casto espejo, / donde se quiebre el pulso de mi
estilo.

Que si la yedra y el frescor del hilo / fue la norma del cuerpo que yo
dejo, / mi perfil en la arena será un viejo / silencio sin rubor de
cocodrilo.

Y aunque nunca tendrá sabor de llama / mi lengua de palomas
ateridas / sino desierto gusto de retama,

*libre signo de normas oprimidas / seré, en el cuello de la yerta rama / y en
el sin fin de dalias doloridas.*

¹ Un caso parecido es el del amante, a quien la presencia del amado “mata” (“Descubre tu presencia / y máteme tu vista y hermosura...”). Ocurre con el amor como con el imán, “que al atraer repele” (“Así un imán que, al atraer, repele / —¡oh claros ojos de mirar furtivo!— / amor que asombra, aguija, halaga y duele, / y más se ofrece cuanto más esquivo.” Machado, CLXVII, xi).

SESIÓN DE TRABAJO

Reflexionar sobre el quehacer poético como ejemplo de trabajo espiritual, independiente de la religión: esa es la aportación que procura hacer Melero con su ponencia. Trata el tema desde una doble perspectiva: la del poeta y la del receptor del poema.

En cuanto al poeta –en cuanto a la creación poética– explica el porqué de los dos ejemplos seleccionados, Lorca y Machado. Hay suficientes indicios como para poder calificar el quehacer de ambos como "espiritual", de una espiritualidad independiente de la religión y, a la vez, cada uno de ellos representa una sensibilidad espiritual distinta. Los ejemplos de Lorca seleccionados muestran al poeta que responde al sufrimiento y a la injusticia; mientras que, el Machado seleccionado, es un buen exponente del poeta abierto al misterio de lo real.

Antes de adentrarse en el comentario de los poetas, hace un alto para hablar de la recepción, de la lectura de poesía como método de camino espiritual sin creencias. Acercarse al poema no significa entender conceptualmente todo lo que el poema pueda decir. En sus muchos años de profesor ha podido comprobar que cuando la estética de los versos funciona, el poema gusta, resuena, deja huella, se da una captación, una comprensión a otro nivel que no es el racional. La memorización del poema ayuda a "habitar" el poema. "Habitar" el poema transforma la propia sensibilidad, la propia comprensión, la propia capacidad de comunicación. Él mismo ha convertido en plegaria muchos –o determinados– fragmentos de este o de aquel poeta. En plegaria o en mantra; en fragmentos repetidos una y otra vez, dándoles vida. La repetición a modo de rito verbal. Los poemas son para usarse, insistirá Melero, y el uso es "habitar" el poema.

Melero elige algunos versos de ambos poetas para mostrar cómo la búsqueda de la palabra adecuada en la creación poética es trabajo de maduración, de comprensión, de asunción y profundización del poeta; cómo el poeta, dando palabra a la experiencia –ya sea la del sufrimiento, ya sea la atención al instante, al existir- trabaja sobre sí mismo. El poema avanza en la medida en que el poeta limpia la mirada. Uno de los ejemplos que presenta Melero es el símbolo del mar en Machado. Machado rompe con el sentido clásico manriqueño del símbolo del "mar" como muerte, como final al que llegan los ríos de la vida. El mar en Machado se identifica con la realidad misma, lo es todo, es la existencia. Teniendo esto presente Melero muestra la •maduración interior de Machado: de la distancia –la dualidad-, en relación a la realidad, hasta la profunda comunión con ella: adentrarse en el mar, camino en la mar, el Jesús que anda sobre el mar y no el de la cruz... Verso a verso, el símbolo marino muestra el proceso espiritual machadiano.

Limpiar la mirada, salir de sí para alcanzar la profunda comunión, versos que expresan el deseo de superar toda alteridad; otros, la necesidad de superar los miedos, de vivir el coraje espiritual necesario para adentrarse en el no-saber; un no-saber que abre a otro saber. Dios hizo el no-ser, dirá Machado). La experiencia del Machado maduro será la de la inmanencia pura, no dual: Dios no está en el mar, es el mar ("puro río de caridad que fluye eternamente" –cita-).

La exposición de Domingo Melero, su pasión al comentar cada verso, matizar, puntualizar sobre cada uno de los términos ya es una demostración en sí misma del trabajo interior que puede llevarse a cabo con, en compañía de y a través de la poesía y los poetas.

*

Abre el turno de intervenciones José M^a Vigil preguntando por la definición de poesía, una pregunta que lleva implícito el interés por distinguir entre poesía y espiritualidad, si es que esa distinción existe.

El poeta como testigo de la existencia –apuntará Melero-, testigo capaz de "describir la condición humana con palabras memorables". Y afina, y profundiza, cuidando el cuerpo sonoro, la palabra, la imagen. El poeta entrega en su poema un "cuerpo espiritual", y el que pasa por ahí cerca, puede encontrarlo.

Habla de lo que no se puede hablar, ese es el *quid* –dirá Corbí-, y para ello cuida la imagen, sí, pero también el concepto usado a modo de imagen. Y el ritmo, los vacíos entre los términos –añadirá Melero-. El poema es su ritmo, los ritmos cambian los poemas. Ritmo, fuerza sonora de los términos... Bárcena y Bhakti Das establecen la comparación de los ritmos poéticos con los ritmos musicales, entre la creación poética y la musical, dos comunicaciones que van más allá de las palabras, aún si se usan palabras. No todo es poesía –dirá Bhakti- o, mejor, no clasificaríamos como espiritual a la poesía si es expresión del ego. A lo que se estaría haciendo referencia aquí sería a la poesía como expresión del ámbito más allá de la construcción lingüística.

Melero apuntará que hay dos tipos de experiencia poética espiritual. La de quien hace proceso interior trabajando la forma poética, el poeta por "opción poética". Y el de quien alcanza la experiencia espiritual y usa la vía poética para expresarse (como sería el caso de Juan de la Cruz, por ejemplo).

J. Amando Robles quiere establecer criterios de distinción. En la experiencia espiritual, la experiencia es lo primario mientras que la expresión es secundaria. En el arte en cambio –cualquier arte- lo primario es el esfuerzo de expresión. Supone siempre mantener una cierta dualidad sujeto-objeto, propia del quehacer simbólico. Habrá casos en que se cruce la frontera y pueda llegar a decirse –como le dijo un día la poetisa Michèle Najlis-: "los mejores poemas que he escrito son los que siento que

no he escrito yo". Pero lo que hay que tener presente es que el arte, si no hay expresión, no existe. Y la espiritualidad, si no hay experiencia, no existe.

Corbí dirá que la poesía es un pensar con todo el cuerpo. En formas escuetas y densas, y por escuetas y densas, bellas; y por densas y bellas, vacías. Y por vacías, expresión de lo sin forma en formas.

El elemento esencial en el arte (y, así, en la poesía) es estética, es expresión de la experiencia. La poesía es estética – comentará Corbí- en el sentido de expresión de la belleza. Y expresión de la belleza en cuanto que expresión de la verdad, y si expresión de la verdad ¿qué verdad? La verdad que no puede decirse con palabras.

Melero reivindica el incorporar a los poetas (a algunos poetas), entre el elenco de textos que vale la pena leer y trabajar en el quehacer interior. Interviene Montse Cucarull: el texto religioso, el maestro espiritual, te enseña a andar, te ofrece indicaciones, ¿lo hace también el poeta? Sí –responde Corbí-. Te enseña a andar haciéndote pensar pensamientos jamás pensados. Melero recordará lo que ha dicho (y escrito) sobre el uso del poema, habitar el poema como instrumento para avanzar en el conocimiento silencioso, en el limpiar la mirada.

Bárcena cierra la sesión con una cita de Coomaraswamy: el artista no es un tipo especial de hombre, cada ser humano es un tipo especial de artista.

**EL RETO DEL CRISTIANISMO EN AMÉRICA LATINA:
DE UN CRISTIANISMO SOCIALMENTE COMPROMETIDO
PERO RELIGIOSO A UNA ESPIRITUALIDAD**

J. Amando Robles

Tenemos que comenzar aclarando que, en lo que tiene de más genérico, paso de la religión a la espiritualidad, el reto del que aquí es cuestión no es un reto específico del cristianismo latinoamericano, como el título pudiera sugerir, sino más bien un reto común al cristianismo como un todo y a las religiones en general, en la medida en que uno y otras tienen que vérselas con la nueva sociedad y cultura de conocimiento. Solamente que este reto común aquí lo vamos a ver desde las particularidades que el cristianismo ha asumido en América Latina en los últimos cuarenta años, y que, como es bien sabido, han sido las de un cristianismo peculiarmente comprometido en lo social.

La razón que tenemos para ello es lo real y teóricamente importante, además de paradójico, que resulta el tema, ya que no estamos ante un cristianismo más, sino ante un cristianismo, valga la redundancia, especialmente cristiano; esto es, a primera vista de claras resonancias evangélicas y jesuánicas. Tan auténtico, tan cristiano, y sin embargo ahora retado; retado en lo que precisamente ha sido su mayor éxito y más reconocimientos le ha valido incluso allende sus fronteras, geográficas, culturales y religiosas.

Muy profundo tiene que ser el cambio que se está dando, y muy potentes y transformadores los factores de tal cambio, para que el reto se produzca como se está produciendo. Muy profundo el cambio, y muy diferente la lectura que hay que hacer de las grandes categorías cristianas, mitos y símbolos, si se quiere que las mismas puedan ser de recibo por parte del nuevo hombre y mujer latino-americanos.

De este cambio y retos será cuestión en la exposición que sigue. Y la misma comprenderá cuatro momentos o pasos: la forma como este cristianismo latinoamericano se ha leído a sí mismo en tanto fe y ha leído su relación con la realidad social; limitaciones que presenta ante los nuevos cambios, sobre todo los que están teniendo lugar en la naturaleza y función del conocimiento; el núcleo del reto, la necesidad del paso de un cristianismo socialmente comprometido pero pensado siempre en términos de religión, a un cristianismo socialmente comprometido también pero pensado en términos de espiritualidad; para, a modo de conclusión, terminar evocando la conciencia ejemplar a este respecto que de sí misma tiene cierta poesía actual latinoamericana.

1. Una lectura de la fe cristiana y desde ella que fue exitosa

Se ha dicho que Medellín (1968) fue la aplicación de las enseñanzas del Concilio Ecuménico Vaticano II (1962-1965) a América Latina. Fue mucho más. Fue la lectura y aplicación de una enseñanza sobre todo, de lo mejor que como método y epistemología produjo el Concilio, el famoso ver, juzgar y actuar¹, a la realidad histórica que

¹ Cf. Gustavo Gutiérrez, *Significado y alcance de Medellín*, publicado en *Irrupción y caminar de la Iglesia de los pobres. Presencia de Medellín*, Lima, Cep-IBC, 1989, pp. 23-27, y reproducido en Gustavo Gutiérrez, *Densidad del presente*, IBC-Cep, 2ª ed. 2003, pp. 105-162, pp.140-141.

en ese momento era América Latina; lectura que a su vez significaba la aplicación de esta realidad y de su dinámica vista e interpretada en términos de fe y de salvación-liberación, no ya a las enseñanzas del Vaticano II sino al cristianismo como tal, a sus fuentes, magisterio y teología, y a su práctica. En otras palabras, fue leer la realidad histórica, social, política, cultural y religiosa que era América Latina a la luz de una fe que se percibía como fuerza transformadora y liberadora a encarnarse también histórica, social, política, cultural y religiosamente. De ahí esa imbricación continua y mutuamente retroalimentadora entre realidad histórico-social y fe cristiana. Sin este descubrimiento “latinoamericano” el Concilio Ecuménico Vaticano II no hubiera tenido en América Latina, y como acontecimiento emblemático en Medellín, el impacto que tuvo. Medellín fue mucho más que aplicación, fue lugar teológico, novedad, fuente.

Y esto fue así desde el comienzo. Si algo caracterizaba ya hace cuarenta años la realidad social llamada América Latina era la pobreza. América Latina era, como todavía lo sigue siendo hoy, un continente mayoritariamente de pobres. Pero con todo, como tantas veces enfatiza el teólogo considerado fundador de la teología de la liberación, Gustavo Gutiérrez, no es este rasgo sin más el que explica el surgimiento de dicha teología. La misma pobreza ya existía antes. Lo nuevo social y culturalmente hablando es lo que se ha llamado la *irrupción* de los pobres en la historia de América Latina¹. No era sólo cuestión de cantidad, era sobre todo cuestión de *nueva presencia*. Los

¹ En el caso de América Latina tal irrupción viene cualificada por dos notas más: la religiosidad profunda de los pobres que irrumpen y el que los cristianos participen en el proceso liberación, acontecimiento que Gustavo Gutiérrez ha calificado de «hecho mayor» en la vida de la Iglesia latinoamericana. Cf. *Mirar lejos. Introducción a la sexta edición de la Teología de la liberación*, Lima Ed. CEP 1988. Texto reproducido en Gustavo Gutiérrez, *Textos esenciales. Acordarse de los pobres*. Selección y notas, Andrés Gallego. Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima 2004, p. 561.

pobres en América Latina venían tomando conciencia de que su situación no era debida a la naturaleza, a una fatalidad histórica, ni a Dios, sino que su situación era innecesaria, histórica, causada, impuesta. Y así lo estaban denunciando en sus luchas.

Pero, aunque nuevo, tampoco este dato hubiera bastado para que de esta realidad surgiera la teología¹. Ésta surge cuando dicha irrupción es vista en clave teológica, esto es, como un *signo de los tiempos*, como situación de honda significación social y humana a través de la cual Dios habla; interpelante, pues, y reveladora. Es entonces cuando fe y teología comprometidas con la liberación de los pobres surgen. Cuando no sólo se percibe la situación de pobreza como una situación no querida por Dios, de pecado, sino cuando a la vez, en el mismo acto de fe y en el mismo acto en el que se conoce lo social, se percibe como querida por Dios la situación totalmente contraria, la situación de liberación. En otras palabras, cuando percepción de lo social y fe coinciden, como las dos dimensiones o caras de una misma e indivisible realidad: la dimensión social, vista teológica, y la dimensión teológica, vista social; sin entender ésta de una manera reduccionista. Ya que la liberación de la que es cuestión es vista y propuesta total e integral desde un principio: económica, humana y trascendente.

La teología de la liberación con sus mediaciones, las socioanalíticas, tomadas como el término indica de las ciencias

¹ Si bien, viendo ya teológicamente la irrupción del pobre, Gustavo Gutiérrez pueda decir «la irrupción del pobre –su nueva presencia en la escena histórica– significa una verdadera irrupción de Dios en nuestras vidas» (*La pobreza en América Latina hoy. Seguimiento de Jesús y opción por el pobre*, en CELAM, *Imaginar un continente para todos. Justicia, solidaridad y testimonio del cristiano ante los nuevos desafíos sociales en América Latina y El Caribe*, II Congreso de Doctrina Social de la Iglesia, México, D.F., 11 al 15 de septiembre del 2006, CELAM, Departamento de Justicia y Solidaridad, Bogotá, D.C., Colombia 2008, p. 78)

sociales, y las suyas propias como teología, no va a ser nada más que la fundamentación, profundización y desarrollo teóricos de la vida, compromiso y visión implicados en esta nueva manera de percibir fe y realidad y sus relaciones. Éste será el *acto primero*, del que la teología como mediación reflexiva es *acto segundo*, como recordará siempre la teología de la liberación, reivindicando así la prioridad e importancia de lo primero: la vida, el compromiso, la práctica, con respecto a los segundo: la reflexión. Con las mediaciones socioanalíticas la pobreza aparecerá más retante, al aparecer institucional y estructural, y sobre todo como realidad que «cuestiona la fe cristiana»; con las mediaciones teológicas, aparecerá más decisiva, al aparecer más anti-Dios, más anti-Reino, y ello precisamente al ser y aparecer más anti-humana.

Por sus dimensiones y consecuencias, para millones de seres humanos la pobreza significa ser no persona, peor aún, no tener vida o tener una muerte, como se ha dicho, injusta y temprana. Pero con todo la razón definitiva para optar por los pobres, opción que como es bien sabido caracteriza encomiásticamente la teología de la liberación, no está en estas razones. No está en los análisis sociales empleados, advierte perspicazmente Gustavo Gutiérrez, como tampoco está en la experiencia directa que se pueda tener de la pobreza, ni siquiera aún en la compasión humana, motivos válidos sin duda y que pueden jugar un importante papel en solidaridades y compromisos. La razón para optar por los pobres está en Dios mismo. Es una opción *teocéntrica*. Hay que optar por los pobres, porque Dios lo ha hecho primero. Y hacerlo como Él lo hizo: porque son pobres, porque no cuentan, porque, como gusta añadir significativamente Gutiérrez de unos años a esta parte, son *insignificantes*. No por otra razón. Desde luego, no por la pretensión de que serían moral y religiosamente mejores que los demás. Sólo porque son pobres, porque Dios ha optado por ellos. En otras palabras, por pura *gratuidad*, por puro amor de Dios, porque Dios es Dios.

Quizás nunca una teología había alcanzado tal culmen de expresión, es decir, quizás nunca antes en una teología se vinculó tan *teológicamente*, valga la redundancia, a Dios con un compromiso ético social como el que significa la opción por los pobres. De hecho no fue hasta la segunda mitad del siglo pasado que la pobreza comenzó a ser percibida como un reto a la comprensión de la fe. Difícilmente, pues, que una vinculación como la de que hablamos se hubiera podido expresar con tanta fuerza teológica antes. Desde un punto de vista testimonial y como enseñanza, sí, basta mirar al Evangelio, pero como doctrina teológica, no. Sin duda que estamos ante una cumbre teológica en este sentido y, por lo mismo, espiritual: ante la concepción más espiritual, sin duda, de la teología de la liberación. Gutiérrez parece concebirlo así cuando con respecto a la opción por los pobres y a la gratuidad escribe: como opción «hunde sus raíces en la gratuidad del amor de Dios y es requerida por ella. Y no hay nada más exigente, lo sabemos, que la gratuidad»¹. No cabe fundamentación mayor, más última y, por ello mismo, más exigente.

A esta razón se añadirá para el cristiano la del *seguimiento de Jesús*, razón también decisiva por cuanto para el cristiano hechos y dichos de Jesús revelan el comportamiento de Dios, pero en el fondo derivada de aquella por cuanto lo que Jesús hace y enseña es lo que “vio” en Dios su Padre. En todo caso, optar por los pobres es lo que hizo y

¹ ¿Dónde dormirán los pobres?. Texto publicado en *El rostro de Dios en la historia*, PUCP-IBC-CEP, 1996, 9-25; reproducido en Gustavo Gutiérrez, *Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, Fondo Editorial del Congreso del Perú, Lima, 2004, p. 145. Ver también *Juan de la Cruz desde América Latina*, ponencia en el Congreso Internacional San Juanista, Ávila, España, 23-28 de septiembre de 1991, reproducida en Gustavo Gutiérrez, *Densidad del presente*, IBC –CEP, Lima, 2ª. ed. 2003, pp. 241-257. En este segundo texto y desde el interés por San Juan de la Cruz en la teología latinoamericana, además de enfatizar la importancia de la gratuidad del amor de Dios, formula el peligro de que la justicia, la opción por los pobres y «nuestra propia teología, la que intentamos elaborar en América Latina» se convierta en un ídolo, cuando precisamente se olvida aquella, la gratuidad de ese amor.

enseñó Jesús, y, por tanto, lo que debe hacer y enseñar todo discípulo que quiera seguirlo. Una fundamentación igualmente última y gratuita, e igualmente exigente, sino más¹. Porque lo que hay de metafísico y distante en Dios, aquí se hace histórico, personal e inequívoco: «Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10, 37), «cuando lo hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo» (Mt 25, 40) y al revés. Con razón el seguimiento de Jesús es considerado eje central del Evangelio, y la opción por los pobres comportamiento esencial de tal seguimiento. Eje central del Evangelio y, por ello, nombre bajo el cual se conoce en el Evangelio la espiritualidad.

A propósito de la opción gratuita de Dios por los pobres, decíamos que la formulación de la misma bien podía representar una cumbre teológica en cuanto a la expresión teológica misma y a la conciencia que significa. Otro tanto habría que decir de la expresión que identifica a los pobres con Cristo, aunque dicha identificación tenga una base más conocida, en el famoso texto evangélico «cuando lo hicieron con alguno de estos mis hermanos más pequeños, lo hicieron conmigo» (Mt 25, 40). Nos referimos a la formulación teológica recogida en el n. 31 de *Puebla*² o los pobres como «rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufrientes de Cristo, que nos cuestiona e interpela». La expresión puede sonar inclusivista y recuperadora, reconocimiento de los pobres pero en *otro*, en Cristo. Pero también puede leerse como su más grande reconocimiento: de Cristo en los pobres, del otro máximo, Cristo, en ellos, como parece querer decir el texto.

En fin, opción y seguimiento tienen que dar lugar a una *práctica histórica*, a una forma históricamente encarnada de compro-

¹ «Ese seguimiento, la *sequela Christi*, como se decía tradicionalmente, es la raíz y el sentido último de la opción preferencial por el pobre.» (*La pobreza en América Latina hoy. Seguimiento de Jesús y opción por el pobre*, en *Op. cit.*, p. 77).

² III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, CELAM, Bogotá 1979.

miso y de vida desde y con los pobres, lo que implica tener que abrazar su proyecto liberador y hacerlo propio. En otras palabras, opción y práctica tienen que ser históricamente encarnadas y nutrirse de su propia encarnación, así como la opción y práctica de Dios lo son también. Al encarnarse históricamente, opción y práctica se hacen reales, verdaderas, y se convierten en criterio de verdad. De manera que la teología como acto segundo será «una reflexión crítica desde y sobre la praxis histórica» o también «una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora».

Esta lectura que hemos evocado en algunos de sus más importantes momentos y expresiones, y que la teología latinoamericana hace, se caracteriza por ser histórica y social, actual y concreta, y desde estas calidades y con ellas, teologal y teológica. Y de esta manera es que se aplica tanto a la realidad social como a la forma teologal y teológica de verla. De ambas retiene para afrontarlos sus mayores retos: la pobreza y una fe optando por los pobres, con ellos y desde ellos. Y los afronta. En una lectura, como hemos remarcado, no dual desde su comienzo, sino teologal y teológica, aun cuando parezca ser científicosocial. Es cierto, ninguna teología ha reconocido tanto la autonomía de las ciencias sociales y humanas, así como la de sus aportes, y ha hecho tanto uso de ellos. Pero para ella éstos ha sido mediaciones. Su visión ha permanecido siempre teologal y teológica: la pobreza como cuestionamiento de la fe, y la irrupción de los pobres en la historia como un signo de los tiempos.

Su éxito y prestigio fueron muy grandes y reales, como lo evidencia su variada y profunda influencia. En lo que tenía de enfoque liberador, objeto de estudio, manera crítica de abordarlo, prioridad de la práctica sobre la teoría, radicalidad y capacidad de propuestas, es un hecho que la teología de la liberación influyó en el resto de disciplinas sociales. Así como con sus planteamientos y desarrollos inspiró filosofía y ética latinoamericanas, y de más allá de América Latina, a hacer otro tanto. Por lo que refiere al cristianismo

su impacto, el de la teología de la liberación, fue aún más significativo. Supo interpretar de tal manera retos y respuestas, que sus enseñanzas fundamentales fueron asumidas por el magisterio del episcopado latinoamericano en las Conferencias Generales de Medellín (1968) y Puebla (1979), e incluso de Roma¹.

De nuevo aquí, sociológicamente hablando, el acierto de su mensaje estuvo en la correcta interpretación de dos supuestos, al menos ésta es nuestra hipótesis: el supuesto social de que en los pobres de América Latina aún persistía la conciencia de ser pueblo, una conciencia social por lo tanto todavía muy unitaria, relativamente poco fragmentada; y el supuesto de que este pueblo era profundamente religioso² y de que, en la irrupción que estaba haciendo en la historia, iba a ser todavía profundamente sensible a un mensaje dinámico y liberador expresado en clave bíblica y cristiana. Y así fue ¿No es en parte a esta realidad a la que se quería aludir cuando se recordaba que el pueblo latinoamericano era un pueblo de grandes mayorías pobres pero profundamente religioso, o, simplemente, con la expresión «pueblo creyente y pobre»? Nuestro interés en señalar la existencia de ambas condiciones y de su correcta interpretación en aquel entonces estriba en que muy posiblemente hoy ya no se den, al menos de la misma manera, y ello explique la fuerza cada vez menor de teología y magisterio para modelar las conciencias como lo hizo en décadas pasadas, especialmente la de los sesenta, setenta y ochenta.

¹ Juan Carlos Scannone, S.I., *El aporte del magisterio latinoamericano a la doctrina social de la Iglesia (DSI)*, en CELAM, II Congreso de Doctrina Social de la Iglesia, **Imaginar un continente para todos**, México, D.F., 11 al 15 de septiembre de 2006, Bogotá, D.C., Colombia, 2008, pp. 47-72.

² Gustavo Gutiérrez lo reconoce cuando escribe: «Juan XXIII y el Concilio llamaron a estar atentos a los signos de los tiempos. Medellín supo hacerlo viendo, más allá de la anécdota, el profundo anhelo de liberación de un pueblo que vive en la pobreza y la opresión; pero que es al mismo tiempo un pueblo creyente.» (*Significad y alcance de Medellín*, en Gustavo Gutiérrez, *Densidad del presente*, p. 161)

Hablando desde su intencionalidad, el acierto parece haber estado, como hemos venido señalando, en la forma teologal y teológica como con una sola mirada se supo abarcar realidad social y fe, y hacerlo de una manera tan de la mano con la historia en ese momento, de una manera tan cristiana, tan ética, tan profética, tan liberadora. En otras palabras, el acierto de la teología parece haber estado en la epistemología que ella encarnaba, en el paso experimentado en el cristiano como un paso sin solución de continuidad entre compromiso social y fe, y entre fe y compromiso social. Y también es importante señalar esta experiencia, porque muy posiblemente hoy la relación entre fe y realidad social no sea percibida en términos de tanta proximidad e incluso de identidad sino más bien en términos de mayor distancia.

Por último y por lo revelador que es, antes de dar fin a este acápite, quisiéramos hacernos eco del concepto de verdad que al menos en un primer momento parece asumir la teología de la liberación, y que quizás la subyace más de lo que ella misma puede ser consciente de ello. Nos referimos a la verdad no tanto como realidad que se conoce, cuanto como realidad que se hace. Para Gustavo Gutiérrez, actualmente el conocimiento está ligado a la realización del mismo, a su aplicación a la realidad¹. El conocimiento en tanto realización es un rasgo fundamental de la conciencia contemporánea, que impregna toda realidad y todo conocimiento, especialmente la historia: «No se conoce la historia –escribe– sino transformándola y transformándose a sí mismo». Y otro tanto dirá del Evangelio: «la verdad evangélica se hace».

Sin poder desarrollarlo –se trataba solamente de un hacernos eco –, dejemos sin embargo anotado lo siguiente. Esta transformación en el concepto de verdad y de conocimiento

¹ *Comprender la fe*, de *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, Ed. CEP, 1979. Reproducida en Gustavo Gutiérrez, **Textos esenciales. Acordarse de los pobres**, pp. 65-67.

Gutiérrez lo ve en un marco de transformación mucho más amplio, en el que las ciencias con su conocimiento experimental vienen jugando un gran papel. La misma no se está produciendo sin una gran crisis en las «viejas maneras de conocer» y, específicamente, sin «una crisis de la racionalidad empleada clásicamente en la teología». Nada extraño, ya que la misma teoría del conocimiento está siendo cuestionada. En todo caso, escribe, «no percibiríamos tal vez el alcance del cuestionamiento radical que se hace al orden social existente si no tomáramos conciencia del cambio que se ha operado en la manera como el hombre conoce, en la forma como se acerca a la verdad y como la relaciona con su práctica histórica»¹.

La profundización de los aspectos anotados se va a revelar de una gran importancia en el momento actual.

2. Pero una lectura que ante los nuevos cambios presenta serias limitaciones

Autodefiniéndose contextual y queriendo serlo, atenta pues al contexto, la teología de la liberación es consciente de los cambios, y cambios importantes, que se han venido dando en las últimas décadas, de que los mismos le suponen nuevos retos, y de que, por tanto, hay que asumirlos.

Los retos percibidos son de dos tipos, uno de temas y sujetos sociales nuevos que emergen, y otro de cómo conocer mejor la realidad en su dimensión humana y, para ello, hacer un uso mayor de categorías y mediaciones de las ciencias humanas, atemperando o completando el uso preferencial que se venía haciendo de las ciencias sociales. Pero sin ir más allá, sin llegar al cuestionamiento de la propia teología como discurso, de su concepto de verdad, de su

¹ *Op. cit.*, p. 66.

objeto de estudio, de su lugar teológico por excelencia. Ilustremos el primer tipo de retos, recurriendo de nuevo a Gustavo Gutiérrez, por considerarlo altamente representativo.

En una ponencia de 1999, titulada *Situación y tareas de la teología de la liberación*¹, sin pretensión alguna de exhaustividad, hablaba de tres grandes retos que enfrenta hoy la fe cristiana y el anuncio del Evangelio: el reto del mundo moderno, la pobreza de las dos terceras partes de la humanidad, y el pluralismo religioso con el consiguiente diálogo interreligioso. Aunque en el trabajo citado, el reto que desarrolla es el segundo, que sin duda ha adquirido nueva urgencia por su complejidad y globalización, en ningún momento oculta la importancia de los otros dos, ni oculta que los mismos están impactando ya cultura y sociedad en América Latina. Del mundo moderno actual reconoce que en su conjunto constituye un gran reto a la conciencia cristiana², y del pluralismo religioso como nueva experiencia cultural afirma que, al igual que el fenómeno anterior pero por diferentes razones, cuestiona la teología cristiana en puntos centrales de ella³. Para al final de su ponencia, dejar expresada la advertencia de evitar el encasillamiento continental de estos tres retos, según el cual la modernidad correspondería al mundo occidental, la pobreza a América Latina y África, y el que procede del pluralismo religioso a Asia. Porque los tres retos son mucho más complejos y globales que lo que reflejaría tal encasillamiento.⁴

Además de estos retos, otros autores señalan que ante los cambios producidos, la teología de la liberación tiene que asumir,

¹ Ponencia presentada en el Coloquio Internacional en homenaje a Gustavo Gutiérrez ("Dieu devant nous") organizado por la Universidad Católica de Friburgo, 14-16 de abril de 1999. Reproducida en Gustavo Gutiérrez, *Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, pp. 598-616

² *Op. cit.*, p. 601.

³ *Op. cit.*, p. 602.

⁴ *Op. cit.*, p. 616.

como otros tantos retos nuevos, y con más radicalidad que antes, la defensa de los pobres, actualmente “excluidos” e “insignificantes”, de la naturaleza, también “excluida”, de todos los rechazados y marginados por razones de género, raza y cultura, y de los “diferentes” por razones de orientación sexual y de minusvalía. Autores más autocríticos, como Otto Maduro¹, no van más allá de este planteamiento, reclamando sin embargo más coherencia entre práctica y discurso, y tampoco los que reconocen la existencia ya de la crisis de la religión cristiana en América Latina, como José Comblin².

Como se puede ver, los retos percibidos van en el sentido antes expresado de la ampliación de la teología a nuevos temas y a nuevos sujetos sociales, a nuevas prácticas, pero ninguno en el sentido de la teología en sí misma considerada, en cuanto a su objeto de estudio y en cuanto a la manera de abordar éste³. Sin embargo se están dando cambios que hacen pensar en retos mucho mayores. Hemos hablado de cambios en el sujeto social “pueblo”, pero aquí quisiéramos fijarnos más bien en los cambios que están a nivel de conocimiento, en su función y naturaleza mismas, por su repercusión en ese conocimiento que la teología llama fe y en la misma teología.

Hasta hace poco el conocimiento se ha desempeñado de manera objetivista, es decir como una función humana capaz de conocer cosas, realidades, objetos. Podía definirse, tal como veíamos lo suscribió el propio Gustavo Gutiérrez y la teología de liberación en general, como un conocer en función práctica, haciendo,

¹ Otto Maduro, Hacer teología para hacer posibles un mundo distinto: Una invitación autocrítica latinoamericana, Drew University –Madison, EUA, 24 de enero 2005.

² COMBLIN, José, *La crisis de la religión en la cristiandad*, Koinonía, RELat 377.

³ La excepción la están marcando quienes desde la teología de la liberación están abrazando y respondiendo a los retos que para la misma teología de liberación está suponiendo la teología del pluralismo religioso, muy especialmente José María Vigil, con su obra *Teología del pluralismo religioso. Curso sistemático de teología popular*, Ediciones Abya Yala, Quito (Ecuador) 2005.

realizando, verificando. Pero aun así era un hacer y realizar conforme a la verdad, conforme a verdades, racionales o reveladas, que en cierto modo preexistían, como un modelo a seguir. Así la teología podía hablar de la opción por los pobres como de una opción teocéntrica, esto es, de Dios mismo, y del seguimiento de Jesús, como del seguimiento del comportamiento histórico y real de alguien, en este caso, de Jesús de Nazaret; y a la luz de la fe, y no sin ella, podía identificar también opción espiritual y realidad social, viendo la una en la otra, y viceversa. Pero el conocimiento actual ya no es más así ni permite tales identificaciones.

Los cambios en este nivel han sido en pocas décadas, muy grandes; tan grandes, que el conocimiento actual no tiene verdad o verdades preexistentes a las que pueda mirar y seguir. Las “verdades” que necesita, el propio conocimiento, él mismo las tiene y lo tiene que construir, de acuerdo a postulados, de acuerdo a verdades que se postulan, y como postuladas tienen que ser verificadas, no de acuerdo a verdades a seguir. De manera que él mismo se sabe y se percibe construido. Más aún, estas verdades no son eternas, su pretendida “objetividad” dura mientras dura el mundo que le da posibilidad y realidad. Varían y cambian, pues, con éste.

Opción, pues, de Dios y seguimiento de Jesús no pueden ser imaginadas o representadas como verdades “objetivas”, que nos preexisten y se convierten en normativas para nosotros. El reto ahora no es historizar verdades y conocimiento, que de lo contrario serían abstractos, sino reconocer que verdades y conocimiento son construidos. La opción de Dios por los pobres, tanto desde del punto de vista del conocimiento como desde el punto de vista de su pretendida ontología u objetividad, no es algo que exista como tal opción, es una

construcción nuestra¹. Si la utilizamos como una categoría descriptiva, no describe nada de Dios, porque lo que llamamos Dios es indescriptible; lo que describe es una proyección ética nuestra. Si la utilizamos como expresión simbólica, tampoco expresa nada que sea representable, sino que lo único que pretende es llevarnos a la experiencia de eso que llamamos amor primero, sin fondo ni forma, gratuidad total; en términos de la teología de la liberación, amar a los pobres porque Dios es Dios, porque son insignificantes, porque no hay ninguna razón para ello más que la pura gratuidad.

El propio seguimiento de Jesús que suena a comportamiento de rasgos bien concretos, no es un comportamiento tan objetivamente aprehensible como para luego objetivamente seguirlo. Lo más profundo y genuino de Jesús, su experiencia de Dios, su Padre, la bienaventuranza que él proclamó en los pobres, no es algo que se pueda objetivamente registrar y que haya quedado objetivamente registrado para de una manera objetiva poder seguirlo. Por su naturaleza misma, son experiencias inregistrables, como inregistrable es la misma dimensión a la que pertenecen. Por ello ningún maestro espiritual, incluido el propio Jesús, ha dejado un camino espiritual objetivo a seguir². Y si así se entendiera a los maestros, no se los ha entendido. Ellos hicieron su camino, mejor dicho, lo *crearon*, y con sus testimonios y enseñanzas nos incitan a hacer otro tanto, a *crear* el nuestro. Pero no nos han dejado un camino que baste seguirlo. El seguimiento sería entonces un comportamiento moral y siempre externo. La categoría seguimiento es una categoría demasiado estrecha para lo que es la espiritualidad y, por tanto, para hacer la experiencia que hizo Jesús. Cada quien tiene que crear su

¹ *Construcción* si la utilizamos descriptivamente, lo que equivaldría a una categoría ética, *creación* si la utilizamos simbólicamente, apuntando a una experiencia de gratuidad, sin fondo ni forma.

² Cf. Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Herder, Barcelona, 2007, p. 280.

propio camino. No hay camino a seguir, sino el propio que cada quien tiene que crear.

La práctica, histórica y liberadora, la otra gran categoría de la teología de la liberación, práctica en la que desembocaría la opción por los pobres si ésta es expresión de un auténtico compromiso, también es más conclusión que se impone de un imperativo ético que consecuencia de la opción por los pobres como experiencia espiritual propiamente tal. Porque ésta como experiencia se da en el tiempo pero a la vez liberada de él, liberada pues del futuro, liberada pues de la duración, sin necesidad de someterse a ésta. A la opción le basta ser experiencia de amor gratuito para ser plena y total. Y cuando lo es tiende espontánea y creadoramente, sin someterse, a ser plena y total en el tiempo, en este sentido, a ser duradera e inspirar la ética más generosa e incondicional, en este caso, con los pobres y desde ellos. ¿Necesita la creación artística desembocar en una práctica artística histórica, incluso militante? En absoluto. Desemboca en prácticas de hecho, pero no porque lo necesite. La creación como tal, su experiencia, no es producto de una práctica sostenida en el tiempo. Lo que la prepara sí, la creación propiamente tal no.

Por otra parte, el conocimiento que podemos llamar la experiencia absoluta de la realidad, como lo hace Corbí en la obra citada, que es el conocimiento religioso propiamente tal, tiene además otra particularidad. Aunque su dimensión y realidad sólo existe y se da en la realidad funcional que somos y que nos rodea, es de tal naturaleza que no dice relación directa a ella. En este sentido resultan dos dimensiones autónomas una de la otra. No hay comunicación directa entre ellas. No hay paso directo de la una a la otra. Así, aunque Dios hubiera hecho una opción por los pobres y ésta fuera rasgo esencial de la experiencia religiosa de Jesús, no por ello adquirirían una dimensión social, temporal, histórica, que la haría reveladoramente, divinamente, obligada para nosotros. Lo absoluto de la realidad, del que opción de Dios y opción experiencial

de Jesús son expresiones simbólicas, es absoluto, es total, es realidad sin fondo ni forma, trasciende nuestra historia, nuestros conflictos y nuestros proyectos humanos. Nada es lo que se puede derivar directamente de tales opciones para nuestro comportamiento ético. Experiencia de lo absoluto y ética se ubican en dos niveles diferentes. No hay continuidad entre ellas.

En este sentido, lo que fue el mayor acierto de la teología de la liberación, la continuidad a la luz de la fe entre Dios, Cristo y lo social, plasmado ello en categorías como signos de los tiempos, opción de Dios por los pobres, seguimiento de Jesús, es ahora una limitación. Un planteamiento de esta naturaleza no convence, inmediatamente suena superpuesto, peca de lo que Marià Corbí califica de *epistemología mítica*¹, implica una igualdad epistemológica entre niveles epistemológicamente diferentes. Supone un salto epistemológico indebido. Un Dios y un Cristo presentados así resultan social e históricamente muy consistentes, cuando como dice Thomas Merton Dios es el inconsistente². Un Dios así interesado en nuestra historia y encajando tan bien con nuestras necesidades sociales y humanas, resulta sospechoso, suena demasiado antropomórfico. En otras palabras, un planteamiento así se adecua muy bien al ser necesitado e interesado, pero no al ser gratuito que también somos.

No cabe duda que el problema que hay aquí es de orden epistemológico³. El problema de la teología de la liberación, como el

¹ *Hacia una espiritualidad laica*, pp. 148-163.

² *IncurSIONES de lo Indecible*, Sal Térrea, Santander, 2004, p. 39.

³ En el sentido utilizado por Corbí en la obra anteriormente citada, *Hacia una espiritualidad laica*. Ver, por ejemplo el acápite del Cap. IV que reza: «El desencuentro entre las tradiciones espirituales y las nuevas sociedades es de raíz epistemológica», p. 228. Muy diferente del utilizado por Clodovis M. Boff en su artículo crítico de la epistemología de la teología de la liberación, *Teología de la liberación y vuelta al fundamento*, **Revista Eclesiástica Brasileira**, n.º, 268, octubre 2007, pp. 1001-1022, que nosotros hemos conocido en la traducción castellana del Colectivo "Alas" en su **Boletín Semanal de Información y Análisis para la Libertad Religiosa**, año VIII, 14 de junio

de toda teología hecha en el marco de una religión y, por más que no lo quiera, en función de ella, es confundir o identificar lo que aparece como máximo imperativo ético, amor a Dios, amor a los pobres, opción por ellos, seguimiento de Jesús, con desinterés y gratuidad total, lo ético con la experiencia de Dios o con Dios mismo. Cuando son niveles diferentes, lo ético producto siempre del conocimiento y axiología funcional a la vida, y lo absoluto producto del conocimiento verdaderamente gratuito, más allá de toda representación y de todo valor.

Además, por esta vía es como se hace a Dios intervenir en la historia. Y su revelación en la historia no es inocente. Revelándose en ella, interviene, indica a quién hay que amar y cómo hay que amar, indica, por ejemplo, que como él hizo una opción por los pobres, nosotros también tenemos que hacerla. En el fondo, un Dios así concebido dirige los seres humanos y, en definitiva, la historia, aunque sea moralmente. Desde luego, la sanciona salvíficamente. Y es un Dios así, y con razón, el que hoy es rechazado. No va con la experiencia libre y creadora que en sí mismos encuentran el hombre y la mujer de la cultura moderna actual. No se ve qué tenga que ver Dios con realidades tan sociales como los pobres, tan históricas como la historia, y tan éticas como la ética.

Paralelamente a como hace treinta años lo vio y asumió Gustavo Gutiérrez para aquel entonces, también ahora es el conocimiento el que ha cambiado, esta vez en su naturaleza y en su función, poniendo en crisis la nueva racionalidad de la teología, más histórica, más social, más bíblica, pero al fin de cuentas, todavía objetivista, trabajando a partir de verdades con contenido, con creencias, y rezagada con respecto a cómo el conocimiento se percibe y opera hoy.

2008, edición especial (www.colectivoalas.org), pp. 1-14. De hecho, desde nuestro enfoque también el artículo de Clodovis M. Boff cae en lo que con Corbí podemos denominar *epistemología mítica*.

Y sin embargo, hay en la teología de la liberación una gran convicción y una gran enseñanza que, correctamente concebidas y actualizadas, no debieran morir: la convicción, ética y epistémica, de que una espiritualidad en el contexto que es el nuestro, tiene que asumir los pobres y la pobreza como punto de partida contextual, como lugar desde donde hay que vivir la espiritualidad¹, la pregunta *¿dónde dormirán los pobres?*²; y la enseñanza del amor gratuito al pobre como camino de espiritualidad.

3. Del cristianismo socialmente comprometido pero religioso a una espiritualidad laica

Analizadas a fondo, las limitaciones de la teología de la liberación que hemos señalado nacen de la naturaleza religiosa de ésta y de lo que llamamos fe o, más simplemente, del cristianismo concebido religiosamente. Es su carácter religioso el que le hace hablar de opción de Dios por los pobres y de seguimiento de Jesús como si de verdades objetivas se tratase, y por este camino identificar, como los términos ‘opción’ y ‘seguimiento’ lo expresan, a Dios mismo y al Cristo con las mayores urgencias éticas actuales, la pobreza en la que se obliga a vivir a dos terceras partes de la humanidad. Siempre como si fuesen verdades. Porque la religión necesita apoyarse en verdades, en conocimientos conceptuales, con contenido y forma, que en el fondo resultan creencias.

Ello ocurre así, por operar todavía la teología sobre un conocimiento matricial que ya no es tal, un conocimiento verdad, con contenidos, aunque se admita que éstos tengan que ser

¹ Sin confundir por ello punto contextual de partida con lugar teológico, pues el punto contextual de partida siempre sería ético, mientras el lugar teológico de la experiencia espiritual es la experiencia misma.

² Gustavo Gutiérrez, *¿Dónde dormirán los pobres?*. Texto publicado en *El rostro de Dios en la historia*, PUCP-IBC-CEP, Lima, 1996, pp. 9-25. Reproducido en Gustavo Gutiérrez, *Textos esenciales. Acordarse de los pobres*, pp. 139-150.

historizados, convertidos en *práctica, verificados*. En pocas décadas, y casi en silencio, como si se tratase de una continuidad, naturaleza y función del conocimiento han cambiado profundamente. Lo divino, lo perteneciente a la dimensión espiritual, lo plena y totalmente gratuito, no se podrá expresar ya sógnicamente, conceptualmente. Y tampoco lo ético, por muy sublime que sea, resulta por ello divino, espiritual, realmente trascendente. El nuevo tipo de conocimiento obliga a distinguir dimensiones que antes aparecían unidas y a respetar sus respectivas epistemologías. Todo ello no ocurre sin una grave crisis en las “viejas maneras” de pensar, para usar la expresión de Gustavo Gutiérrez, incluso en la misma racionalidad utilizada por la teología de la liberación, por más nueva que la misma ha sido con respecto a la clásica. Pero, como gusta de remarcar el propio Gutiérrez frente a los cambios y las situaciones que provocan, no hay motivos para no proceder con confianza en el potencial del conocimiento humano, ya que en los mismos factores que producen los cambios se encuentran las pistas de los planteamientos que necesitamos hacer.

Así sucede en nuestro caso. Si con los cambios ocurridos en el conocimiento, no se puede seguir entendiendo lo divino o espiritual en términos objetivos u objetivistas, hay que hacer abandono de este tipo de conocimiento. Si lo religioso hace problema, y problema serio, en el cristianismo, incluso socialmente comprometido, hay que hacer abandono de ello, por más exitoso y movilizador que hasta hace unas décadas haya sido. Es comprensible la resistencia al cambio, pero si el paradigma utilizado ya no resulta pertinente, y no puede resultar, hay que saber abandonarlo, y ello con confianza. El mismo conocimiento que ya no nos permite pensar a Dios como lo pensamos, su opción por los pobres, el seguimiento de Jesús, la misma irrupción de los pobres como voz interpelante de Dios a nuestra fe, abre otra forma nueva y mejor o, en todo caso, necesaria para nosotros de pensarlo y, lo que es más importante, de vivirlo, porque de vivirlo se trata, de hacerlo

experiencia, lo que Marià Corbí llama *espiritualidad laica*, no religiosa.

Hay que pasar, pues, de la religión a la espiritualidad, de las verdades objetivas creídas y convertidas en la moral más exigente a la experiencia de la gratuidad, del cristianismo socialmente comprometido pero religioso a una espiritualidad laica, no religiosa, esto es, sin verdades o creencias, sin religiones, sin dioses, como reza título y subtítulo de la última obra de Corbí. De esta manera, nada se pierde, todo se conserva, como auténtico tesoro. Se conserva y se redimensiona aquello a lo que, en el fondo, opción, seguimiento y práctica apuntaban: la gratuidad; aquello que hay que amar porque, engastado en lo que no es, no cuenta, es insignificante, y gracias a ello es más fácil verlo, es sin embargo infinito, pleno, total.

Con ello no se habrá perdido nada y se habrá ganado todo. De lo contrario, una vez más en la historia humana, por salvar formas que nos parecen ser esenciales, perderemos lo único que verdaderamente es esencial, y sumamente importante en el tipo de civilización tecnológica que estamos construyendo. No sólo ya para evitar lo peor, que bien puede ocurrir, sino para hacer de ella un proyecto humano, y dentro de lo que hay que entender por humano, la ética –que los pobres dejen de serlo – es verdaderamente imprescindible, una de sus piedras angulares. Pero para ambas cosas la espiritualidad es mucho más necesaria aún. Aún con ética, pero sin espiritualidad, el proyecto que se construya no será digno del ser humano, y en él seguirá habiendo pobres y empobrecidos.

La espiritualidad como experiencia de la realidad absoluta, como experiencia de la gratuidad, de la plenitud y de la totalidad en un mundo, el nuestro, nunca pleno y total, no nos va a caer del cielo, no va a venir por derrame “neoliberal” hacia todos por el desarrollo de la justicia social y de la ética, aunque éstas sean capitales. Hay que crearla, hay que darla a luz y desarrollarla. Y para ello hoy hay que plantearlo explícitamente. No va a venir de mano de la religión y con ella, como fue lo más frecuente en el pasado. Hay que separar una de

otra, dejar que la religión muera, y que en su lugar emerja la espiritualidad sin religión.

En la nueva realidad u ordenamiento que nos da el conocimiento, los pobres van a quedar más asegurados, por así decir. Gran parte de la pobreza, no toda, se explica desde luego por “el sistema”, económico y social, que ponemos en aplicación, pero posiblemente aún más por el tipo de racionalidad desde la que definimos los diferentes sistemas, en la que subyace una visión de la realidad y de sus posibilidades, del ser humano y de sus aspiraciones, y no digamos ya de sus necesidades e intereses. Dentro de esta racionalidad entra la ética, haciéndose fácilmente cómplice de ella. ¿Cómo podrá, pues, cambiarla? ¿Qué fuerza, si no es la de la experiencia espiritual genuinamente tal, podrá superar tal tipo de racionalidades? Sólo la espiritualidad. Porque al ser ella una vida sin fondo ni forma, en su experiencia está por encima de todas. En ella y sólo en ella de verdad y radicalmente “otros mundos son posibles”.

Es frecuente pensar los cambios totales deseados en términos de alternativas, sin darse cuenta que la misma es corta, ya que las alternativas reproducen otro sistema posible dentro de la misma matriz que permitió el primero. Por eso no es extraño que en tales propuestas sean preferidos los contenidos éticos a los espirituales. Por ello es útil recordar a propósito de toda espiritualidad su singular riqueza, que Raimon Panikkar y a propósito de las Upanisads expresó de esta manera: «no nos proponen una alternativa a la cultura moderna sino más bien una *internativa*»¹. Y con razón, las propuestas alternativas no son espirituales y, por ello mismo, son menos eficaces para los cambios profundos deseados.

En el nuevo tipo de conocimiento, donde sus dimensiones, la que es funcional a la vida y la que trasciende ésta, quedan más

¹ *Prólogo a Upanisads* (edición y traducción de Daniel de Palma), Ediciones Siruela, Madrid 2ª ed. 1997, p. 10. También en este mismo *Prólogo* Raimon Panikkar dejará expresado «Las Upanisads no nos proponen un mundo mejor; nos describen otro mundo.» (p. 17)

claramente perfiladas, ética y espiritualidad no se van a poder confundir. Y esto ya constituye en sí una ganancia y una ventaja. Por su naturaleza y función la ética se ubicará en el nivel del conocimiento, así como los valores funcionales y deseables para la vida, y la espiritualidad, en la dimensión de lo verdaderamente trascendente. Por más estrecha que sea la relación entre ellas, cada una habrá que trabajarla en sí misma. No se sustituyen. Aunque una ética *desinteresadamente* vivida puede ser y es, no cabe duda, un camino hacia la espiritualidad como experiencia de la realidad total que está en todo, también en lo ético estando sin embargo más allá de ello.

Pero si la espiritualidad no es ética, para muchos, hombres y mujeres, persistirá todavía la pregunta *¿dónde dormirán los pobres?* La espiritualidad no es ética, pero, por lo mismo, tampoco es concurrencia. Esto ya reduce en parte el problema, y lo reduciría en mucho si muchos fueran los hombres y mujeres espirituales. La ética a pesar de todo no deja de ser un ordenamiento de la vida de acuerdo a valores pero entre concurrentes, entre competidores. Por definición, los espirituales no compiten con los demás, y menos con los pobres, sobre todo a la hora de la distribución y del consumo. De competir, más bien compiten en la producción. Y en ello en la forma más humana y más solidaria. Por principio, y por así decirlo, los pobres tienen más garantía de encontrar dormida, valga la expresión como metáfora, entre los hombres y mujeres espirituales que entre los hombres y mujeres éticos.

Pero es que además, aunque la espiritualidad no es ética, sus entrañas, por así decir, sí lo son. Lo espirituales, hombres mujeres, de todas las tradiciones son bien conocidos por la forma como se conmueven ante el hermano que sufre. Una conmoción que se traduce en una acción coherente que no conoce discriminación ni fronteras. Jesús estaba mirando a un ser humano así cuando respondiendo a la pregunta de «¿Quién es mi prójimo?» narró la parábola del samaritano (Lc 10, 25-37) para terminar preguntando:

«Según tu parecer, ¿cuál de estos tres se comportó como prójimo?», «Vete y haz tú lo mismo». El espiritual se hace prójimo de todos, especialmente de los más necesitados. Porque no tiene centro ni ser. Su centro y su ser es todo, son los otros. Él es uno con todo y con todos.¹

Hoy esta unión y unidad inspira e impulsa sin descanso a buscar lo mejor, a ir a las raíces de los problemas y a no desmayar en la mejor solución, la más técnica y más humana de los mismos. Los pobres encuentran en el espiritual un hermano más en la lucha. Hay espirituales de todos los tipos, todos actuando por la transformación de la realidad, y cada quien en su quehacer o campo actuando de la manera más excelente, como se diría hoy, de acuerdo al máximo criterio o criterios de calidad humana. La espiritualidad no es la ética, pero desde todo su ser infinito y con toda su fuerza inagotable inspira y acompaña ésta, así como inspira y acompaña todas las mediaciones que se revelen necesarias, teóricas y técnicas, económicas, sociales, culturales y políticas. Porque en la ética y en sus mediaciones necesarias, como en todo, la espiritualidad descubre lo absoluto y hace su experiencia.

En este sentido la espiritualidad está también en la acción y en el compromiso profético, está en la opción por los pobres y en la práctica profética que aquélla debe fundar. Cuando acción y compromiso, de naturaleza fundamentalmente ética, se convierten sin embargo en camino hacia el amor incondicional, pleno, total, gratuito, y en expresión de él. No solamente está sino que, con la teología de la liberación habrá que reconocer que hoy, ante las dimensiones y consecuencias que ha adquirido la pobreza, opción por los pobres y compromiso con ellos es el camino espiritual que de

¹ En un análisis especialmente penetrante de *El otro y el prójimo* a propósito de la parábola Marcel Légaut dirá paradójicamente que sólo puede comportarse como prójimo del otro alguien que sea más pobre que él, sólo alguien que en el fondo se siente carecer del amor que debe dar e impotente para hacerlo. *Trabajo de la fe*, Edita Asociación Marcel Légaut, Valencia, 1996, pp. 115-135.

una manera u otra todos debemos recorrer. Sin dejar de ser gratuita la espiritualidad tiene que ser contextual, y en el contexto ya no sólo de algunos continentes, sino del mundo como tal, pobres y pobreza están ahí, en primer plano, cuestionando toda espiritualidad. Porque si en el nuevo planteamiento pobres y pobreza dejan de ser un problema “religioso”, que se resuelve con verdades religiosas y a partir de ellas, no deja de ser un problema “espiritual”, al contrario, que hay que resolver desde la experiencia de la gratuidad, desde la unidad en la que el “yo” y el “tú” desaparecen, más allá pues de toda verdad religiosa.

Por último, a diferencia de las verdades religiosas, la espiritualidad respeta totalmente el orden funcional a la vida que hay que construir, porque no es de su naturaleza imponer ni tiene verdades que imponer. Y esto es muy importante en la cultura actual, que es muy sensible, y con razón, a la autonomía de todo. Como ella misma tiene que descubrirse y crearse, así tiene que construirse el orden funcional a la vida, lo que va a constituir la forma de vida de la sociedad, de manera autónoma, de acuerdo a criterios de calidad que la misma sociedad tiene que crear y darse, en un proceso interminable de prueba error. La espiritualidad inspirará y sostendrá en esta labor, pero no sustituirá. En lo que tiene de funcional el proyecto humano que construyamos no sólo es de nuestra entera responsabilidad el construirlo sino que los materiales que utilicemos son también de la dimensión de lo funcional, no caben materiales de naturaleza y nivel espiritual. Ello hará que el proyecto que construyamos siempre será contingente, con un alto grado de entropía, por así decir, que le es inherente; nunca pues pleno y total, aunque siempre perfectible. Pero tenemos todo lo que necesitamos para construirlo. No necesitamos de religión, de creencias ni de dioses. Sólo nos resta asumir nuestra responsabilidad. Si tal es la realidad de cuanto somos y nos rodea, ya es un paso muy importante tenerlo claro. Ello ayudará más a asumir nuestra responsabilidad.

4. Conciencia ejemplar de cierta poesía actual latinoamericana

Quisiéramos terminar nuestra reflexión evocando, a modo de conclusión, la conciencia que de sí misma tiene cierta poesía actual latinoamericana, por la proximidad que la misma tiene con la espiritualidad en cuanto a su naturaleza y a su función. Este breve ejercicio puede ayudarnos a comprender mejor, por vía de inducción y contraste, qué cosa es la espiritualidad y en qué sentido y cómo ella es liberadora.

Estamos pensando en el poeta argentino Juan Gelman, último premio Cervantes (2007), de cuyo compromiso social y político nadie puede dudar, así como tampoco de su dolor y de su sufrimiento por las causas social y políticamente liberadoras que persiguió. Precisamente el jurado que le otorgó el premio lo razonó así: «porque su gran compromiso social nunca lo llevó a abdicar de su compromiso con la poesía». Y él de sí mismo pudo decir que nunca ha escrito «en legítima defensa, sólo en defensa la poesía», y también «vivo para escribir poesía; a mí lo que me importa es el trabajo, no me importo yo».¹

¿Qué es entonces para él la poesía, que le hace expresarse así? ¿En qué poesía cree y en qué poesía no cree? Para él la poesía es pura creación. «Suelo decir que el único tema de la poesía es la poesía misma». Cree en la poesía casada con la poesía. Porque «la poesía es una e indivisible». No cree en la poesía comprometida. Porque no es el tema lo que hace a la poesía. Prefiere, como dice, estar casado con ella. Porque eso es su vida: vivir para escribir poesía. Y eso que él es totalmente consciente de que escribir poesía no es una profesión. «La poesía no es algo que uno pueda invocar o convocar cuando quiera. Es algo que llega cuando ella quiere». Y sin embargo, comparándola con la cola de una señorita, él la sigue persiguiendo aun a sabiendas de que no se va a dejar atrapar.

¹ Expresiones, éstas y las que siguen, tomadas de testimonios y entrevistas de la prensa escrita en los días en que recibió el premio, 23 de abril 2008.

En los días en que le concedieron el premio la prensa escrita testimoniaba como el sufrimiento y el dolor que han vertebrado la vida de Juan Gelman no han derivado en una poesía testimonial, realista y de denuncia, sino todo lo contrario. Aunque también ha expresado «La poesía nunca ha sido ningún bálsamo para mí». En broma decía que prefería el bálsamo Adams.

¿Qué es la poesía según Juan Gelman? ¿Para qué sirve? ¿Qué aporta? A estas preguntas y a otras parecidas intentó responder, hasta donde se puede responder, con la siguiente precisión y metáfora: definir la poesía «es imposible, sólo por aproximación podría decir que es como un árbol sin hojas que da sombra». Algo así de intangible, pero experienciable, es la poesía: como un árbol sin hojas que da sombra. ¿Qué es lo que aporta? La respuesta está en la expresión profética, que ya nadie podrá acallar, de su discurso de recepción del premio el 23 de abril pasado: «Pero ahí está la poesía: de pie contra la muerte». Un árbol sin hojas que da sombra, eso es la poesía, y estar de pie contra la muerte, ése es su aporte.

Algo así, sólo que infinitamente más sutil aún y más real, es la espiritualidad.

SESIÓN DE TRABAJO

Amando Robles señala las ideas principales de su ponencia. La experiencia espiritual no puede darse descontextualizada, se produce enraizada en un contexto determinado. Por tanto, las profundas transformaciones culturales del presente obligan a todas las tradiciones espirituales a llevar a cabo una revisión en profundidad de sus ejes básicos para no perder pie, para mantenerse contextualizadas. Su ponencia se centra en un caso, en el ejemplo de la teología de la liberación y su aportación específica a la espiritualidad, pero es una reflexión que puede y debe llevarse a cabo desde todas y cada una de las tradiciones.

El gran acierto de la teología de la liberación fue la

vinculación de espiritualidad y compromiso social; pero para mantener ese valor, esa vinculación, la nueva espiritualidad deberá revisar los fundamentos y las formas de esa vinculación, pues la base en la que se sustentó antaño ha perdido su solidez. En su ponencia, Robles presenta los ejes que vertebraban la opción teológica por los pobres y el desplazamiento de los mismos. La formulación de esa opción gratuita por el pobre, a imagen de la opción de Dios por el pobre es, de hecho, una opción por Dios, opción por pura gratuidad, por puro amor de Dios, porque Dios es Dios y ha optado por el pobre. Opción teocéntrica y del seguimiento de Jesús como del seguimiento del comportamiento histórico y real de alguien. Identificación de opción espiritual y realidad social, viendo la una en la otra y viceversa.

Los cambios en el concepto de verdad y de conocimiento, que sitúan en el centro la concepción de que toda verdad es construcción, verdades que ya no son eternas, cuya pretendida "objetividad" dura mientras dura el mundo que le da posibilidad y realidad, dan de lleno contra el fundamento "objetivo" de la opción por los pobres: la opción divina y el seguimiento de Jesús. Esa opción no describe nada del ser de Dios, pues Dios es indescriptible; describe una proyección ética humana. La opción por los pobres ya no será algo que exista en sí, sino una opción nuestra, una construcción.

El objetivo del análisis de los fundamentos de la vinculación es poner en claro su desplazamiento y la necesidad de repensar esa vinculación. Pues la vinculación continúa mostrándose necesaria. Ante las dimensiones que ha adquirido la pobreza, la opción por los pobres –de una u otra manera– no puede dejar de formar parte del camino espiritual. La vinculación no tendrá que ver con unas verdades religiosas a partir de las que se procura resolver un problema, sino un reto espiritual que hay que encarar desde la experiencia de gratuidad, desde la unidad en la que el "yo" y el "tú" desaparecen.

Ante la situación contemporánea sería blasfemo hacer teología o espiritualidad de espaldas a los dramas sociales. La nueva espiritualidad ha de saber retomar ese valor de la teología de la liberación, ha de ser tan comprometida como aquella pero mostrar

que para ser tan o más comprometida, ha de ser menos "utilitaria", menos funcional. Compromiso y gratuidad han de andar a la par, pues si se diera de espaldas a la gratuidad, quedaría bloqueada la posibilidad espiritual como tal.

*

El primero en intervenir es Luigi Schiavo. Señala que lo característico de la imagen del Dios bíblico es el del Dios comprometido con la historia, es decir, Dios no es "neutro", la experiencia de transformación histórica es una experiencia ligada a Dios. La teología de la liberación supo contextualizar ese compromiso mostrándolo como opción por los pobres. Le iría bien saber más de otras tradiciones para poder ver los rasgos característicos en ellas. Explica que la etimología del término "dios" en las lenguas indoeuropeas se relaciona con "luz" mientras que en las semíticas lo hace con "vida", una vida que se transforma.

El teísmo hindú se trasciende a sí mismo –apunta Bhakti Das al paso-. Corbí está muy de acuerdo con las reflexiones de Robles. Sin lugar a dudas espiritualidad no puede ser un camino de "realización personal"; estará ligada con conocimiento, y conocimiento es conocimiento de realidad, de verdad. Espiritualidad es verdad, la verdad es unidad, es amor. En el ámbito espiritual hay una ligazón interna que va de conocimiento a compromiso y de éste a conocimiento. Teresa Guardans comenta que, desde la situación actual que no puede partir de presupuesto alguno, ve clara la afirmación de que la espiritualidad (en la medida en que sea auténtica) conlleva interés por la realidad, conocimiento que es "ser uno con", compromiso etc. Pero donde habrá que afinar es en el compromiso como medio, como instrumento del camino. Se anda desde la egocentración y, por tanto, la gratuidad (en este caso, la gratuidad del compromiso social) siempre será un "intento", un esfuerzo de gratuidad, más que un logro.

La espiritualidad es generadora de compromisos éticos –añadirá Robles-. La espiritualidad de la teología de la liberación ha

mostrado su capacidad ética. La espiritualidad sin religión tendrá que hacerlo. Insiste en que el legado de la teología de la liberación debe actualizarse tomando en cuenta las nuevas condiciones culturales.

La intervención de José M^a Vigil gira en torno a la dicotomía ética / espiritualidad. Aunque el compromiso ético por la lucha por la justicia no sea espiritualidad, ahí se han vivido profundos ámbitos de espiritualidad. Hay momentos en que le parece que Robles contrapone la religiosidad mítica, tradicional, con la espiritualidad. E –insiste Vigil– ha habido espiritualidad en las culturas míticas y la hay en la cultura post-religional. En el pasado y en el presente, podrían verse tres grandes ramas, o tipos, de religiosidad: las que proponen la conciencia como ámbito primario de la experiencia de Dios (iluminación, conocimiento, conciencia de sí...); las que lo hacen en la naturaleza, el mundo natural como realidad sagrada; y las que priman la historia, la lucha por la justicia. Cada una de ellas hace aportaciones que las otras no hacen y tiene sus puntos ciegos, aspectos que no ve.

Invitación a caminar, en la tradición se encuentran ejemplos a seguir... son afirmaciones de Amando Robles que recoge Halil Bárcena para resaltar que el mejor maestro convertido en "ejemplo a seguir" puede resultar una prisión. A la que las palabras y los ejemplos pasan a ser modelos objetivables tienden a transformarse en pautas fijas, para ser repetidas. Qué es camino y qué no, qué es actitud sectaria y qué no, qué es lo que puede convertir en cadena lo que nació como voz liberadora: la concreción, la objetivación, sin mediar experiencia y recogida desde la no-experiencia.

Qué peligroso el uso de "Dios" si no hay experiencia espiritual –dirá Melero-. Parafraseando a Dostoievsky y su "si Dios no existe, todo está permitido", bien dijo Sánchez Ferlosio: "si Dios existe, todo está permitido". ¡Cuántas guerras han llegado a justificarse religiosamente! El símbolo que nace o apunta a la experiencia frente al concepto que todo lo justifica: uno y otro están en la base de actitudes radicalmente opuestas.

EL CULTIVO DE LA CUALIDAD HUMANA Y DE LA CUALIDAD HUMANA PROFUNDA

Marià Corbí

¿Qué es eso que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad”?

Nos proponemos dar una fundamentación laica, sin creencias ni religiones, a lo que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad”, y que nosotros llamaremos “cualidad humana” y “cualidad humana profunda”, porque nuestra antropología ya no es una antropología de cuerpo y espíritu.

¿Qué es eso que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad”?

En una sociedad como la nuestra que no puede ser creyente ni religiosa, “la espiritualidad”, si se refiere a algo real, tiene que referirse a un peculiar uso de nuestras facultades de conocer, de sentir y de actuar.

¿Cómo plantear lo que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad” o lo que la tradición cristiana llamó también “salvación”, si es que corresponde a fenómenos reales, en una sociedad sin creencias, sin religiones y sin dioses?

Hay que dar respuesta a esta pregunta, teniendo explícitamente en cuenta la pluralidad de tradiciones religiosas en las que ese fenómeno se presenta, aunque adopte diferentes nombres.

Nuestro punto de partida no puede ser, por razones obvias, ni creyente, ni religioso, tendrá que ser antropológico, epistemológico, cultural y social.

¿Qué hay en la estructura humana, en la estructura de su conocer y sentir e, incluso, en su estructura social para que se genere ese tipo de fenómenos que nuestros antepasados interpretaron como “espiritualidad”?

¿Fue sólo consecuencia de la forma mitológica, simbólica y ritual de pensar, sentir?

En otros lugares hemos expuesto, con detalle, que los mitos y símbolos no pretenden explicar la realidad, sino modelarla, a fin de que sea vivible y manejable en unas condiciones determinadas de forma preindustrial de vivir en el medio. Los mitos y símbolos, con sus metáforas centrales o paradigmas, y con sus desarrollos en mitologías completas, eran sistemas de socialización, sistemas de programación de un colectivo, para un tipo de vida determinado.

Por consiguiente, lo que nuestros antepasados llamaban espiritualidad no era consecuencia de su forma mítica de pensar y sentir, sino que sus afirmaciones religiosas y espirituales modelaban, también, una cierta dimensión de lo real.

¿Qué dimensiones eran esas que los mitos y símbolos modelaban y, modelándolas, las interpretaban como entidades reales, de acuerdo con la epistemología mítica, que da por real lo que los mitos, símbolos y rituales afirman?

¿Fue sólo una secuela del sistema mítico-simbólico de programación colectiva?

El hecho de que los sistemas mítico-simbólicos de programación colectiva, propios de las sociedades preindustriales, hablen de antepasados sagrados, dioses y espíritus, nos indica que se ven necesitados a modelar ciertas dimensiones de su existir.

Ese es el dato que los mitos y símbolos nos proporcionan y que debemos tener en cuenta. Las figuración que construyen de ese dato, que se ven precisados a modelar, y la interpretación epistemológica que hacen de los términos de esa modelación, eso sí es consecuencia de su forma mítica de pensar y sentir; no lo es, en cambio, la manera de ser y la naturaleza de esa otra dimensión de la que hablan.

El hecho de que esa dimensión, que nos proponemos inves-

tigar, estuviera modelada por una forma mítico-simbólica de socialización y programación colectiva, le imponía unas formas de presentarse y una epistemología, que no podemos considerar adecuadas para nosotros, que ya no vivimos en sociedades preindustriales, ni tenemos unos sistemas mítico-simbólicos de socialización y programación, ni, por consiguiente, una epistemología mítica.

¿Fue sólo fruto de la necesidad precientífica de explicar lo real?

Los mitos y símbolos no pretendían explicar la realidad, sino modelarla para poder vivir en ella, aunque, luego, en la conciencia de los individuos y del grupo, se interpretara y viviera esa modelación (que debía funcionar como sistema de programación colectiva para vivir), como una interpretación y una descripción de la realidad.

No pretendían, como incluso pretendió después la ciencia durante largo tiempo, hacer una interpretación de la realidad, sino una modelarla. Eso significa que lo que no se topaban en su vivir, no tenían por qué modelarlo. Si no se hubieran topado con esa peculiar dimensión que llamaron “espiritualidad”, no la hubieran modelado, y hubieran interpretado esa “no modelación” como la interpretación válida de la realidad.

¿Fue sólo una necesidad del poder para controlar la sociedad?

La religión y la espiritualidad no las inventó el poder para controlar y dominar, sino que utilizó lo que la modelación mítica le ofrecía para controlar y dominar; en el caso que tratamos, el poder utilizó a la religión e incluso a la espiritualidad para sus fines.

El poder puede utilizar la religión, pero no la necesita. En el siglo XX hemos tenido experiencia de sistemas de poder muy duros y dictatoriales, sin base religiosa ni espiritual.

Por todo lo dicho, lo coherente es pensar que nuestros antepasados preindustriales se toparon con ciertas dimensiones del uso de nuestras facultades que se vieron necesitados a modelar para poder vivir contando con ellas. Ese es un hecho del que tenemos que dar cuenta, porque quizás nos jugamos mucho en ello. El modo de su modelación y la interpretación epistemológica que esa modela-

ción generó, es la forma como ellos tuvieron que vivirlo, no como tendremos que vivirlo e interpretarlo nosotros.

¿Qué dimensión del existir humano es esa, que ellos vivieron como religión y como espiritualidad? ¿Qué tipo de conocer y sentir es ese? ¿Qué tipo de compromisos y acciones desencadena? ¿Qué supone esa dimensión, que por la constancia con que se presentó, parece ser intrínseca a nuestra especie? ¿Qué supone esa dimensión para nuestros sistemas de socialización y programación colectiva? ¿Qué dimensiones son esas que debiera tener en cuenta nuestra cultura, en sus construcciones, si es que no se quiere traicionarse a sí misma, si es que no quiere deformar los rasgos esenciales de nuestro linaje de animales que hablan?

La “cualidad humana” y “la profunda cualidad humana” sin creencias ni religiones

Ha llegado la hora de que nos planteemos abandonar las formas religiosas, y todos sus aparatos de creencias y organizaciones, en todas sus variantes, para poder cultivar, en las nuevas condiciones culturales, lo que ellos llamaron “espiritualidad”, que, por estructura y dinámica cultural de la nueva sociedad, no puede adoptar formas ni creyentes ni religiosas.

Nos vemos forzados a abandonar incluso el término “espiritualidad”, porque sugiere y va ligado a un tipo de antropología, de cuerpo y espíritu, que ya no es la nuestra y que se presta a ser mal interpretada o simplemente rechazada, y con razón.

Propongo sustituir el término “espiritualidad” por el de “cualidad humana profunda”. Lo que nuestros antepasados llamaban “espiritualidad” es una peculiar forma de funcionamiento de nuestras facultades mentales, sensitivas, perceptivas y activas; es una forma de funcionamiento que, por su valor intrínseco, llamaremos “cualidad”.

Se trata de una cualidad propia de nuestra especie, que arranca desde nuestra misma base biológica: desde la modelación

que hacemos de la realidad desde nuestro aparato sensitivo y motor, desde nuestro cerebro, desde nuestra condición simbiótica y sexual, desde nuestra condición de animales que hablan; por eso la llamo “cualidad humana”.

Esa cualidad humana, que podríamos también llamar “sabiduría”, es una manera de comprender, sentir y actuar, interesada verdaderamente por las realidades, ponderada y, por ello, con capacidad de distanciamiento de los propios deseos, temores, expectativas y prejuicios; capaz de acercarse a las cosas y personas siempre de forma nueva, porque es capaz de silenciar todo lo que nuestra condición de vivientes necesitados espera y proyecta sobre las realidades, para conformarlas a la medida de nuestros intereses.

Esa cualidad humana puede y debe tener una doble dimensión.

La primera dimensión de la cualidad humana consiste en la conveniencia de cultivar una actitud capaz de manejar todos los asuntos de nuestra vida cotidiana, como individuos y como grupo, de forma adecuada y sabia. Eso es lo que llamaríamos simplemente “cualidad humana”.

Este tipo de cualidad requiere poseerla todo humano; especialmente los que debemos vivir y gestionar las complejas sociedades de conocimiento y de innovación continua. Sin la sabiduría que proporciona esa cualidad humana, nuestras potentes ciencias y tecnologías serían un grave riesgo para nosotros mismos y para el planeta.

El carácter globalizado de nuestras sociedades exige también esa sabiduría para gestionar la pluralidad de culturas, tradiciones, intereses, diferentes grados de desarrollo, desigualdad cultural y económica, etc.

La segunda dimensión de la cualidad humana, es la que debe heredar todas las riquezas de lo que nuestros antepasados llamaban “espiritualidad”. Ese nivel de cualidad ya no tiene una pretensión práctica al servicio de grupos de vivientes necesitados, aunque de hecho siempre las tenga; la llamaremos “cualidad humana profun-

da". Esa cualidad humana profunda es lo que nuestros antepasados llamarían "sabiduría del espíritu". Hablaremos más tarde de ella.

Para estudiar esa peculiar "cualidad humana profunda" que nuestros antepasados, durante milenios, llamaron "religión" y "espiritualidad", no podremos partir de ninguna religión ni de ningún tipo de creencias; deberemos partir de los datos de la antropología, la lingüística, la etnología y la historia de las religiones, teniendo, además, en cuenta la estructura cultural de las nuevas sociedades de conocimiento.

Habrà que buscar el fundamento de nuestra peculiar "cualidad humana" y de la "cualidad humana profunda", en nuestra condición de animales que hablan, y en las consecuencias que se derivan de esa nuestra condición de animales que hablan.

Nuestra condición de hablantes determina una peculiar relación con el medio del que vivimos. Estamos sometidos a las leyes generales de los vivientes, pero con las modificaciones introducidas por nuestra condición de hablantes.

El habla nos proporciona una relación no fijada con el medio. Sobre una base genética fijada, que podríamos llamar mínima (la fisiología, la condición sexual y simbiótica y la competencia lingüística) quedan indeterminados todos los "cómo" de esa base genética. El habla será el encargado de completar esa indeterminación. Hablando entre nosotros, autoprogramamos todos esos "cómo" que nos faltan para resultar animales viables.

El habla nos abre a una doble dimensión de la realidad: la *dimensión relativa* a nuestras necesidades de vivientes, como el resto de nuestros parientes animales, y la *dimensión gratuita* o no relativa a nuestras necesidades, que podemos llamar absoluta, no porque esa dimensión absoluta tenga, de entrada, ninguna connotación religiosa, sino porque no es relativa a nuestras necesidades.

El hecho de abrirnos a esta doble dimensión de la realidad, nos proporciona una doble experiencia de lo real y de nosotros mismos:

una experiencia relativa y una experiencia absoluta.

La lengua nos abre a esta doble experiencia porque nos permite distinguir entre lo que las realidades que nos rodean significan para nuestra vida de seres necesitados, y las realidades mismas, que pueden tener esas significaciones u otras.

Todas las realidades, en sí mismas, pueden tener diversas significaciones para nuestro vivir, porque en ellas mismas no tienen ninguna de las significaciones que les atribuimos, son autónomas, no relativas, absolutas.

Nuestra doble experiencia de la realidad es “nuestra cualidad específica” como vivientes. Esa cualidad específica es la razón de nuestra *flexibilidad*. Podemos adaptarnos a los cambios del medio y podemos, incluso, provocarlos. Lo hemos hecho a lo largo de toda la historia y lo están demostrando las sociedades industriales de innovación.

La flexibilidad es nuestra “ventaja específica”. Gracias a esa ventaja, que es una *ventaja competitiva*, nos hemos podido hacer dueños de la tierra en la competencia con las otras especies animales; hasta el punto de poner en grave peligro su misma existencia.

El habla, la doble experiencia de la realidad y la flexibilidad en nuestra respuesta al medio, son tres aspectos diferentes del mismo hecho: ser unos vivientes que, para resultar viables, tienen que autoprogramarse.

Una observación importante: no podríamos autoprogramarnos si no tuviéramos una doble experiencia de la realidad. Si sólo tuviéramos la experiencia de la realidad que tiene que ver con nuestras necesidades, estaríamos fijados a un modo de vida único, como las restantes especies animales. Si no tuviéramos noticia y experiencia, mental y sensitiva, de la dimensión absoluta de lo real, incluidos nosotros mismos, nos estaría vedada la posibilidad de autoprogramarnos y de cambiar nuestros modos de vida.

Para tener la posibilidad de autoprogramarnos tenemos que saber, consciente o inconscientemente, clara u oscuramente, que hay

una realidad ahí que es autónoma respecto a nuestras necesidades; que es autónoma de lo que pueda o no significar para nosotros. Esa realidad, ahí, autónoma, nos incluye a nosotros mismos. También tenemos noticia de ello.

Tener que programar todos nuestros “cómo”, conscientes o inconscientes de que lo hacemos, supone e implica una base, consciente o inconsciente: la de nuestra experiencia absoluta de lo real, que nos incluye a nosotros mismos.

Por consiguiente, nuestra doble experiencia de la realidad, que es nuestra “cualidad específica” y nuestra “ventaja específica”, que es la raíz de nuestra “flexibilidad” es un dato proporcionado por la antropología y por la lingüística.

Y la doble experiencia de la realidad no tiene una finalidad religiosa, sino práctica; permite a nuestra especie adaptarse a los cambios del medio sin tener que utilizar para ello, como las restantes especies, millones de años; permite a nuestra especie adaptarse al medio o adaptar el medio a sus intereses, con la rapidez que convenga.

Los grandes cambios en las sociedades preindustriales supusieron centenares de miles de años o decenas de miles de años. Cuando aparecen las sociedades industriales se empieza, primero, a contar por centenares de años y, con las sociedades de conocimiento, hablar de lustros ya son espacios demasiado largos, para medir la rapidez de los cambios.

Pero a pesar de la pretensión práctica de la experiencia de esa doble dimensión de la realidad, nos da acceso a “eso que está ahí, que nos incluye a nosotros mismos”, que no es nuestra construcción, que en sí no tiene ninguna significación para nosotros, aunque nosotros con nuestras construcciones se la demos.

Esa dimensión absoluta de la realidad, que nace con pretensión práctica, nos abre, no obstante, un gran ventanal: la de “eso que ahí viene”. Por ese ventanal se puede salir y navegar.

Por poco que se reflexione, desde fuera de los sistemas religiosos de creencias, sobre los rasgos de esas dos dimensiones de nuestra experiencia de lo real, podemos advertir que *la dimensión*

relativa, en su seno, nos proporciona una experiencia dual de la realidad: un sujeto de necesidades, frente a un medio en el que satisface esas necesidades. La dimensión relativa de la realidad es el un mundo que vivimos en nuestra experiencia cotidiana como lleno de sujetos y objetos.

La dimensión absoluta de nuestra experiencia de lo real ya no tiene esa estructura dual; es el ámbito de lo real en el que no podemos aplicar esas categorías duales; en el que, al no poder hablar ni sujetos ni objetos, tampoco podemos hablar de que haya individualidades. Es un ámbito de lo real no-dual y sin forma, porque todas las formas proceden y residen en la dimensión relativa de lo real.

La autoprogramación debe dar cuenta de nuestra doble experiencia de lo real

De nuestra condición de vivientes que hablan, que tienen que autoprogramarse para resultar viables, y de las consecuencias que se derivan de esa estructura para nuestra relación con lo real, se concluye que en la construcción de nuestra autoprogramación, tenemos que tener explícitamente en cuenta la doble dimensión de nuestro acceso a lo real.

En nuestra especie nada funciona solo, porque todos los “como” tenemos que construirnoslos nosotros. Sin que concretemos el modo de nuestro funcionamiento, nada es viable, porque ninguna concreción está genéticamente determinada. Este hecho comporta que tengamos que programar nuestro acceso interesado a la realidad y también nuestro modo de acceso gratuito, absoluto, a eso mismo real.

La historia de nuestra especie confirma este supuesto. Durante casi toda la historia de nuestra especie, las religiones hicieron esa doble función: fueron un proyecto de vida colectiva e individual, que se pensó que procedía de los dioses o los antepasados sagrados, porque eran sociedades que debían excluir el cam-

bio, y fueron también un medio de expresar y vehicular del cultivo de la dimensión absoluta de lo real.

Los modos de concienciación y cultivo de esa segunda dimensión de lo real, variaron según los modos mítico-simbólicos de programación de los diversos tipos de sociedades preindustriales.

Cuando las ideologías sustituyeron a los mitos y símbolos como sistemas de programación colectiva, ocurrieron dos cosas: o se continuó concienciando y cultivando la dimensión absoluta de lo real, en sectores amplios de las sociedades, los no industrializados, con las viejas religiones; o se absolutizaron las mismas ideologías. La absolutización de las ideologías fue a costa de pérdida de flexibilidad y de pérdida de capacidad de responder a las transformaciones del medio. Cuanto mayor fue la absolutización, mayor fue fijación y mayor la ineptitud para responder a los cambios de circunstancias.

La absolutización de cualquier “cómo”, sea mitológico o ideológico, arrastra consigo pérdida de flexibilidad y, con ello, pérdida de respuesta adecuada a las transformaciones provocadas por los crecimientos científicos y técnicos y, además, pérdida de capacidad de innovación y de capacidad creativa científico-técnica.

La única manera de asegurar que no se absolutice ningún “cómo” es mantener viva, activa y cultivada la dimensión absoluta de la realidad. La dimensión absoluta de la realidad se muestra siempre como vacía de forma, como más allá de toda posible representación conceptual o simbólica. Esa su condición absoluta y vacía de forma, consciente o inconsciente, es la garantía de la flexibilidad humana.

O formulado de otra manera: la única manera de conservar nuestra ventaja específica es disponer de medios para concienciar y vivenciar nuestro doble acceso a la realidad.

En las nuevas condiciones culturales, sin religiones (porque las religiones eran consecuencia del sistema mítico-simbólico de socialización y programación de las sociedades preindustriales estáticas), y sin ideologías, (porque eran una consecuencia del sistema de programación de las sociedades de la primera industrialización),

habrá que plantearse explícitamente el “cómo” del cultivo de la segunda dimensión de lo real.

El fin de la epistemología mítica

Los sistemas mitológicos de socialización y programación colectiva eran procedimientos de programación adecuados a sociedades que eran estáticas, porque debían excluir el movimiento y las posibles alternativas; y los sistemas ideológicos de programación eran adecuados a sociedades pseudoestáticas porque, aunque aceptaban el cambio en las ciencias y en las tecnologías, el resto de la estructura de la sociedad debía permanecer intocable.

Lo que establecían los mitos, símbolos y rituales era intocable porque era revelación divina; lo que proclamaban las ideologías era intocable porque tenía la pretensión de describir la naturaleza misma de las cosas.

Tanto los mitos como las ideologías daban por supuesto que lo que las palabras expresaban relataba la naturaleza misma de las cosas. Este supuesto en el uso del lenguaje es lo que llamamos “epistemología mítica”.

Los cambios constantes y cada vez más frecuentes de las ciencias y las tecnologías, (con lo que ese hecho suponía en la aceleración de la transformación constante de la interpretación de todos los niveles de la realidad y con lo que suponía en la aceleración de las creaciones tecnológicas, y sus consecuencias en los cambios en las maneras de trabajar, organizarse y cohesionarse), nos han forzado a tener que abandonar la epistemología mítica.

Eso nos han conducido a comprender que todas nuestras construcciones lingüísticas, sean las axiológicas con las que nos autoprogramamos, tanto ahora como en el pasado, como las abstractas y científicas, las construimos nosotros mismos.

Por ello, esas construcciones no tienen capacidad para describir las realidades tal como son en ellas mismas, ni las de la

dimensión relativa de lo real, mi mucho menos las de la dimensión absoluta de lo real; sólo tienen el poder de *modelar* unas y otras a nuestra pobre medida, según sean nuestros modos de vivir.

Tener que abandonar las pretensiones de la epistemología mítica nos ha devuelto a nuestra condición de animales necesitados, y nos ha vuelto a hermanar con las restantes especies de vivientes, de las que habíamos tenido la pretensión de separarnos.

El sistema de socialización y programación de las sociedades de conocimiento, innovación y cambio, ya no puede apoyarse, como el de nuestros antepasados, en creencias sagradas, ni tampoco en creencias laicas, sino que tendrá que fundamentarse en postulados axiológicos.

Con esos postulados formulamos las grandes matrices axiológicas desde las que deseamos vivir, supuesto el desarrollo de nuestras ciencias y tecnologías. Desde esas matrices axiológicas o postulados tendremos que construir nuestros proyectos de vida colectivos e individuales.

Unos y otras deberán estar dispuestos al cambio, cuando las exigencias de nuestras creaciones científicas y tecnológicas y sus consecuencias en nuestros modos de vida, lo exijan.

Vivir desde postulados y proyectos axiológicos, contruidos por nosotros mismos, y desde ciencias y técnicas en continua mutación, nos fuerza a abandonar la epistemología mítica y nos fuerza a tomar conciencia de que vivimos apoyándonos únicamente en nuestras propias construcciones.

La epistemología mítica nos creaba la ilusión de que nuestros modos de vida, dictados por los mitos y símbolos o dictados por las ideologías, tenían una garantía externa a nosotros, divina o dada por la naturaleza de las cosas. Ahora sabemos que no es así, que tenemos que vivir a nuestro propio riesgo. También en el pasado vivíamos así, pero no éramos conscientes de ello. Ahora lo sabemos y tenemos que asumirlo.

¿Cómo vivir, en las nuevas circunstancias, la dimensión absoluta de lo real?

En estas circunstancias, ¿cómo tendrá que vivirse la dimensión absoluta de la realidad, que nuestros antepasados experimentaron a través de creencias sagradas y a la que llamaron espiritualidad?

Primero tendremos que postular la necesidad del cultivo de esa dimensión, si queremos conservar nuestra cualidad específica, que es la doble experiencia de la realidad, y si queremos conservar las consecuencias que de ese hecho se derivan que son: la flexibilidad y la ventaja específica.

Este es el punto difícil para la nueva sociedad que todavía vive con la inercia y los restos de la epistemología mítica. La gran mayoría de la población piensa que los mitos, símbolos y rituales en los que se expresaban las religiones del pasado, sólo son historias muertas, errores de nuestros antepasados o sistemas para dominar las mentes y los corazones de las gentes a favor de algunos; y que las ciencias describen la naturaleza de las cosas y que, por tanto, con ellas basta para organizar adecuadamente nuestras sociedades.

No comprenden que nuestra cualidad específica como vivientes es tener un doble acceso a la realidad. Ni comprenden que si no cultivamos, de una forma u otra, ese doble acceso, perdemos esa cualidad específica.

No comprenden que, en las condiciones de las sociedades de conocimiento e innovación y cambio continuo, es cuando más necesitamos de la flexibilidad y estabilidad que proporciona nuestro doble acceso a la realidad.

Una vez aceptado que debemos postular, como imprescindible a nuestra condición de humanos, algún tipo de cultivo serio del acceso a la dimensión absoluta de lo real, habrá que sostener que no podemos solventar ese problema como lo hicieron nuestros antepasados, por medio de creencias y religiones. Por consiguiente, tendremos que hacerlo de una forma laica, sin religiones, ni creencias.

Hay que cultivar explícitamente la dimensión absoluta de nuestro acceso a la realidad,

-como constitutiva de nuestra peculiar condición de humanos,

-como la cualidad específica que nos establece como estirpe aparte de los restantes vivientes

-y como imprescindible para el correcto funcionamiento del nuevo tipo de sociedades, en las que las religiones han colapsado, aunque puedan sobrevivir en los márgenes, y en las que las pretensiones de las ideologías han entrado en crisis.

Autoprogramándonos, somos responsables de nuestro viene del cielo o de la naturaleza. En esa tarea continua de autoprogramación, de socialización, al destino y del destino de la vida sobre la tierra. Ninguna solución nos paso acelerado del crecimiento continuo de nuestras ciencias y tecnologías, hemos de contar con nuestro doble acceso a la realidad: el relativo a nuestras necesidades, y el absoluto, gratuito.

Si no tenemos en cuenta, en nuestra autoprogramación, la segunda dimensión de nuestro acceso a lo real, iríamos a la ruina porque no salvaríamos nuestra cualidad específica, ni podríamos mantener la flexibilidad, ni la estabilidad que precisamos. Nos quedaríamos reducidos a la condición de unos superpredadores, con medios muy sofisticados, siempre estresados porque no podemos hacer pie en ninguna de las formas que construimos. Ni nuestra especie se salvaría, ni la vida en el planeta tampoco.

¿No estaremos intentando prolongar la vida de las religiones, sin darnos cuenta de ello?

Postular la necesidad de cultivo de esta segunda dimensión de nuestro acceso a la realidad, no es una manera disfrazada de continuar cultivando la religión. Hemos dicho con suficiente claridad, que las religiones deben ser abandonadas. De las religiones y de las grandes tradiciones espirituales de la humanidad sólo nos interesa la sabiduría que en ellas se acumuló durante milenios. No

nos interesa nada de sus sistemas de creencias, organizaciones, sistemas de sumisiones, rituales, etc.

Lo que defendemos es un rasgo esencial de la antropología: la doble experiencia de lo real, y las consecuencias que ese hecho tiene. Ese rasgo esencial de nuestra naturaleza de hombres, en el tiempo de las sociedades preindustriales, lo cultivaron las religiones. La época de las religiones ya pasó, pero el hecho al que salieron al paso y le dieron una respuesta, está ahí, y hay que darle una solución de acuerdo a nuestras propias condiciones culturales.

Hemos puesto un fundamento exclusivamente antropológico, lingüístico y sociológico a nuestras afirmaciones, y desde ahí hay solventar las dificultades con las que nos enfrentamos. En ningún momento ha entrado en nuestra reflexión ni la religión ni la creencia.

La conclusión a la que hemos llegado, desde ese fundamento, es que en nuestra vida cotidiana debe estar regida por los postulados axiológicos que formulemos y por los proyectos colectivos e individuales que construyamos sobre ellos.

Hay que cobrar conciencia, individual y colectivamente:

- de que nuestra condición de animales que hablan nos lleva a tener un doble acceso a la realidad,

- que ese doble acceso a lo real es nuestra cualidad específica como vivientes,

- que esa cualidad específica es la raíz de nuestra flexibilidad y de nuestra ventaja competitiva con relación al resto de los vivientes.

Todo esto es especialmente importante y urgente en sociedades de conocimiento que comportan un cambio constante en nuestras interpretaciones de la realidad, en nuestros modos de sobrevivir en ella y en todos los niveles de nuestra vida. Por tanto, nuestros postulados y nuestros proyectos tienen que tener estos hechos explícitamente en cuenta.

Antes de entrar a señalar cómo podría cultivarse esa dimensión absoluta de nuestro acceso a la realidad, sin religiones ni creencias, en forma completamente laica, intentaremos exponer las grandes consecuencias que comporta abrir, a unos vivientes como

nosotros, el gran portalón del acceso absoluto a la realidad. Después mostraremos cómo los mismos medios que nos permiten mantener vivo y vibrante nuestro acceso a la dimensión absoluta de lo real, que es el rasgo esencial de nuestra especie, nos permiten adentrarnos en ese mar sin límites.

Tanto la posibilidad de nuestra navegación de cabotaje en esa segunda dimensión de nuestra experiencia de lo real, como la posibilidad de nuestra navegación de altura, son hechos que se derivan de nuestra condición de humanos, o más en concreto, de nuestra condición de vivientes que hablan.

La gran posibilidad humana

Adentrarse en la navegación de altura es “la gran posibilidad humana”.

Adentrarse en el acceso a la dimensión absoluta de lo real es lo que podríamos llamar “cualidad humana profunda”. Esa cualidad humana profunda es la posibilidad de acceder y profundizar en “eso que hay ahí, que me incluye a mí mismo”, eso que está ahí independientemente de mí y de las posibles relaciones que pueda tener en relación con mi sobrevivencia.

“Eso que hay ahí”, por el simple hecho de estar ahí, y de advertir que está simplemente ahí, independiente de mí, absoluto, aunque incluyéndome, genera “interés” por ello mismo, prescindiendo de las ventajas o desventajas que pueda tener para mí o para nosotros. “Eso que hay ahí, que me incluye” se me afirma, cuando lo advierto con claridad, como “lo que es”, frente a las interpretaciones que pueda hacer de “todo eso de ahí”, frente al significado que pueda o no tener para mí, frente al uso o usos que pueda hacer de “eso” y de mí mismo.

“Eso que hay ahí”, cuando le presto atención, se afirma claramente como absoluto, como desligado de todas mis interpretaciones y valoraciones, como desligado de todos los significados que pueda atribuirle y de los usos que pueda hacer. Se afirma como

no relativo a mí, ni a la comunidad de los humanos, como absoluto, tanto en un sentido mental, como sensitivo y perceptivo.

“Eso que ahí se presenta” y el interés que en mí despierta son inseparables. Si se muestra en su ser absoluto, despierta inmediatamente todo mi interés. Si no despierta todo mi interés, es que no se ha presentado con todo su peso absoluto.

Su peso absoluto me traga, me atrae como un agujero negro atrae a la materia que le rodea. Porque me traga, mi interés se polariza. Se polariza de tal forma, que ya no queda interés para otras cosas. Y si tengo que atender a otros asuntos, será con un interés desinteresado, porque mi verdadero interés se lo tragó “eso absoluto” que todo es.

“Eso absoluto” es la negación, por anulación, de todas las realidades que yo pueda construir con mi mente, con mi sentir o con mi acción. “Eso absoluto” se traga toda realidad, hasta que no queda más que Él.

“Eso absoluto” sorbe toda realidad y con ella todo el interés de mente, de corazón, de sentidos y de acción.

Puesto que toda realidad ha sido absorbida por “eso absoluto”, de ello resulta el “desapego” y el distanciamiento de todo lo que no sea esa realidad; por consiguiente el desapego y el distanciamiento de todos mis deseos, temores, recuerdos, expectativas, circunstancias, etc.

El interés totalitario y el distanciamiento son dos caras de una misma realidad, fruto de la conciencia clara de “eso absoluto, que se presenta ahí” y que me devora.

“Eso absoluto” que atrae de forma irresistible todo mi *interés*, porque, como un agujero negro se traga toda realidad, incluida la mía, y que, por ello mismo, crea el *distanciamiento* y el desapego de todo lo que venía considerando como realidad y valioso; “eso absoluto” que se traga toda pretendida realidad, produce en mi mente y en mi sentir el más completo *silencio* de toda interpretación, de toda figuración, de toda imagen, de todo deseo, de toda expectativa y de todo recuerdo, un silencio total en mi mente y en mi corazón.

Lo que queda es lucidez de mente y de sentir; y pura conciencia de “eso que es”, en todo lo que parece ser.

A esa lucidez le acompaña una certeza completa, pero sólo de “eso absoluto” que disuelve todas mis interpretaciones y valoraciones, pero que me lanza de vuelta a todo lo que me rodea, que parece ser, pero que sólo es “eso que es”.

El interés y distanciamiento y el silencio que provoca la experiencia clara y explícita de “eso absoluto de ahí”, que lo vacía todo de realidad propia, incluido a mí mismo, *me vuelve, con toda su potencia absoluta, a toda esa realidad que ha vaciado de su pretendido ser, para llenarlo con su propio y absoluto ser.*

La experiencia, si es que se puede hablar así, de “ese ser absoluto”, que es “puro ser”, me catapulta, con todo el interés y pasión que ha provocado, a toda la realidad que ha vaciado de ser propio, porque el vacío que ha provocado lo ha invadido con su propia ser y absolutez.

“Eso absoluto de ahí”, primero vacía de realidad todo lo que interpretábamos y vivíamos como realidad, para, en un segundo momento, llenarlo con su propio ser.

Vacía todos nuestros amores, para llenarlos con un único amor que lo abarca todo. Entonces, ya nada es lo que parecía ser, sino que todo es “lo que es”. Y esta transmutación alquímica nos incluye a nosotros mismos: comprendemos que no somos lo que creíamos ser, sino que somos realmente “eso que es, que viene en todo”.

He expuesto la lógica interna de la conciencia de absoluto que posibilita nuestra condición de hablantes, cuando se entra a navegar por ella con toda la lucidez de la mente y del sentir. Y en esa lógica interna no intervienen para nada, ni la religión ni las creencias.

Podríamos afirmar que en la conciencia de la dimensión absoluta de la realidad, el *interés totalitario (I)*, el *distanciamiento y desapego (D)*, y el completo *silenciamiento (S)*, son sólo aspectos de una misma y única realidad. Así es como se presenta. Lo significaremos con las siglas IDS.

Sin embargo, nuestro interés, nuestros amores y nuestras interpretaciones tienen que ocuparse de nuestro acceso relativo a lo real. De ese acceso depende nuestra vida; y la vida hay que mantenerla a corto plazo. Tenemos que comer, vestirnos, protegernos de la intemperie cada día. Tenemos que trabajar, llevar adelante nuestras empresas, cuidar de nuestras familias e hijos, cada día.

Para unos vivientes necesitados como nosotros el corto plazo y algo de medio plazo absorben toda nuestra atención. Nos absorbe potentemente y ocupa nuestra mente analizar situaciones, recordar aciertos y errores, y proyectar y esperar mejores soluciones.

En otras palabras, nuestra doble experiencia de la realidad tiende siempre a inclinarse a favor de la dimensión relativa e inmediata, la que tiene que ver con nuestras necesidades. La mayoría de las veces, y en la mayoría de las personas, la experiencia de la dimensión absoluta permanece sólo como un ruido de fondo, más o menos intenso.

Para superar esa tendencia a quedar completamente ocupados por la dimensión relativa de la realidad, *la misma estructura de la experiencia de lo absoluto* puede servirnos de guía para escapar de la tiranía de la inmediatez de nuestras necesidades y preocupaciones.

Podemos utilizar cualquiera de los rasgos que acompañan a la experiencia de “eso absoluto que viene aquí” para desplazar nuestra mente y nuestro corazón a Él.

Podemos ejercitar la *atención* para conseguir que el ruido de fondo pase a primer plano de la conciencia; podemos fomentar el *distanciamiento* del deseo y de los apegos, temores y expectativas que provoca, para podernos aproximar a “eso gratuito que ahí viene”; podemos usar el *silenciamiento* de todas nuestras interpretaciones, valoraciones, deseos, recuerdos y expectativas, para que “eso que es” pueda presentarse tal como es y no como nuestras necesidades le imponen que se presente.

Las mismas características de la experiencia clara de la dimensión absoluta de lo real, pueden usarse para hacerla subir del fondo de nuestro espíritu a la punta de nuestra mente y de nuestro

sentir. O afirmado de forma más clásica: el término del camino es también el medio para caminar y el camino.

Cualquier entrada es buena, porque arrastrará a todo el resto. Se puede empezar a trabajar desde la atención y el interés por “eso absoluto”, o por fomentar el desapego y distanciamiento de todos nuestros intereses y circunstancias, o por fomentar el silenciamiento completo de todo nuestro sistema de interpretación y valoración. Por donde quiera que se entre se llegará al punto en que esas diferentes características se reúnen en una única vivencia: la vivencia de “eso absoluto que viene en todo y también en mí”.

En el peculiar estado de conciencia que acompaña a la subida del ruido de fondo al primer plano de la mente, del sentir, de la percepción y de la acción, *el sentimiento del yo* desaparece, porque comprende su irrealidad. Se comprende que no es lo que parecía ser, una entidad autónoma venida a este mundo; sino que está vacío de realidad propia, que toda su realidad es la de “eso que es”. Al comprender con toda claridad su irrealidad, el sentimiento de ego que acompañaba a esa pretendida realidad, se diluye en la nada.

No obstante el ego continúa funcionando espontáneamente, como lo que es, no una realidad substancial sino una función de la vida.

Aquí, en mí, en este cuerpo, hay acción, responsabilidad, conocimiento de la dimensión relativa de la realidad, amor, deseos, recuerdos y expectativas, pero ya no soy yo el que realiza todas esas operaciones; ocurren en mí, aquí, pero no soy yo el actor.

Aquí, en este cuerpo, que ya sé que no es mi cuerpo, porque el sentimiento de ego, que se apoyaba en él y lo apoyaba, se ha diluido, hay acción, pero no hay ningún actor autónomo. El actor es “eso que es”.

Ya no hay una sede autónoma de todas esas operaciones. Todo eso ocurre desde el no-sujeto. Y si no hay sujeto, tampoco hay la oposición de sujeto / objeto. Todo eso ocurre desde la no-dualidad, eso real al que no se le pueden aplicar los conceptos duales de objeto y sujeto; y la no-dualidad es “eso absoluto” que se presenta en todo, sin que se ligue a nada.

El único actor es “eso no-dual”, ni siquiera Dios, porque la idea, el símbolo “Dios” apunta a la dimensión absoluta de la realidad, pero con una imagen construida desde la dualidad.

Ahora puedo saber con toda claridad que todo lo que hago, pienso y siento, ocurre desde el lugar de mi cuerpo, mi personalidad, mi peculiar historia y mis peculiares expectativas, pero sé, también, que aquí, en mi cuerpo, en mi sentimiento de ego, no hay actor ninguno, que el único actor es “eso absoluto no-dual” irrepresentable e inconcebible, porque todo nuestro sistema lingüístico de representación y concepción es dual. Ahora sé que lo que tengo por mi ser, es irrepresentable.

Consecuencias de la conciencia explícita de la segunda dimensión de lo real

Adentrarse en la clara conciencia de “eso absoluto” tiene muchos efectos.

El primero de ellos es un aumento de la lucidez con respecto a la dimensión absoluta de todo lo real, pero también con respecto a las cosas, las situaciones, las personas, los grupos.

Cuando el interés por todo lo que nos rodea es completo, porque se sabe y se siente que todo lo parece ser sólo es “eso que es” y “eso que es absorbe por completo toda nuestra capacidad de atención y de interés”, se comprende adecuadamente las realidades y las situaciones, en lo que son y en lo que valen, en sí mismas y para nuestra sobrevivencia.

El interés por todo lo que nos rodea es sin condiciones, porque las condiciones siempre las pone el yo, y hemos dicho que el sentimiento de ego ha desaparecido. Cuanto más se debilite el yo, por la conciencia de la dimensión absoluta de lo real, mayor es la capacidad de volverse e interesarse por lo que nos rodea, tal como se presenta.

Desde ese interés se comprenden las cosas, las personas y las situaciones, se las siente y se actúa, *sin las desfiguraciones que introducen nuestros deseos, temores, recuerdos y expectativas.*

Mientras observamos las realidades y actuamos desde el ego, como paquete de deseos/temores, recuerdos y expectativas basadas en esos deseos/temores, desfiguramos las realidades, perdemos la capacidad de verlas y valorarlas en ellas mismas. Desde el silenciamiento y el distanciamiento del ego y de todo lo que comporta, y desde el interés incondicional por todo, nuestra respuesta a las realidades tiene la posibilidad abierta de ser la adecuada.

Desde la conciencia de que no soy un actor que tenga nada que conseguir; desde la conciencia de que mi realidad es la de “eso no dual que es”, nada me amenaza; cesa el miedo.

Donde no hay nada que conseguir, ni nada que perder, hay paz y reconciliación con todo, tal como es y como se presenta, porque todo no es otra cosa que “el que es”.

Esa actitud no se convierte en conformismo con lo que funciona mal, sino en interés sin condiciones por mejorarlo, en la medida de nuestras posibilidades.

Desaparece el miedo a morir, porque donde no hay nadie, fuera de “eso que es”, no hay ni nacer ni morir.

Crece la capacidad de conmocionarse, no por los propios sentimientos, como sistema de señales de nuestras necesidades, sino por lo que existe y porque existe.

Supuesto que tenemos una doble experiencia de la realidad, caben tres posibilidades:

La primera posibilidad es vivir completamente inmerso en la dimensión relativa a nuestras necesidades. Eso quiere decir, vivir completamente identificado con el propio cuerpo, el propio ego y sus estructuras de deseos/temores. La consecuencia de esta primera posibilidad es una muy baja cualidad humana. Comporta, además, una capacidad muy baja para juzgar las cosas, las situaciones y las personas de manera conveniente y no totalmente desfiguradas por los intereses del ego, sus deseos, sus miedos y sus expectativas. Y, sobre todo, comporta un grave riesgo de mantener en muy bajos niveles la misma condición humana.

Las personas que se sitúan en esta actitud están más cerca de la condición de nuestros parientes animales, que de las características propiamente humanas. Los individuos y los grupos que se sitúan en ese nivel son puros depredadores.

Lo grave es que una gran mayoría de las personas, por falta de cultivo o por la dureza de la lucha por la existencia, se sitúan en este nivel.

La segunda posibilidad es vivir en las condiciones de la lucha por la supervivencia, pero con un grado más o menos intenso de cultivo de la dimensión absoluta de lo real. Estos pueden ser hombres de calidad; pueden tener la capacidad de interesarse por las realidades, por ellas mismas y no por el provecho que pueda sacarse de ellas; pueden distanciarse de sus propios intereses y circunstancias; pueden ser capaces de silenciar, en algún grado, las propias interpretaciones, prejuicios, deseos, temores, expectativas etc. para acercarse a las realidades adecuadamente y darles una respuesta conveniente.

No estamos todavía frente a una respuesta sabia, pero será humana. Su actuación todavía será la de un depredador, pero de un depredador moderado y ponderado.

Las personas que se sitúan en esta segunda posibilidad, ya no tienen riesgo de caer en niveles casi no humanos y pueden poseer una cualidad humana en un grado más o menos elevado. No son infrecuentes las personas que residen en este nivel, pero tampoco es que sean una mayoría.

La tercera posibilidad es la que surge de la conciencia y el sentir claro de la experiencia de “eso absoluto que todo es”. El que se sitúa en esa posibilidad, ese puede residir ya no en el sentimiento de ego, sino que puede hacer pie en “eso no-dual que todo es”. Su juicio y valoración de las cosas no arranca de su ego, con sus temores y deseos, sus recuerdos y expectativas, sino que arranca del completo silencio del ego y de todas sus interpretaciones e intereses. Su juicio, su valoración y su actuación no arrancan de un depredador, sino de un amante; no parten desde fuera de las realidades y las personas, sino desde dentro; no se apoyan en el interés egocéntrico sino en un amor sin condiciones, porque ya no hay ego que las ponga.

Los hombres y mujeres de esta tercera posibilidad poseen la “cualidad humana” y la poseen en alto grado, en el grado que hemos llamado “cualidad humana profunda”. Adentrarse en esta última posibilidad, que es la “gran posibilidad humana”, vale por sí misma. Lo muestra el cultivo del arte, algunas especies de ciencia y algunos tipos de filosofía y lo muestra lo que nuestros antepasados llamaron cultivo de la religión y de la espiritualidad.

Cuanto más se adentra uno, con mente y corazón en esa dimensión gratuita, más cualidad humana profunda posee.

Navegar mar adentro se busca por sí mismo, gratuitamente. Pero aunque se busque por ello mismo y no por los beneficios que reporta a un viviente, que debe autoconstruirse social e individualmente, esa búsqueda gratuita, tiene siempre consecuencias beneficiosas.

Cuanto mayor sea la cualidad humana profunda, mejores serán las respuestas al medio y más adecuadas y mejores transformaciones pueden hacerse del medio mismo.

Se da la paradoja de que somos unos depredadores capaces de distanciarnos de nuestra condición de depredadores. Precisamente porque somos capaces de distanciarnos de nuestra condición de depredadores podemos ser más eficaces y adecuados actores.

Lo que diferencia a los animales depredadores de sus presas es su mayor flexibilidad en las rutinas. Lo que nos convierte a nosotros en superpredadores es nuestra capacidad de distanciarnos incluso de nuestra capacidad de depredación.

Porque somos depredadores flexibles, sin estructura de depredación fijada, porque nos la tenemos que autoconstruir, podemos construirla cómo y cuando convenga. Tenemos esta capacidad porque somos capaces de ver y sentir la realidad fuera de nuestra condición de depredadores.

Esa doble posibilidad es nuestra cualidad específica como depredadores y nuestra ventaja competitiva con los restantes depredadores y también nuestra gran posibilidad. Si olvidáramos el cultivo de la posibilidad de ver las cosas como si no fuéramos depredadores, perderíamos nuestra cualidad y ventaja específica.

Nuestra cualidad específica como vivientes es lo que nos abre a la gran dimensión absoluta de la realidad.

En esta nuestra forma de ser se produce una paradoja aún mayor: el mismo factor que nos convierte en superpredadores, nos abre a la otra dimensión de lo real.

Nuestra condición de hablantes, que es un invento biológico, y que nos abre a la dimensión absoluta de lo real, es lo que nos permite autoprogramarnos y así tener un instrumento para una más rápida adaptación a los cambios del medio y para modificar el medio, si conviene.

Eso que nos convierte en los superpredadores de la tierra, eso mismo nos abre la gran posibilidad de navegar, sin fin, por la dimensión absoluta de lo real.

Nuestra capacidad de *atención e interés* por las realidades en ellas mismas, *distanciándonos* de nosotros mismos, de nuestros deseos y circunstancias, y *silenciando* todo nuestro sistema de interpretación y valoración, que es la razón de nuestra flexibilidad y nuestra ventaja competitiva para la vida, *esos mismos factores son los instrumentos que podemos utilizar para la navegación de altura*.

Lo que constituye nuestra cualidad específica como vivientes, es lo que nos abre a una dimensión insospechada e inconcebible para un viviente.

Durante milenios, casi la totalidad de nuestra historia como especie, en todo tiempo y en todo lugar, cultivamos esa nuestra cualidad específica, que es un doble acceso a lo real, uno relativo a nuestra necesidades y otro absoluto, mediante las construcciones míticas, simbólicas y rituales, que aunque las construíamos nosotros mismos, las teníamos que tomar como revelación divina y legado de nuestros antepasados sagrados.

Ese tipo de programa, capaz de cumplir esa doble función, es lo que en Occidente hemos llamado **religión**. Ese fue el eje de nuestro sistema de autoprogramación durante el largo período de

las sociedades preindustriales estáticas. A ese sistema de programación le acompañaba necesariamente la *epistemología mítica* que sostenía que lo que decían los mitos, símbolos y rituales describía como era la realidad en sí misma; la que tenía que ver con nuestras necesidades y la absoluta misma.

En las nuevas sociedades industriales de conocimiento hemos de vivir esa doble dimensión de lo real, que constituye nuestra cualidad específica, en el seno de un cambio de sistema de autoprogramación grave.

Sabemos que somos nosotros mismos los que construimos nuestros propios sistemas de socialización y autoprogramación.

Sabemos que lo que construyamos no pretende describir la realidad como es en ella misma, sino sólo modelarla para poder vivir adecuadamente en esta inmensidad.

Sabemos que nada nos viene dado, que todo nos lo tenemos que construir nosotros, sin ningún tipo de garantía externa, sino a nuestro propio riesgo.

Sabemos que lo que nosotros mismos construimos lo podemos usar mientras resulte útil, pero no nos lo podemos creer como intocable.

Sabemos que no hay nada intocable; que incluso las formas milenarias de representar y vivir la dimensión absoluta de lo real son construcciones simbólicas nuestras que se pueden usar, pero que no son para ser creídas como descripciones fidedignas de “eso absoluto”.

Tenemos que cultivar esa doble dimensión de la realidad, desde nuestras propias construcciones de postulados axiológicos y proyectos. Esos postulados y proyectos deberán revisarse cada vez que los cambios en nuestras maneras de vivir, que provocan nuestras ciencias y tecnologías en continuo crecimiento, lo requieran.

Tenemos que abandonar el modo de cultivo de “eso absoluto” propio de las creencias y las religiones.

Tenemos que abandonar la epistemología mítica. Al hacerlo arrancamos el suelo en el que se cultivaron y crecieron todas las religiones.

Tenemos que abandonar las creencias reveladas, y tenemos que comprenderlas como símbolos y narraciones que aluden a “eso absoluto no dual”, que está más allá de todas las posibilidades de nuestros sistemas lingüísticos, contruidos para manejar la dualidad.

Las narraciones simbólicas y los símbolos, siempre se quedan del lado de acá, del lado de la dualidad, en su misma pretensión de referirse y apuntan a lo que está más allá de toda conceptualización y de toda imagen.

En indudable que tenemos que abandonar las creencias y las religiones, pero sería necio abandonar la sabiduría de las expresiones y de los procedimientos de aproximación de nuestros antepasados para despertar nuestra conciencia a “eso absoluto que viene en todo y que todo es”.

Las religiones y las tradiciones espirituales son inmensos depósitos, no de proyectos de vida, ni de soluciones para esta vida o para la otra, sino tesoros de sabiduría para cultivar nuestra cualidad humana específica y para cultivar esa cualidad humana en toda su profundidad. Esa cualidad humana profunda que es nuestra máxima posibilidad como humanos.

Recoger el legado de nuestros antepasados sin vivir ni pensar como ellos

Ya lo hemos dicho, pero lo repetiremos una vez más, heredar el legado de sabiduría de nuestros antepasados y heredar el legado de procedimientos para adquirir esa sabiduría, no comporta vivir como ellos vivieron, -nos es imposible-, ni creer lo que ellos creyeron, ni ser hombres religiosos como ellos lo fueron.

Hemos perdido definitivamente nuestra inocencia. Lo que sabemos que fue y es construcción humana, para responder a unas circunstancias determinadas de maneras de vivir, no pueden ser objeto de creencia, ni de sacralización.

Tenemos que ser conscientes de que somos pioneros en una manera nueva de cultivar nuestro acceso a la doble dimensión de lo

real que es propio de nuestra especie.

En especial debemos ser conscientes que somos pioneros en lo referente a lo que tendrá que ser la forma de cultivar la dimensión absoluta de lo real, sin creencias, sin religiones, pero heredando todo el legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, sabiendo que todas ellas son construcciones nuestras, mortales como todo lo nuestro.

Lo que nosotros mismos construimos, para hablar de lo que no se puede hablar, sólo puede ser tomado en su sentido simbólico, como grandes poemas que intentan apuntar a lo innombrable, que cuentan los logros de sabiduría de nuestros antepasados y los medios que les fueron útiles para aproximarse a su consecución.

Hemos tenido que redefinir la dimensión que nuestros antepasados llamaron “religión” y “espiritualidad” como “cualidad humana profunda”.

Y ahora debemos tomar conciencia clara de cómo nos podemos aproximar a ella, heredando el legado que nos dejaron nuestros antepasados, pero en un contexto sin creencias ni religiones, laico; en seno de sociedades que generan grandes masas de marginación; y que por la misma marginación y globalización a la que se somete a los pueblos, provocan fuertes y extensos integrismos religiosos y nacionalistas.

Tenemos que plantearnos las consecuencias que deberían acompañar a esos nuestros intentos por elevar al primer plano de la conciencia, del sentir y de la acción, la dimensión absoluta de lo real: consecuencias en nuestra responsabilidad en el seno de las sociedades de conocimiento; en nuestra responsabilidad en la lucha contra la marginación y la injusticia que las nuevas sociedades industriales de innovación globalizadas tienden a crear y aumentar.

¿Qué implicaciones debe acompañar al cultivo explícito, aunque laico y no religioso, de esa dimensión de nuestro acceso a lo real, que nuestros antepasados llamaron espiritualidad?

Conviene señalar y remarcar que, aunque no hay más que

un solo “eso absoluto que ahí viene”, hay muy diversos contextos desde los que acceder a Él: desde retos sociales diferentes; desde sensibilidades diferentes; desde maneras diferentes de concretar el ejercicio del interés totalitario por lo real, el distanciamiento y el silenciamiento interior; desde tipos de compromisos sociales y culturales diferentes; desde tradiciones culturales diferentes.

La época de las homogeneidades, en la expresión y acceso a “eso absoluto de ahí”, se terminaron con el final de las creencias reveladas y con el final de las religiones. Las sociedades de conocimiento globalizadas, aunque desde el control del capitalismo han tendido a uniformizar, de por sí son un tipo de sociedades generadoras de diversidad, porque se apoyan en la creatividad libre de individuos y grupos.

La necesidad de “cualidad humana profunda”

Los postulados y proyectos, -que deben cambiar al ritmo de las transformaciones que inducen los continuos crecimientos de las ciencias y las tecnologías-, al ser creación nuestra y tener que funcionar en sociedades de innovación y cambio, no pueden ser coercitivos; tienen que intentar provocar la adhesión libre, sólo por la cualidad de los postulados y los proyectos mismos que se proponen.

La coerción sólo podrá aplicarse a lo que dañe a la colectividad o a sus individuos, pero no a la imposición de sistemas de valoración y a la adhesión, que no puede sino ser libre.

Puede construirse un sistema de valoración por indoctrinación, por lavado de cerebro mediante la propaganda intensiva; pero si se hace eso, se dañará gravemente a la creatividad individual y colectiva que se exige en la nueva sociedad de conocimiento.

La creatividad ha de ser individual y colectiva, y sólo puede existir si es libre.

Una creatividad libre que beneficie a los individuos, a los colectivos y al medio, sólo será beneficiosa, si arranca de postulados y proyectos valiosos; y sólo habrá postulados y proyectos valiosos, si

los crean hombres dotados de cualidad humana y, a ser posible, de cualidad humana profunda.

No podemos continuar con una sociedad de conocimiento que pone toda su capacidad creativa al servicio del capitalismo explotador de las personas y de los recursos de la tierra. Si continuamos por el camino que llevamos terminaríamos, en un plazo no muy largo de tiempo, por destrozarnos la vida sobre la tierra y la tierra misma.

Las sociedades de conocimiento e innovación constante nos exigen recuperar, en un nuevo contexto cultural, el cultivo de la dimensión absoluta de nuestro acceso a lo real, lo único que puede proporcionarnos la “cualidad humana” que tanto precisamos para gestionar todos nuestros asuntos y para gestionar la vida de la tierra.

Lo que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad”, lo que llamaron “trascendencia”, lo que llamaron “Dios” y con otros muchos nombres, es la segunda dimensión de nuestra experiencia de lo real y de nosotros mismos, la experiencia absoluta “de todo esto de aquí”.

Toda nuestra argumentación ha sido racional, sin creencias, sin religión y laica. La fuerza de nuestra argumentación nos empuja a no cometer la torpeza de intentar volver a inventar lo que ya hace milenios que está inventado, sino que nos impele a recoger todo el legado de sabiduría de las generaciones que nos han precedido, en un mundo ya globalizado en todos los aspectos, también en el de las tradiciones religiosas y espirituales. También este es un argumento racional y laico, sin el menor rastro de intentar rescatar o revivificar las antiguas religiones y las antiguas creencias.

Ya sólo nos queda una tarea:

-delimitar el uso que se haga de IDS para adquirir la cualidad humana que nos permita manejar nuestros asuntos cotidianos de forma sabia, con creatividad y eficacia, sin perjudicarnos a nosotros mismos y a la vida del planeta del que vivimos,

-y diferenciar el uso que se haga de esos mismos procedimientos, de IDS, para la gran navegación mar adentro, en la experiencia de “eso absoluto” que nos abre nuestra condición de vivientes que hablan.

Si nuestra cualidad específica, que es nuestro doble acceso a la realidad, es nuestra ventaja específica y la raíz de nuestra flexibilidad para enfrentarnos a las situaciones y los problemas y darles una respuesta adecuada, sería lógico echar mano de esa posibilidad nuestra para solventar adecuadamente los problemas, siempre nuevos, que nos presentan las sociedades de conocimiento.

Nuestros antepasados, que vivieron en sociedades estáticas, disponían de patrones para solventar los problemas que se les presentaban. Podían tener patrones de solución, porque los colectivos vivían de hacer lo mismo durante largos espacios de tiempo.

Aquellas eran unas sociedades regidas por patrones, desde los que afrontaba el presente y el futuro, con soluciones hechas en el pasado. Una sociedad de innovación y cambio no puede mirar al pasado para enfrentarse al presente, ni para proyectar el futuro.

En las sociedades estáticas el futuro era repetición del pasado, no tenían que proyectarlo. En las sociedades dinámicas, ni el presente ni el futuro pueden repetir el pasado. Hay que proyectar el futuro para decidir el presente.

En el pasado las religiones, y luego sus sustitutos las ideologías, eran las proveedoras de soluciones. Ahora las soluciones hay que crearlas al paso. Tenemos que acudir *explícitamente* a lo que son nuestras características como especie. Nuestros antepasados lo hacían también, pero sólo *implícitamente*.

El imprescindible cultivo de IDS

Tendremos que acudir a nuestra posibilidad de *interesarnos* por las realidades en ellas mismas; a nuestra posibilidad de mirar las cosas y situaciones *distanciadamente* y con desapego de nuestros intereses; y a nuestra posibilidad de *silenciar* todos nuestros criterios, interpretaciones, deseos, temores, recuerdos, expectativas.

Practicando lúcida y conscientemente IDS podemos acercarnos a las cosas, los problemas, las personas, las situaciones sin desfigurarlas desde nuestros deseos y temores, desde nuestras expectativas.

Practicar IDS frente a problemas y situaciones concretas nos posibilita la máxima objetividad y comprensión de las realidades que consideramos, porque vuelca en ellas toda nuestra atención e interés desinteresado, distanciado de nuestra implicación en ello, y desde el silenciamiento de todos nuestros patrones de soluciones y valoraciones.

Quienes se acerquen a las cosas, problemas y personas,

-con ese completo interés por las realidades mismas y no por las ventajas o desventajas que puedan importar para nosotros;

-quienes sean capaces de prestar esa atención completamente distanciada de sí mismo y de su posible implicación;

-y en pleno silencio de todos sus patrones mentales, sensitivos y de todas las posibles expectativas;

-comprenderán adecuadamente lo que se ponga frente a su mente y su corazón y le darán, sin duda, una solución adecuada, de acuerdo con el saber científico y la tecnología que se disponga.

Habría que utilizar explícita y metódicamente IDS

-para solventar todos los problemas que se presenten,

-para hacer los postulados adecuados y los proyectos convenientes.

Pero para poderlo hacer con facilidad y eficacia,

-habría que haberse ejercitado previamente en la *atención e interés* por las realidades mismas (I),

-habría que haberse ejercitado en el distanciamiento y desapego, en una actitud de desimplicación y paso atrás (D)

-y habría que haberse ejercitado en el silenciamiento de todos nuestros patrones mentales, sensitivos, de todos nuestros recuerdos y expectativas (S).

Las tradiciones religiosas y espirituales son un inmenso depósito de procedimientos para cultivar y ejercitarse en el IDS. Sólo hay que tomar la tarea de despojar todas esas propuestas de procedimientos y métodos del contexto en que estuvieron contruidos, que es un contexto de creencias y religiones.

La tarea que habría que realizar es conocer esas tradiciones

milenarias, que construyeron esos procedimientos, que los refinaron y verificaron durante milenios, vaciándolos de su forma religiosa y creyente.

Es una tarea factible y no especialmente complicada. En nuestro Centro ya hemos creado un equipo para hacer este trabajo y hace dos años que lo estamos realizando.

Además, una lectura atenta y detenida de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad, desde las condiciones de nuestras sociedades sin creencias, sin religiones y laicas, nos permite comprender que lo más esencial de esas tradiciones es enseñar a utilizar IDS tanto para solventar los problemas que se presentan en sociedades preindustriales, como para adentrarse mar adentro en la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad.

Todas las tradiciones utilizan esas tres actitudes (I, D, S) pero cada una de ellas desarrolla especiales procedimientos para conseguirlo, insistiendo más en unas actitudes que en otras. La variedad, riqueza y sofisticación de los procedimientos es increíblemente amplia, rica y largamente verificada.

Sería necio no aprovechar esa sabiduría y experiencia milenaria por el hecho que viene expresada, (como no podía ser de otra manera), en formas creyentes y religiosas. Aunque no todos esos sabios procedimientos vienen expresados en creencias y religiones, algunos vienen expresados sin creencias ni religiones.

Sea como fuere, las formas religiosas y creyentes no forman la intención profunda de su esfuerzo expresivo. El armazón último de su estructura y de su intención, se apoya en nuestra cualidad específica como vivientes, que es tener un doble acceso a la realidad; y se apoya en la posibilidad de transformar esa cualidad humana en una cualidad humana profunda, por un cultivo intensivo de IDS.

El mismo procedimiento que podemos emplear para solventar convenientemente los problemas de nuestra vida cotidiana en las sociedades de conocimiento, innovación y cambio, que será el que nos proporcione la “cualidad humana” que precisamos, será el que nos permitirá adentrarnos en la dimensión absoluta y gratuita de la realidad.

Cuanto más profundamente nos adentremos en esa dimensión absoluta de toda realidad, mayor y más profunda será nuestra cualidad humana.

Somos unos animales peculiares, porque somos capaces de hablar. Esa innovación de la vida nos abre muchas posibilidades para adaptarnos a los cambios del medio físico o social y para provocarlos, si conviene. Esa misma innovación de la vida, nos abre un impensable ventanal a la realidad que hay, independiente de nuestra condición de vivientes.

Esa posibilidad segunda es lo que nuestros antepasados llamaron espiritualidad y que nosotros consideramos más adecuado llamar "cualidad humana profunda".

Aunque es una dimensión que se busca por sí misma, gratuitamente, sin embargo, siempre tiene grandes repercusiones en nuestra vida práctica, porque el crecimiento en la profundidad de la cualidad humana, siempre tiene consecuencia en el trato que demos a todas las cosas y a nosotros mismos.

Precisamente porque se busca por ella misma, sin consideración ninguna egocéntrica, tiene consecuencias de interés y amor por todo, y tiene una gran repercusión en todas las maneras de tratar con las personas y las cosas.

A modo de conclusión

Hemos puesto todo nuestro interés en fundamentar en la antropología, la lingüística, la sociología y la historia de las religiones, sin creencias, ni religiones, la posibilidad y la necesidad de cultivar nuestra *cualidad humana* y la *cualidad humana profunda*, lo que nuestros antepasados llamaron "religión" y "espiritualidad".

A nuestro juicio, es la única manera de vivir esa nuestra peculiar condición de vivientes, con doble experiencia de la realidad, tanto individualmente como colectivamente, en las sociedades de conocimiento, innovación y cambio continuo, que son sociedades globalizadas.

Es también la única manera de poder heredar el riquísimo legado de sabiduría y de procedimientos para adquirir la cualidad humana profunda que nos dejaron todos nuestros antepasados; no sólo los de nuestra tradición occidental, sino los de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

No podemos apoyarnos en creencias, porque las nuevas sociedades no nos lo permiten. Y si nos apoyáramos en creencias sólo podríamos heredar nuestra propia tradición occidental, pero en realidad ni esa, porque no podemos creer.

Puesto que no podemos creer, y hemos de aprender a heredar nuestro propio legado sin creencias ni religiones ¿qué razón puede haber para no recoger el legado completo que los maestros y tradiciones de la humanidad nos han dejado?

Somos afortunados de tener tales y tan extensas herencias.

Sólo se nos exige una condición para poder hacer nuestras esas riquísimas herencias:

-aprender a tomarlas, dejando en las estanterías de la historia las tinajas en los que venían envasados esos perfumes y esencias: los sistemas religiosos y de creencias en que se expresaron en las épocas en que se crearon, y con los que intentan todavía imponerse en el presente;

-y aprender también a dejar, como inadecuados, los sistemas antirreligiosos, de creencias laicas y desinterés por esa dimensión, que ha originado la pretensión y los esfuerzos, injustificados de las religiones y las creencias religiosas, por imponerse en las sociedades industriales y en las sociedades de conocimiento.

No es mucho trabajo el que se exige para conseguir una tan valiosa y necesaria herencia.

SESIÓN DE TRABAJO

Corbí lee el siguiente resumen de su ponencia:

El cultivo de la cualidad humana y la cualidad humana profunda.

El propósito de la ponencia es dar una fundamentación laica, sin creencias ni religiones a lo que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad”, puesto que nuestra antropología ya no es de “cuerpo/espíritu”.

Tenemos que partir de la antropología, la epistemología, la evolución de la cultura y la sociedad. Hay que poder decir a la sociedad de hoy, qué supone la “espiritualidad” para nuestro conocer, sentir y actuar. Y hay que responder a eso teniendo en cuenta la pluralidad de tradiciones, el carácter laico de nuestras sociedades y su dinámica marginadora.

La espiritualidad no es fruto de una forma mitológica de pensar y sentir, sino que esa forma mitológica de pensar y sentir tenía que modelar también esa dimensión de la realidad con la que se topaba. Lo constante es que todas las mitologías tengan que representar ese dato espiritual. Lo relativo es que las formas de figurarlo dependan de las formas concretas de las culturas.

¿Fue sólo fruto de la necesidad precientífica de explicar la realidad?

Los mitos no explican la realidad, sólo la modelan, aunque la epistemología mítica de esa modelación la tomara con descripción de la realidad. Si no se hubieran topado con esa dimensión, no la hubieran modelado; hubieran hecho otra modelación sin espiritualidad ninguna, y la hubieran tomado como descripción de la realidad igualmente.

¿Fue creación del poder para dominar?

El poder encontró ahí la religión y la espiritualidad y la utilizó pero no las creó. En el siglo XX tenemos ejemplos de poder que no necesitan para nada la religión.

Hemos de dar cuenta de un hecho con el que se toparon nuestros antepasados y al que tuvieron que dar respuesta, según su

sistema cultural. ¿Qué dimensión del existir humano es esa, que ellos vivieron como religión y espiritualidad y que nosotros ya no podemos vivir así? ¿Qué dimensión es esa a la que tendrá que dar respuesta nuestra cultura, sino queremos deformar los rasgos esenciales de los animales que hablan?

Ha llegado la hora de plantearnos en nuestra cultura, sin religiones ni creencias cómo cultivar esa dimensión, que llamaron espiritualidad. Tenemos que abandonar el término “espiritualidad”, lo sustituiremos por “calidad humana profunda”, porque es una peculiar manera de funcionar nuestras facultades, que por su valor intrínseco llamaremos “cualidad”.

Esa cualidad arranca de nuestra base biológica: nuestro cerebro, nuestro aparato sensitivo y actor y de nuestra condición de hablantes. Esa “calidad humana” es “sabiduría porque es: -interesarse, con todo el ser, por las realidades mismas; -distan-ciándose de deseos/temores, recuerdos/expectativas; -silenciando lo que nuestra condición de vivientes espera y proyecta sobre la realidad.

La cualidad humana puede tener una doble dimensión: una práctica, para manejar las realidades adecuadamente, simple “cualidad humana”, necesaria especialmente para las sociedades de conocimiento globalizadas; otra gratuita que ya no tiene pretensión práctica, (aunque tenga rebotes prácticos), que llamaríamos “cualidad humana profunda”.

El fundamento último de la “espiritualidad” tendremos que encontrarla en nuestra condición de hablantes. Por nuestra condición de hablantes tenemos que autoprogramarnos, para ser animales viables. Nuestra condición de hablantes que tienen que autoprogramarse nos abre a una doble dimensión de la realidad: una dimensión relativa a nuestras necesidades y otra dimensión gratuita, absoluta. Una doble dimensión que nos proporciona una doble experiencia de la realidad y de nosotros mismos: una relativa y otra absoluta.

Nuestra doble experiencia de lo real es nuestra cualidad específica como vivientes. Esa es la razón de nuestra flexibilidad

respecto al medio que resulta ser nuestra ventaja específica y nuestra ventaja competitiva.

No podemos autoprogramarnos y cambiar esa autoprogramación sin una clara u oscura doble experiencia de la realidad. De lo contrario estaríamos amarrados a un tipo de vida fijo, como los restantes animales. Esto es un dato de la antropología y la lingüística.

Esta doble experiencia de la realidad, no tiene finalidad religiosa, sino práctica. Pero a pesar de esa pretensión práctica, nos abre a “eso que hay ahí, absoluto, que nosotros también somos”. Por esa abertura se puede salir a navegar.

La autoprogramación tiene que dar cuenta de ese doble acceso a lo real. En nuestra especie nada funciona sólo; todos los “cómo hacerlo”, los tenemos que construir: tenemos que programar nuestro acceso relativo a lo real, y también nuestro acceso absoluto.

Así se ha hecho en la historia: Las religiones programaron esas dos dimensiones de lo real.

La absolutización de un “cómo”, sea religioso o ideológico, nos hace perder la flexibilidad y nos lleva a fracasar en nuestra respuesta a la realidad. Los ejemplos abundan en el siglo XX (fascismo, comunismo).

La única manera de evitar este escollo es mantener viva y activa la experiencia absoluta de lo real, es decir, mantener viva y activa la doble experiencia de lo real. En nuestras condiciones culturales, tendrá que hacerse sin religiones ni ideologías, habrá, pues que plantearse explícitamente cómo hacerlo.

Fin de la epistemología mítica.

Hoy constatamos que ha concluido la forma de comprender y sentir propia de las sociedades preindustriales. Ha concluido el largísimo periodo de vigencia de la epistemología mítica que daba como real lo que afirmaban los mitos, símbolos y rituales. La epistemología mítica daba por real lo que las expresiones lingüísticas programadoras de los colectivos enunciaban.

Hoy tenemos que pensar que tanto nuestros antepasados como nosotros, con nuestras expresiones lingüísticas sólo “modelamos” las realidades. El abandono de la epistemología mítica nos hermana de nuevo con los animales, aunque tengamos que reconocer que somos “animales culturales”, porque tenemos que construirnos todos nuestros modos de vida.

Tenemos que partir de postulados axiológicos sobre los que construir nuestros proyectos de vida, contando con nuestras ciencias y tecnologías. Todo es construcción nuestra, sólo es modelación de lo real. Siempre dispuestos al cambio, viviendo siempre de nuestras propias construcciones.

¿Cómo vivir así la dimensión absoluta de lo real, que nuestros antepasados llamaron “espiritualidad”? La necesitamos más que nunca para mantener la cualidad específica y sus consecuencia, la flexibilidad. Si no lo hacemos, arruinaremos nuestra “cualidad específica”.

Ante la cuestión que a menudo surge sobre si ¿no estaremos intentando prolongar la vida de las religiones sin darnos cuenta? la respuesta es no. No, porque de las religiones no nos interesan más que su sabiduría, no por sus creencias, organizaciones, rituales, etc. Lo que defendemos es el rasgo esencial de la antropología: la doble experiencia de lo real, y las consecuencias que eso tiene.

La época de las religiones pasó, pero el hecho al que salieron al paso, está ahí, y hay que darle una solución en nuestras condiciones culturales. En ningún momento de nuestra reflexión puede entrar ni la religión ni la creencia. Incluso nuestra posibilidad de navegación de altura arranca de nuestra condición de animales que hablan.

La gran posibilidad humana.

Es la navegación de altura, la cualidad humana profunda, que es nuestro acceso absoluto a la realidad.

-“Eso que hay ahí” por ese solo hecho, genera interés. Porque se presenta con “ser absoluto”, despierta todo mi interés.

-Eso absoluto se traga toda realidad. De ello resulta el desapego de toda realidad que no sea Eso. Interés total y distanciamiento, son dos caras de la misma realidad.

-Eso produce en mi mente el más absoluto silencio. Lo que queda es lucidez de mente y de sentir, pura conciencia de "Eso absoluto". A esa lucidez le acompaña certeza absoluta. Y me lanza a todo lo que me rodea, con interés completo, absoluto.

-Eso lo vacía todo del ser que le pretendo dar y lo llena todo con su ser propio. Entonces ya nada es lo que pare-cía ser; todo es "lo que es".

En esta lógica no entra para nada ni la religión ni la creencia.

Así, pues, la conciencia de la dimensión absoluta es: interés total (I), distanciamiento y desapego completo (D), silenciamiento completo (S).

Podemos utilizar los rasgos que acompañan a la experiencia absoluta de lo real para acceder a ella. El término del camino es también el medio para el camino y el camino.

Consecuencias de la conciencia explícita de la segunda dimensión de lo real.

-Aumento de lucidez con respecto a la dimensión absoluta y relativa de lo real.

-Interés por todo, sin condiciones, porque las condiciones las pone la conciencia de ego.

-Se comprende y actúa sin las desfiguraciones de nuestros deseos/temores, fracasos/expectativas, por tanto correctamente.

-Sin sentimiento de ego, nada me amenaza, se acabó el ego y el miedo.

-Donde no hay nada que ganar o perder, hay paz.

-Reconciliación con todo, que no es conformismo.

-Desaparece el miedo a morir.

Se da una paradoja: lo mismo que nos constituye como superpredadores, nos abre al gran ventanal de la cualidad humana profunda, la posibilidad de navegar por la dimensión absoluta de lo real.

Nuestra cualidad específica como vivientes nos abre a la dimensión absoluta de lo real.

Tenemos que abandonar el modo de cultivo de “eso absoluto” propio de las creencias y religiones. Tenemos que abandonar la epistemología mítica; al hacerlo le quitamos el suelo a las religiones. Tenemos que abandonar el concepto clásico de revelación, por mítico.

No tenemos que abandonar, por el contrario, la sabiduría de las expresiones y de los procedimientos que usaron nuestros antepasados para acceder a “eso absoluto que viene en todo y es todo”.

Las religiones son sólo inmensos depósitos, tesoros de sabiduría para cultivar la cualidad humana profunda. Por ello es necesario recoger el legado de nuestros antepasados, sin vivir ni pensar, ni creer como ellos. Es imprescindible heredar su sabiduría no comporta vivir, creer como ellos, ni ser religioso como ellos. Lo que sabemos que es construcción nuestra, no puede ser objeto de creencia o sacralización.

Debemos ser conscientes que somos pioneros de una forma nueva de cultivar la doble dimensión de lo real, sin creencias, sin religiones y sin dioses; pero heredando todo el legado de sabiduría de todas las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

Lo que nosotros construimos para hablar del Innombrable, sólo se puede tomar como símbolos, como grandes poemas.

Tenemos que heredar el legado de nuestros antepasados en sociedades laicas y sin creencias, globalizadas, de forma que generan tanto grandes masas de marginación como fuertes movimientos integristas religiosos y nacionales.

Tenemos que plantearnos las consecuencias que deben seguir a nuestro intento por vivir en profundidad la dimensión absolu-

ta de lo real: nuestra responsabilidad en las sociedades de conocimiento, nuestra responsabilidad contra la marginación y la injusticia.

Sobre la necesidad de cultivar la “cualidad humana profunda”.

No podemos continuar con una sociedad de conocimiento globalizada que pone toda su capacidad al servicio del capital y la explotación de personas y recursos de la tierra. Hay que recuperar el cultivo de la dimensión absoluta, que nos dará la “cualidad humana” y la “cualidad humana profunda”. Lo necesitamos para gestionar convenientemente el nuevo tipo de sociedad.

Lo que llamaron “espiritualidad”, “trascendencia” es la segunda experiencia de lo real y de nosotros mismos, “la experiencia absoluta de todo eso de ahí”.

Resulta imprescindible cultivo de IDS pues nos posibilita dar soluciones adecuadas a los problemas que vayan presentándose en las sociedades de conocimiento. Hay que aprender a utilizar IDS para solventar nuestros problemas. Para ello hay que ejercitarse en IDS. Las tradiciones religiosas y espirituales son un gran depósito de procedimientos de cultivo

Toda nuestra argumentación es racional, laica, sin creencias, sin religiones. Y esa argumentación nos lleva a no cometer la torpeza de inventar lo que hace milenios está inventado, sino que nos lleva a recoger el legado milenario y verificado de nuestros antepasados.

Tarea por hacer: desnudar esos procedimientos milenarios y verificados de toda creencia y rastro de religiones, para que sean asimilables hoy. En CETR lo estamos haciendo. El mismo procedimiento –el cultivo de IDS- que nos proporciona la “cualidad humana”, nos permitirá adentrarnos en la dimensión gratuita y absoluta de la realidad.

Conclusión.

Hemos puesto todo nuestro empeño en fundamentar en las ciencias humanas y la historia de las religiones, sin creencias y sin religiones, eso que nuestros antepasados llamaron "espiritualidad". Es la única manera de cultivarla y vivirla en las sociedades globalizadas de conocimiento y cambios continuos. Es también la manera de heredar el rico legado de nuestros antepasados.

Somos afortunados de tener tales y tan extensas herencias. Sólo que hemos de aprender a hacerlo de forma simbólica, metafórica, sin creencias y sin religiones, concretando lo más posible las formas de hacerlo.

*

Las primeras intervenciones son preguntas para aclarar puntos de la exposición como por ejemplo, sobre la base de la doble experiencia de realidad. Corbí explica que el hecho mismo de que la humanidad se autoprogramase lleva implícita la doble experiencia de realidad. Para autoprogramarse es necesario tener una percepción del medio como existente, no relativa a uno mismo.

"Por tanto, esa cualidad existe, se cultive o no" –alguien dice. Existe en barbecho –responderá Corbí-, su cultivo no está programado, hay que incluirlo de forma explícita.

Bhakti Das expresa su confianza en que esa cualidad humana profunda está ahí y siempre ha encontrado las vías para abrirse paso. No es otra cosa que *Saddana* –la práctica, el trabajo de descondicionamiento- tan largamente practicado en la India. Lo que hay que evitar es caer en condicionar el descondicionamiento.

Corbí puntualiza que no discutirá el término "descondicionamiento" mientras no esté presuponiendo "desprogramación". Todo viviente necesita de un "programa" que le permita mantenerse vivo, depredar, comer, etc. Pero eso puede hacerse con conciencia de otra dimensión o no. La experiencia espiritual no es salirse del programa y, desde ahí, tener una experiencia "otra", sino en el seno de la

experiencia social programada ser capaz de ver algo más. Ese ver "más" relativiza el programa.

Amando Robles recomienda a Corbí que -para no provocar equívocos-, debería recordar explícitamente en su exposición algo que está implícito: dejar claro que lo que se presenta no es un diagnóstico definitivo de lo que va a suceder, pues es bien sabido que las infinitas variantes que entran en juego pueden generar todo tipo de escenarios. No se trata de un diagnóstico sino del análisis de una dinámica. Corbí muestra su acuerdo y aclara que no pretende diagnosticar la evolución de las sociedades de conocimiento. Pero sean cuales sean los escenarios que se desplieguen, la sociedad de conocimiento misma genera unos cambios sociales con consecuencias epistemológicas. Esos cambios y esas consecuencias son el objetivo de sus investigaciones.

Definir espiritualidad en términos de "cualidad" no convence a Luigi Schiavo. Schiavo defiende que "cualidad" es consecuencia de algo. La espiritualidad sería experiencia de significación profunda que genera cualidad. Cuestiona también que pueda hablarse de dimensión absoluta de la realidad, ya que la experiencia de realidad siempre es mediada; la lengua, la cultura, median siempre la experiencia de realidad, no es posible salirse de ahí. Tampoco ve claro el uso que se está haciendo del término religión o, como mínimo, quiere dejar constancia de que él usa otra definición del término. Para Schiavo es la repetición de una experiencia fundante; esa repetición es lo que da sentido a la vida, sentido con "cualidad divina". En parte se concretará en el rito, como ámbito en el que se reproducen unas condiciones de forma que faciliten la repetición de la cualidad de aquella experiencia fundante.

Corbí responde explicando la naturaleza del conocimiento silencioso, que permite tener conocimiento inmediato, sin distancia, no objetivo, pero real. El conocimiento de objetos (conocimiento de un sujeto frente a un mundo de objetos) ese siempre será mediado; pero la posibilidad del conocimiento no objetivo, que es un reconocimiento, que conlleva una experiencia de "ser" lo que se conoce, sin

distancia ni distinción, es lo que fundamenta expresiones como: "el Padre y yo somos uno", "yo soy Eso", ... etc. Y esa experiencia, que es conocimiento, es cualidad humana profunda. No son dos cosas. En ese sentido habla Corbí de cualidad y espiritualidad.

Y en cuanto a la definición de las construcciones religiosas como dadoras de sentido, le parece que no hay que olvidar otro aspecto: el de llevar hacia el "sin sentido", más allá del mundo organizado en función de los seres humanos y sus expectativas, el de llevar hacia la experiencia no-dual.

Guy Giménez apunta que siendo ese doble acceso posible, necesario y urgente, parece una paradoja el constatar que no es una posibilidad al alcance de todos. Corbí aclara que ese no "estar al alcance" no tiene que ver con clases sociales, profesiones ni nada por el estilo. Hay sensibilidades atrofiadas –por muy diversos motivos- y sensibilidades que se mantienen vivas y que por esa punta viva pueden intuir, tener acceso. En todo el abanico social pueden encontrarse ejemplos de ambas.

Fajardo plantea varias preguntas. Corbí parece usar indistintamente espiritualidad y sabiduría, ¿los considera sinónimos? Las ciencias de las religiones proponen varias categorizaciones de las religiones, ¿considera Corbí más aptas unas que otras en cuanto a la oferta de un cultivo laico de la espiritualidad? ¿ventajas de las asiáticas sobre las monoteístas, quizás? Y finalmente, ¿a qué amor se refiere al hablar de amor sin condiciones?

A la primera pregunta Corbí responde que utiliza un concepto de "sabiduría" que abarca la sabiduría humana que permite vivir, más la sabiduría del ámbito de la gratuidad, aquella que habla del ámbito de lo sutil y de los procedimientos de acceso. El término espiritualidad pone el acento sobre esta segunda sabiduría. Y en cuanto a ventajas o inconvenientes de unas u otras, tradiciones religiosas y espirituales, todas ellas apuntan a lo innombrable, ¿cómo medir eso? Cada una tiene sus cualidades y sus posibilidades, trabaja más un tipo de procedimientos u otros, las mediaciones son diferentes, pero no tendría sentido poner a unas por encima de otras.

Del amor sin condiciones: un amor que es distinto del "sentimiento". El sentimiento responde al estímulo, el sentimiento es la respuesta o la reacción de un yo. En el ámbito de la cualidad humana profunda, se da un conocimiento, un conocimiento que es conmoción, pero quien se conmueve no es un sujeto de necesidades. La división de facultades responde al funcionamiento del ego; en el ámbito de la gratuidad, se da un conocimiento que es re-conocimiento inmediato desde el no-yo, sin separación, un conocimiento que es unión, conocimiento-amor, lucidez plena... la distinción de facultades aquí no sería pertinente. Pero es amor pleno, sin condiciones, sí.

En relación a las divisiones de facultades, Amando Robles señala que quizás Corbí establece una línea divisoria muy marcada entre el conocimiento animal y el humano cuando estas fronteras parece que van diluyéndose. Corbí responde que a efectos de la doble dimensión de la realidad sí que existe una distinción clara: el habla. Por mucho que puedan establecerse líneas continuas entre las distintas formas de conocimiento (animal y humana), a efectos del ámbito aquí tratado el uso o no uso de la lengua, como fundamento de la distancia objetiva, es lo que marca la diferencia.

En su intervención Montse Cucarull recupera el tema de las consecuencias del advenimiento de las sociedades de conocimiento, destacando una de ellas: la conciencia de que el devenir se encuentre en manos de la gestión humana, y de nadie más. Una conciencia que genera inseguridad; provoca la búsqueda de marcos sólidos de referencias que ya no pueden situarse fuera. La certeza ya no proviene de verdades absolutas. En ese sentido ve claro que el cultivo de la cualidad humana profunda genera otro tipo de certidumbre, más sutil, pero sobre la que puede hacerse pie.

Cucarull lanza una pregunta a la mesa: siendo así las cosas, ¿qué campo le queda a la teología? ¿qué sentido tiene, dónde ubicar, la reflexión teológica? Los teólogos presentes concuerdan en que la cuestión está en el sentido que se dé al "teo" de la teología. Si ese "teo" apunta a un símbolo de lo absoluto, entonces la reflexión continúa

teniendo objeto y sentido. Se trata pues de la reflexión sobre la relación entre esa dimensión no-relativa y las demás dimensiones de la vida; reflexión al fin y al cabo sobre la cualidad humana profunda.

Es un discurso con sentido y legítimo dentro de su marco propio, dentro de la religión –dirá Schiavo-. Pero su legitimidad podría ser otra –añade Robles- si no se limitara a desarrollar un discurso racional. No ha sido siempre así. En el entorno católico, la espiritualidad queda marginada de la teología a partir del siglo XVI-XVII y retorna tímidamente en el XIX. En el cristianismo ortodoxo no se dio esa dicotomía tan marcada.

La confusión está en si alguien pretende avanzar en ese conocimiento silencioso, no relativo, y toma como vía la teología. La teología no acerca a lo no relativo, de la misma forma que la musicología no es la disciplina que ayuda a ser músico. Si alguien quiere ser músico tendrá que trabajar un instrumento, hacer solfeo, etc., no musicología.

Y con esa reflexión en torno a la naturaleza del discurso teológico se cierra la sesión de debate.

Se suscita otra cuestión: cuando hablamos de espiritualidad ¿de qué estamos hablando? No existe la espiritualidad "en estado puro" –insistirá Luigi Schiavo-, siempre será un producto cultural, ligado a una cultura, un contexto. Bien que se ha definido como cualidad de vida, por tanto, ligada a esa vida y a sus características propias.

Puede dar la sensación de que se esté buscando algo así como una espiritualidad "esperanto", desculturalizada. Pero no es así. El hecho de definirla separadamente permite analizar su relación con el medio cultural y religioso, con los sistemas míticos, etc. Lo que se aísla es el concepto para facilitar la reflexión; pero la propuesta espiritual no puede ni debe arrancarse de la vida.

Delimitar el término es una cuestión pragmática, para no perder el espíritu –dirá Corbí-. Si no se hace se corre el riesgo de perder el cesto con el niño dentro... Domingo Melero confirma que a

él le ha sido de gran utilidad el análisis diferenciado de religión y espiritualidad que Corbí ha ido desarrollando a lo largo de los años. Le ha permitido comprender y poder abordar las transformaciones en lo uno y en lo otro, los elementos constitutivos de lo uno y de lo otro.

José María Vigil está de acuerdo con la utilidad de separar. Pero tiene la impresión que, además de separar, el enfoque que se da a la espiritualidad es casi el de una nueva metafísica. Como si todo fueran construcciones humanas, relativas y limitadas menos aquello que se ve por esa "ventana" (el silencio, la desegocentración), que es definitivo, absoluto. Insiste en una idea expresada ya en algún otro momento, de la diversidad de espiritualidades posibles (y válidas). Él reconoce como mínimo tres dimensiones en las que la espiritualidad se da: la dimensión ecológica (*Pacha Mama*, la Tierra...), la dimensión interior (la conciencia,...), la dimensión social (lucha por la justicia...). En síntesis: separar para poder analizar, sí; pero considerar sólo una de las tres dimensiones como ámbito espiritual de pleno derecho, no.

Corbí responde que en ningún caso lo llamaría "metafísica", pues la experiencia del "Sin forma" en la forma no es metafísica sino muy física: aquí mismo, o es experiencia directa o no es. Y en relación a los otros puntos expuestos por Vigil, Corbí añade que "eso" que Jesús dijo y que se fue transculturando en un tiempo y en otro, en un lugar y en otro, y que ahora ha de volverse a transculturar, no tiene forma, no está ligado a formas. La vivencia sutil, la de Jesús y los demás "grandes", no ligada a unas formas, eso es espiritualidad. Lo cual no significa "desarraigada" del entorno de vida en el que se da. Todo lo contrario. Basta con mirar el ejemplo de cada uno de esos "grandes". Ninguno es indiferente a la realidad que vive. En concreto, tampoco tendría porqué eliminarse la conexión que logró hacer la teología de la liberación entre la lucha por la justicia y la experiencia de cualidad profunda. Pero sí mueren las circunstancias propias de cada tiempo, y "compromiso" adquiere nuevos significados en nuevas circunstancias.

En relación a las tres dimensiones espirituales a las que apuntaba Vigil, Amando Robles dice que sean cuantas sean las vías posibles la esencia del trabajo espiritual es única: "la muerte del yo", la desegocentración. Y la desegocentración no está en ningún caso reñida con la dedicación ética, como no lo está con la estética; pero son dimensiones distintas. Una es la dimensión de la gratuidad, otra la ética, otra la estética, cada una con su aportación propia. Partiendo del acuerdo de que esa dimensión gratuita se da, se puede afirmar que los espirituales que se han dado en el marco de las religiones de creencias facilitan herramientas para poder asomarse a ese ámbito de gratuidad. A nadie le prometen el éxito, pero ofrecen ayuda.

"ABBÁ": UNA NUEVA COMPRENSIÓN DE LA SOCIEDAD Y DE LA RELIGIÓN PALESTINENSES EN JESÚS DE NAZARET

Luigi Schiavo

Introducción

Este trabajo quiere describir la intuición de fondo de Jesús de Nazaret en relación a aquello que llamamos "espiritualidad", "el espíritu de la cosa," de la que todo depende. Afirmamos que dicha intuición consiste en una nueva comprensión de Dios, denominado y entendido como *Abbá*, término afectuoso que significa "padrecito querido". A partir de esta intuición, Jesús reformuló la religión de su tiempo y propuso un modelo social diferente, capaz de hacer frente y hasta de superar los conflictos que su pueblo estaba viviendo.

La preocupación de Jesús se centró en la vida de la población, por eso buscó en la fe y en la memoria histórica respuestas útiles a la vida. El resultado fue una nueva síntesis tanto a nivel cultural como a nivel religioso (aquí entendemos por cultura la capacidad para adaptarse a nuevos contextos sociales, históricos, geográficos, etc.), síntesis relevante para dicho momento histórico y social.

Nuestro trabajo se divide en dos partes: la primera versará sobre los presupuestos para comprender la experiencia religiosa de Jesús y la segunda sobre las consecuencias prácticas de esta nueva comprensión, a partir sobre todo de la Fuente Q, considerada el documento cristiano escrito más antiguo (años 40-50) y de referencia del movimiento de Jesús.

1. La situación socio-cultural de Galilea

Galilea fue siempre una región diferente en relación al resto de Palestina. Era una tierra más fértil por ser rica en lluvias, hecho que posibilitaba tanto una agricultura más intensiva y de grano en los valles, como la cría de ganado menor (ovejas, cabras) en las laderas de las colinas. El lago de Galilea era muy rico en peces, lo que permitía a los habitantes de sus riberas vivir de la pesca. Las colinas de la baja y alta Galilea producían vino, aceite de oliva en abundancia, higos, miel, etc. Se trataba de una economía que aseguraba de una forma razonable la subsistencia. La gente vivía en pequeños pueblos esparcidos por la región. Al parecer, según los datos de Josefo, en el siglo I de nuestra era se podían contar en Galilea (*Vita* 235) hasta 204 aldeas y ciudades -hecho confirmado por la arqueología- con una media de entre 300 y 700 habitantes. Nazaret podría haber llegado a tener 500 residentes y Cafarnaún 1.000. La riqueza productiva de Galilea hizo que esta región fuese la cuna del surgimiento de la monarquía de Israel, junto con Galaad, situada al otro lado del lago, en donde se criaba ganado de gran tamaño. Además, Galilea estaba situada en un lugar estratégicamente importante, en el cruce de dos importantes carreteras: la que unía Egipto a Mesopotamia y la que subía de Arabia a Europa. Esta ubicación, además de tener una gran influencia cultural, comportó también numerosos conflictos.

A lo largo del siglo I de nuestra era, al comienzo de la época romana y coincidiendo con la *paz romana*, Galilea sufrió grandes cambios, al ser objeto de una intensa urbanización, consistente por ejemplo en la reestructuración y fortificación de Séforis, destruida en el año 6 aC, o en la construcción ex novo de la ciudad de Tiberiades, a orillas del lago de Galilea (17 dC). Ello produjo un aumento de los impuestos y el vaciamiento de aldeas enteras de trabajadores. Los impuestos debían gravar más o menos el 30-40% de la producción, yendo a parar un 12-13% a manos de los romanos

que ocuparon el territorio, y un 20% a manos de los administradores locales (el Rey Herodes Antipa: 4 aC - 39 dC); pero es que además había impuestos extraordinarios en caso de guerra o de nuevas construcciones, y el pago de la tasa anual al templo de Jerusalén (Ehrmann, 1999, 115).

Seforis y Tiberíades, cerca de Cesarea - puerto del Mediterráneo-, fueron las ciudades más importantes, y desempeñaron las funciones de centro administrativo y de capital política en tiempos de Herodes Antipas. Eran bellas ciudades con el mismo patrón arquitectónico y cultural que las ciudades del imperio romano. Debieron atraer a muchas personas para su construcción y como nuevos residentes, en el caso de Tiberias, la población local se negó a vivir en una ciudad construida encima de un antiguo cementerio (Antig.Giud. 18,38).

Tales ciudades, conforme al modelo helenístico, se convirtieron en centros mercantiles. La intensificación de la actividad comercial era propia de esta época, y explica, por ejemplo, la aparición en Galilea de pequeñas industrias, tales como la de la pesca salada, en Mágdala, 3 km al norte de Tiberíades. Josefo llamaba esta ciudad Tarichaeae, término que se refiere precisamente la actividad de conservación del pescado, con su típico mal olor. La sal venía del Mar Muerto, hecho que seguramente propició la entrada en Galilea de familias ricas de Judea con el correspondiente aporte de capital, la creación de un monopolio sobre la sal, la industrialización de la pesca salada y su comercialización. La torre *Migdal* que dio su nombre a la ciudad, podría haber servido de faro a los pescadores del lago, o siguiendo su sentido literal, *humo*, podría haber aludido a la técnica de preparación del pescado salado. En el famoso mosaico de Mágdala, la ciudad aparece próspera y organizada de cara la exportación. Muchos agricultores pudieron haber abandonado sus aldeas para participar en esta nueva actividad que incluía, además de la pesca y el trabajo en la fábrica, la preparación de

redes, embarcaciones, etc. Se sabe que el pescado se exportó hasta Damasco y Babilonia (Sawicki, 2000, 143-144).

Actividades como ésta no eran una rareza, especialmente en la región más industrializada del lago: también se dio la industrialización de otros productos agrícolas como el aceite de oliva, el vino, la carne, la lana, la cerámica, el grano (hubo silos de granos en Séforis: Freyne, 1988, 156-159), la púrpura y el vidrio (Strange, 1994, 81-90).

El crecimiento de la actividad industrial y comercial exigió el paso de una economía de subsistencia a una economía relativamente industrial. Hubo una mejora de las carreteras por las que circulaban las mercancías, las cuales unían las ciudades a las aldeas, así como la baja con la alta Galilea y el Golán. Y probablemente, de alguna manera, hasta se comenzara a exigir cierta industrialización de la agricultura.

Para promover los intercambios, Antipa incentivó la monetarización con la creación de nuevas monedas locales. Todas estas novedades e innovaciones debieron haber tenido un impacto relevante en los agricultores de las aldeas del interior, causando el gradual proceso de empobrecimiento de unos y el enriquecimiento rápido de otros. Sin duda, estos cambios estructurales influyeron también en los valores referentes a la familia, el trabajo, la sociedad y la religión. El conflicto entre la lealtad a los valores ancestrales y la nueva propuesta helénica basada en el mercado, se puso en marcha.

2. Movimientos agrarios y revueltas sociales: análisis teórico ¹

Según estudios recientes, los rápidos avances en la producción, el transporte y las comunicaciones fruto de los nuevos descubrimientos que se iban produciendo en las sociedades agrarias generaron también situaciones de inevitable injusticia social causadas por las relaciones de poder, los privilegios y el concepto del honor. Una de las causas más importantes del aumento de la injusticia social fue la urbanización: la población que vivía en las ciudades era menor que la que vivía en el campo, pero concentraba en cambio el poder militar, económico y político y vivía de forma parasitaria en comparación con la población del interior. Por eso, las sociedades que vivieron una rápida urbanización con vistas a la comercialización, acabaron generalmente sufriendo rebeliones e insurrecciones. Una posible secuencia de los acontecimientos que pudieron ocurrir en tal situación sería (Crossley, 2006, 41):

- Aumento de la producción de bienes de lujo y aumento de los impuestos para financiar el lujo de la ciudad;
- Aumento de las horas de trabajo para aumentar la producción;
- Aumento del malestar de los trabajadores dado que no mejoraban sus condiciones de vida;
- Aumento de la presión sobre el agricultor-productor y de la tensión en relación con la aristocracia de la ciudad;

¹ Las referencias para este análisis son: HOBBSBAWN, E.J. *Peasants and Politics*, in: JOURNAL OF PEASANT STUDY 1 (1973), p. 3-22; HOBBSBAWN, E.J. *Uncommon People: Resistance, Rebellion and Jazz*. London: Abacus, 1998; LENSKEY, G.E. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill, 1996; LENSKEY, G.E.-LENSKY, J. *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. New York: McGraw-Hill, 1970. Todos ellos y otros autores se encuentran en el libro: CROSSLEY, James G. *Why Christianity Happened. A Sociohistorical Account of Christian Origins (26-50 C.E.)*. London: Westminster John Knox Press, 2006.

-- Con la alienabilidad de la tierra, el agricultor podía caer fácilmente en el endeudamiento. Esto podía llevarle a vender o a hipotecar la tierra a cambio de préstamos, o incluso a costa de depender de la tierra;

-- resistencia de los agricultores ante este modelo injusto. En la ciudad, comerciantes y artesanos ganan bastante espacio y fuerza en relación con su independencia de la aristocracia, pero pueden también rebelarse contra la aristocracia;

-- Un pequeño número de agricultores pudo ser reducido al inicio de la comercialización, y sus aldeas aisladas y llevadas a una economía de mercado. Los mercados comunes permitían una mayor interacción agrícola, puesto que suponían una mayor coincidencia en los intereses y necesidades de la organización, pero también pudieron ser causa de fuertes revueltas.

Según estas tesis, los levantamientos de los agricultores eran poco frecuentes y localizados, y el clima de agitación e inestabilidad social podría haber representado el pretexto para el surgimiento de movimientos sociales, entre ellos el de Jesús. No es quizá casualidad que la reconstrucción de Séforis y Tiberiades se produjera geográfica e históricamente muy próxima al surgimiento del movimiento de Jesús, y que posteriormente no se mencionen en la tradición sinóptica. (Crossley, 2006.39-46).

El malestar popular se puede leer entre líneas en la descripción de las profesiones de Sirácide, un texto del siglo II. a.C. (38,24-34):

"La sabiduría del escriba se aprende en las horas de ocio; ...
Cómo se hará sabio el que maneja el arado,
aquel cuya gloria consiste en amenazar con el aguijón,
El que guía a los bueyes y el que no deja el trabajo
y cuya conversación es sobre ganado? ...

Igualmente todo carpintero y constructor,
Cualquiera que trabaje día y noche ...
Igualmente, el herrero, sentado ante el yunque: totalmente
entregado a trabajar el hierro en bruto; ...
También el alfarero sentado en su trabajo, que gira el torno
con los pies; ...
Todas ellos depositan confianza en sus manos y cada uno
es experto en su profesión.
Sin ellos ninguna ciudad sería construida, ni vigilada ni
habitable.
Pero ellos no se encuentran en el consejo del pueblo y en
asamblea no sobresalen. "

Es evidente en este texto el desprecio por el trabajo manual, así como el terrible ritmo al que los trabajadores eran sometidos día y noche: todo ello además sin lograr ningún privilegio político ni social (como participar en la asamblea de la ciudad). Sin duda, este escenario de progresivo empobrecimiento del pueblo, y de sobrecarga de trabajo y de deudas (Guer.Giud. 2272,3; Antich.Giud. 20.215), contribuyó al dramático crecimiento, en este período, del bandolerismo social en Galilea, al incremento del nacionalismo e incluso a la hostilidad abierta a los extranjeros, como se desprende de Flavio Josefo (Antich.Giud. 20.124). El último acto de desesperación habría sido la adhesión a pretendidos mesías, en su mayoría embebidos de ideología escatológico-apocalíptica los cuales, considerados bandidos por el poder constituido, transformaron Palestina en un verdadero polvorín.

3. La casa-aldea como lugar de resistencia

Esta situación de Galilea parecía repetir, aunque de diferentes maneras, los tristes acontecimientos de la época de la Macabeos, cuando el rey Antioco IV Epifanes forzó Palestina a helenizarse.

Pero cuando él llegó a Sefelá, región al este que mira hacia el mar desde las laderas de las montañas y quizá la tierra más fértil de Judea, se topó con la resistencia de las familias de agricultores de las aldeas que, en nombre de las tradiciones religiosas y, por supuesto, de sus propios intereses, abrazaron las armas y, liderados por la familia de los Macabeos (1Mac 2), iniciaron una revuelta campesina que terminó con la expulsión de los invasores griegos.

Casi 200 años más tarde esta situación se repitió en Galilea. Galilea tenía una tradición y una identidad agrarias, en que la familia representaba la forma social fundamental y la casa la unidad básica de producción, consumo, reproducción, así como de identidad personal, histórica y biológica (Horsley, 1995, 190). Aldeas y ciudades convivían unas al lado de las otras, y las familias productivas y las aldeas eran las bases económicas de las ciudades. El movimiento de Jesús, expresión de los pueblos del interior, fue un movimiento social antes que religioso, y tuvo como objetivo salvaguardar las tradiciones y la identidad del pueblo ante la amenaza que suponían los herodianos, amenaza que se concretaba en la urbanización y en la expansión del mercado en Galilea. Este movimiento reflejaba el conflicto entre el campo la ciudad, visible, por ejemplo, en la dureza de las afirmaciones contra las ciudades de Galilea (Cafarnaún, Corazim y Betsáida), en la Fuente Q (10,13.21).

Estas ciudades, que eran, como ya dijimos, centros de riqueza, lujo y poder, "produjeron un fuerte impacto en los agricultores de Galilea. Dada su estructura político-económica, parece probable que la reacción y la resistencia prevalecieran sobre la asimilación y la aculturación "(Horsley, 2000, 60). De hecho, la colonización social y cultural romana trajo como consecuencia la desintegración de los patrones tradicionales de la vida campesina y el surgimiento de una progresiva agitación social. Es significativo que Josefo admitiera al comienzo de la guerra judaica, una hostilidad férrea de los rebeldes contra Séforis y Tiberiades, la cual

finalizó con el ataque y saqueo de Séforis (Vita, 375-80), mientras que los residentes de Tiberiades se sumaron rápidamente a los agricultores atacando y destruyendo los palacios de la ciudad (Vita, 66). El conflicto quedaba pues planteado, en términos antropológicos, entre la "gran tradición" y la "pequeña tradición", o entre la "tradición oficial" y la "tradición popular" (Pearson, 2004, 490).

Preservar el hogar y la familia de su posible destrucción, significaba luchar por la defensa de las propias tradiciones, la propia historia y la propia identidad: he aquí, quizás, el objetivo del movimiento de Jesús, que se alimentaba también de esperanzas escatológico-apocalípticas, para las que la intervención histórica de Dios, como en el Éxodo, estaba próxima. Pero era necesario también repensar la religión, repensarla no desde el centro de Jerusalén o desde la ley, sino desde el pueblo, desde las antiguas tradiciones, como las de Abraham y Moisés. Es en este contexto en el que se sitúa la propuesta de Jesús.

4. La imagen de Dios-*abbá*: una nueva comprensión de Dios en Jesús

De la investigación antigua, pero aún válida, de Joaquim Jeremías sobre las *ipsissima verba Jesu*, se desprende que la palabra *Abbá*, "padrecito", podría haber sido la palabra usada por Jesús para referirse a su relación con Dios. Jeremías (2005, 201-206) basa su argumentación de que realmente Jesús utilizó el término *Abbá* en el hecho de que era un término que ni los judíos utilizaban en contextos religiosos, ni se cita en la Biblia hebrea. Se trata de una palabra laica, en arameo (lengua popular), utilizada en el contexto familiar por los niños al dirigirse en términos afectuosos al padre. En este sentido, expresaba el sentimiento filial de confianza total, de adhesión, dependencia, seguridad, afecto y cariño que un hijo pequeño siente en relación a su padre. Es importante señalar que aquí no existía aún la preocupación cristológica.

Esta imagen familiar de la figura del padre, es la que Jesús utiliza para hablar de Dios. Esto supone una novedad en el judaísmo, especialmente en el judaísmo tardío, para el que Dios se había vuelto distante: "el Dios de los cielos" (eran 7 los cielos que se cruzaban para llegar al trono de Dios!), o "el Dios Altísimo," el dios-juez, vengador, combatiente. Recordemos el grito de desesperación del pueblo en Is63, 16, que se refiere a Dios como un padre: "porque tú eres, Jahvé, nuestro padre" (*bīnū àttā*) o "usted es mi padre" (*ābbī àttā*), término utilizado en muchos Salmos y también por el rey en su relación filial con Dios (2Sam 7,14). Pero aún indicando estas expresiones mucha proximidad, no llegaban todavía a la familiaridad de *abbá*. El judaísmo evitaba este término por considerarlo inadecuado para dirigirse a Dios: en tres ocasiones en que *ābī* ("mi padre") aparece en el AT, dos veces en el Targum, es traducido como *ribbūnī* ("mi señor": Jr 3,4.19) y sólo en el Sl a 89,27 con *ābbī* ("mi padre"). *Abbá* traza una imagen antropomórfica y sentimental de Dios y constituye "el centro de la intuición de Jesús, dando individualidad y frescura a su visión en el convencimiento de que el eterno, lejano, poderoso y tremendo creador es también y sobre todo un ser cercano al cual uno se puede aproximar" (Vermes, 1993, 180).

En los evangelios esta afirmación aparece explícitamente en Mc 14,36 en el terrible episodio de Jesús en el huerto de los olivos: "*Abbá!* Todo es posible para ti: aparta de mí este cáliz, pero no lo que quiero, sino lo que tu quieres". En su significado implícito, *abbá* también está en: 6,9 Mt // Lucas 11.2 (el "Padre Nuestro"); Mt 11,25 // Lucas 10,21 (revelación a los pequeños); Lc 23,34.46 (el perdón en la cruz y la entrega del espíritu, en la muerte); Mt.26,42 (en el huerto de los olivos); Jn 11,41 (en la resurrección de Lázaro), 12.27 (anunciando su hora); 17,1.5.11.21. 24 (en la oración por la unidad). Siempre en sus oraciones, Jesús se refiere a Dios como a "Padre". A través de este título expresaba su pertenencia a un padre en quien confía por completo, sobre todo en el momento de su pasión (Mc 14,36). Y es especialmente en relación a la voluntad de Dios, que

para Jesús se traducían en la capacidad para asumir la cruz, que este título era usado (Lc 21,43; Mt 26,32; Jo 4,32, 5,30, 6,38), en el sentido de la total referencia y dependencia del Padre, como un niño indefenso que encuentra consuelo, solaz y refugio en el regazo de su querido padrecito. Detrás de este término, podemos reconstruir la memoria histórica que esta palabra rescataba y las consecuencias que tuvo para el pueblo galileo del tiempo de Jesús y que siguen teniendo para nosotros hoy. Pero ¿de dónde viene ésta imagen y cuál es su sentido más profundo, en relación a la comprensión del propio Dios?

5. La memoria peligrosa rescatada por la imagen de Dios-*abbá*

Para entender el uso de la palabra *abbá*, tenemos que contextualizarla en la tradición familiar de la época de Jesús y en los textos de la Biblia relacionados con la memoria del dios-*abbá*.

a) La experiencia del padre en la casa.

"La familia es una casa y crear una familia es construir una casa" (Dt 25,9; Nee7, 4): en esta afirmación se resume el concepto de familia en el mundo judío. Desde las épocas tribales (De Vaux, 1958,39) la familia israelita era amplia: además de los hijos con sus familias, formaban parte de ella también los esclavos, los extranjeros, los huérfanos y las viudas: todos vivían bajo la protección del cabeza de familia (Gn 46 ,8-26). El término *bêth*, "casa", significaba "familia", y por extensión "clan", a quien daba su nombre del cabeza de familia (como en el caso del regreso del exilio: ESD 8,1-4): pero *bêth* también podía referirse a la nación entera: "la casa de Israel". Familias y clanes se confundían por el hecho de ocupar el mismo lugar físico: así uno o más pueblos, con intereses y obligaciones comunes, y sus miembros se llamaban entre sí "hermanos" (1Sam 20,29).

La unidad familiar se expresaba en la esfera religiosa con la celebración de la Pascua, que era una fiesta familiar celebrada en las casas de las familias (Ex 12,3-4) y con la peregrinación al santuario (1Sam 1,3). En la antigua constitución de la familia de Israel, existían diversos vínculos de solidaridad entre los miembros de una misma familia, verdaderos lazos de sangre que expresaban la dependencia y defensa mutua: el *go'el*, el rescatador o redentor que actuaba en caso de que un miembro de familia fuera vendido como esclavo (Lv 25,47-49), o perdiera su patrimonio (Lv 25,25; Jr 32,6), el levirato, que aseguraba la descendencia de quien moría sin hijos (Dt 25,5-10; Mt 19 ,1-9), y la venganza de sangre (Ex 20,5; 1Sam 21,1). Este tipo de familia representaba una red de seguridad para el individuo, cuya identidad se ofrecía al conjunto de la sociedad o a su grupo de pertenencia (Méier, 1991, 316).

Con la sedentarización y la urbanización, el modelo de familia cambió, aún manteniendo algunas características típicas. La actividad de sustento de la familia tendió a especializarse cada vez más, hasta el punto de hallarse, en el judaísmo tardío, aldeas enteras especializadas en el mismo trabajo: los artesanos de la madera o de hierro (1Cr 4,14; Nee 11,35), los fabricantes de lino (1Cr 4,21), los productores de objetos de cerámica (1Cr 4,23), etc. Tales "cooperativas" eran verdaderas familias, dirigidas por un "padre ", y entre ellos todos eran parientes. Aunque no vivieran juntos en la misma casa, las relaciones seguían siendo fuertes y, sobre todo, siempre reguladas por la figura paterna, aun cuando la justicia comenzó a ser resuelta por "los ancianos" en el pueblo. La estructura patriarcal, propia del mundo mediterráneo determinaba las relaciones, garantizaba la unidad y la identidad de la familia y, sobre todo, la fidelidad a las tradiciones (en la celebración de la Pascua, el padre de la familia explicaba a los más jóvenes el sentido de la celebración haciendo memoria de las anteriores Pascuas de la historia del pueblo). El padre era el centro de referencia en las decisiones y cuestiones específicas. Él representaba a la familia en el consejo de

la comunidad y daba el nombre a cada miembro (Jesús ben Joseph = "Jesús, hijo de José"). Las mujeres tenían valor por su capacidad potencial de procrear, por eso las hijas dependían primeramente del padre, después de sus hermanos que "las vendían" en matrimonio, pasando por fin a depender del marido, su "señor", de quien eran posesión particular y a quien servían como esclavas. De esta forma, en tiempos de Jesús, el papel de padre debía ser muy similar al *paterfamilias* helenístico-romano. Durante este período, la mayor participación en las decisiones sociales y políticas también podría haber supuesto una amenaza para este modelo autoritario y centralizado de familia (Horsley, 1995, 196). Hablar del padre, para un judío del tiempo de Jesús significaba, por tanto, hablar de la propia familia, del origen, de la identidad, de la historia. Creemos que el término *abbá* utilizado por Jesús para dirigirse a Dios evoca todo eso en el imaginario del pueblo.

El uso de la palabra *abbá* revela una experiencia muy intensa de la paternidad terrena por parte de Jesús, un hecho que contrasta no poco con la afirmación posterior de José como "padre putativo" de Jesús. Haberle quitado al padre natural, significa no haber entendido una de las experiencias antropológicas más importantes de Jesús, su experiencia profunda, la que le permitió reflexionar sobre Dios, la religión y la sociedad.

b) la peligrosa memoria del Éxodo

La segunda fuente de referencia de Jesús debió haber sido la Torah, sobre todo en su momento más creativo: el éxodo, cuando la imagen del padre cuidadoso que cría a su hijo es usada para describir las actitudes de Dios en relación con el pueblo de Israel. Hemos querido citar los textos en su totalidad, porque son imágenes bellísimas:

"Os he llevado sobre alas de águilas y os he traído a mí!" (Êx 19,4);

"Los que habéis sido transportados desde el seno, llevados desde el vientre materno. Hasta vuestra vejez, yo seré el mismo, hasta que se os vuelva el pelo blanco, yo os llevaré. Ya lo tengo hecho, yo me encargaré, yo me encargo de ello, yo os salvaré"(Is 46,3-4);

"Como el águila que vela por su nido y revuela por encima de las crías, él extendió sus alas y cargó con sus penas " (Dt 32,11)

"En su amor y en su misericordia, él mismo los rescató: los levantó y los llevó todos los días desde siempre" (Is 63,9);

"Cuando Israel era niño, yo lo amé y de Egipto llamé a mi hijo... Fui yo, quien enseñó a Efraín a caminar, yo lo tomé en mis brazos ... Con vínculos humanos lo atraía, con lazos de amor yo era para él como los que levantan un niño contra su rostro. Yo me inclinaba sobre él y lo alimentaba " (El 11,1-4; Dt 1,31; 8,16 Jr 2,2);

"Él nos desgarró, él nos curará. Él nos hirió, él nos vendará las heridas.. Dentro de dos días nos hará revivir, al tercer día nos hará resurgir y viviremos en su presencia "(Os 6,1-2);

"Pues eres tú quien me sacaste del vientre y me confiaste a los pechos de mi madre, a ti fui confiado al salir de las entrañas. Desde el vientre materno tú eres mi Dios" (Sal 22,10-11);

Son imágenes fantásticas y debieron haber tenido un enorme impacto en Jesús y en sus contemporáneos. Creemos que la utilización del término *abbá*, como la memoria del Dios del Éxodo, es memoria peligrosa, porque es memoria libertadora.

6. La nueva ética en la casa del *abbá*

El uso del apelativo *abbá*, además de ser un hecho probablemente histórico, revela el mensaje y la práctica de Jesús, su conducta y la comprensión de su ministerio. *Abbá* es la novedad, la síntesis y

el corazón de la experiencia religiosa de Jesús (Schillebeeckx, 1979, 258). En esta segunda parte, veremos cuáles son las consecuencias de la adopción de esta imagen de Jesús en el campo religioso y social.

a) "Vuestra casa está abandonada" (la nueva manera de entender la religión)

La terrible afirmación de Jesús en la Fuente Q: "vuestra casa está abandonada" (13,35), representa la condena definitiva de Jesús a la religión del templo, considerado por su pueblo el "hogar" tradicional de presencia de Dios. Hay un fuerte paralelismo con la época de Ezequiel, cuando "la Gloria de Jahvé" dejó su morada en Jerusalén para ir con los exiliados hasta la orilla del río Cobar (3.23). El templo, dirá enseguida Jesús, se ha convertido en "una cueva de ladrones" (Mc 11,17). Incluso la ciudad de Jerusalén fue condenada por "matar a los profetas y apedrear a los que fueron enviados a ella" (Q 13,34), perdiendo así su calidad de ciudad santa. La religión institucional está vacía, en las palabras de Jesús, el cual innova, sustituyendo las tradicionales mediaciones religiosas (templo, sacerdocio, sacrificio, etc.) por un contacto directo e inmediato con Dios, entendido y percibido como *Abbá*, o padrecito querido. Ahora ya no es un Dios lejano, el Dios de los sacerdotes, sacrificios, tributos, reverencias y castigos, sino un Dios familiar, próximo, solidario, comprensivo, que escucha, que socorre, y al que se halla en el día a día de la vida cotidiana. Es el Dios de Moisés, con quien es posible hablar cara a cara (Ex 33,11), el Dios que acompañó a su pueblo en su camino en el desierto (Ex 13,21) y vivió con él en el arca y en la tienda (Ex 25,10 -22).

Este Dios no necesita templos, porque es el Dios de la vida, el Dios que libera. El Dios muy bien descrito en la majestuosa imagen de la Jerusalén mesiánica en Ap 21,23: "Yo no vi en ella templo, porque el templo es su Señor, el todopoderoso y el Cordero. La ciudad no necesita el sol o la luna para iluminarse, pues la gloria

de Dios ilumina y su lámpara es el Cordero". El Dios-*abbá* es el mismo templo, la casa, el abrigo donde todos y todas, sin distinción de raza, religión o sexo se encuentran, porque es "todo en todos". Por lo tanto, proclamar que Dios es *abbá* es proclamar la libertad de la religión y la igualdad entre los hombres, porque en ella todos son hermanos. Por lo tanto, la casa ha sido nuevamente reconstruida, pero es una casa nueva y totalmente diferente.

b) Amor más que observancia (una relectura de la ley)

Existía en el judaísmo de la época, un clima de diatriba interna en relación a la interpretación de la ley. Por un lado estaba el judaísmo ortodoxo, con centro en Jerusalén, y al que se referían el Pentateuco y la "Tradición de los Padres", considerada esta última como una especie de "recinto de la protección de la ley" (Schillebeeckx, 1974, 230), dedicada a una ética casuística, fruto de la aplicación de las leyes a los casos de la vida cotidiana. Inicialmente oral, la "tradición de los padres" tenía la misma importancia que la tradición escrita (Torah), siendo ella también atribuida a la revelación de Moisés en el Sinaí. Cuando se puso por escrito, dio origen, en el siglo II-III a la Mishná.

La otra corriente correspondía al judaísmo de lengua griega de la diáspora, cuya interpretación de la ley era bastante diferente a la del judaísmo palestino de lengua aramea. Esta otra corriente consideraba, de hecho, que después del episodio del becerro de oro (Ex 32), la ley post-sinaica que Moisés re-escribió para el pueblo antes de entrar en la tierra prometida (la "segunda ley", a partir de la cual proviene el nombre "Deuteronomio", Dt 31,9), era un compromiso de normas más humanas que divinas (Ez 20,25-26), visible, por ejemplo, en la adaptación de la norma sobre el divorcio (Lc 16,16-18; Mt de 1919, 1-9), y que se había convertido en una carga insoportable para el pueblo, no correspondiendo ya a la

voluntad divina. La propuesta de esta corriente era, por tanto, volver a la ley originaria y al orden de la primera creación (como en el caso del matrimonio: Gen 1,27, 2,24).

De entre las divergencias entre los dos grupos, cabe reseñar la interpretación diferente del final de la monarquía y de la política de Israel, que los judíos helenizados, en consonancia con la teología deuteronómica, consideraban como castigo por el abandono de la antigua ley (el Decálogo) para seguir una ley humana, hecha de prescripciones y normas legalistas y cuya referencia era el libro del Levítico. Sobre esta base, se recuperaron los antiguos profetas, como Nehemías que decía claramente: "indóviles, se rebelaron contra ti, despreciaron tu ley, mataron a los profetas que los amonestaban para reconducirlos a ti, y cometieron grandes impiedades. Tú los entregaste a manos de sus enemigos que los oprimieron" (Ne 9,26-27). Esta segunda posición más abierta, que se resume en el mandamiento de amar a Dios y al prójimo, característica de la diáspora, estaba muy presente en Palestina, especialmente en "ciudades alrededor del lago de Galilea, que son una especie de diáspora, una tierra cuyo pueblo fue mixto y bilingüe, y en donde las leyes de pureza distaban mucho de ser observadas con la ortodoxia de Jerusalén "(Schillebeeckx, 1974, 232). Para los galileos de lengua griega, "muy inclinados a la filantropía, a un amor hacia la humanidad, de carácter universal", una buena parte de lo que los demás llamaban ley era, en realidad, incompatible con la misma ley, es decir, con el Decálogo de Dios, los 10 Mandamientos. En Galilea, al contrario de lo que sucedió en Jerusalén, este punto de vista helenístico-judaico era de hecho una norma general (que es la razón por la cual Judea no podía esperar que de Galilea, de Nazaret, pudiera salir "algo bueno") (Schillebeeckx, 1979, 118-119).

Este debate sobre la ley ciertamente influyó en Jesús y en su movimiento, lo que puede considerarse expresión de esta línea de interpretación de la ley más abierta. Se justifican así muchas

enseñanzas específicas de Jesús en Q como la completa confianza en Dios (12,7-12), el olvidarse de los intereses particulares (17,33) para servir a otros en sus necesidades (12,31), el dar y perdonar sin límites (6,27-32; 13,3-4), el tratar a todas las personas, incluyendo a los samaritanos, romanos (7,1-9) y gentiles (10,12-14; 11,31), como prójimos, el vivir sin la angustia del mañana (12,33-31), o el tratar de vivir como verdaderos hijos del Padre celestial (6,35-36). Desde estas premisas, Jesús y su movimiento reinterpretaron la ley, a partir de diferentes criterios:

-- La tensión entre la permisividad y la estricta observancia. Era tendencia bastante común de los movimientos reformadores la intensificación de algunas normas y leyes de carácter social, como las relativas al matrimonio y a las costumbres, y la relajación de otras leyes que tenían que ver claramente con la identidad del grupo, tales como leyes sobre la pureza de los alimentos, la purificación del cuerpo, la observancia del sábado, etc. Si por una parte se reforzaban los vínculos sociales, por otra se relajaban las leyes religiosas que definían la especificidad, para facilitar la entrada de los paganos y la apertura universal (Witherington, 1995, 142). Sin duda, leer la ley en Galilea era diferente a una lectura similar en Jerusalén. -

-- El retorno al Decálogo. Sólo hay tres menciones explícitas a la ley en la Fuente Q. A pesar de su difícil y discutida reconstrucción (Tuckett, 1996, 403-409), dichas menciones nos confirman la opinión de Jesús sobre la validez de la ley y un segundo principio general que caracteriza la interpretación de Jesús:

"Desde que [una vez] el Reino de Dios ... violencia y ..ella... la ley y los profetas hasta Juan ...
Pero es más fácil mover el cielo y la tierra que eliminar una línea de la ley.

Todo el que se divorcia de su esposa...comete adulterio, y el que se casa con una mujer divorciada comete adulterio "(16,16-18).

A diferencia de los judíos, Jesús y Q critican el uso de ciertas estratagemas para justificar una interpretación más suave de la ley, como es el caso de la regulación del divorcio. En este caso particular, también los manuscritos del Mar Muerto mantienen el mandamiento original, condenando como fornicador al que tiene dos mujeres (CD 4, 20-5,1). Con Jesús, la ley no pierde su validez, pero se reafirma en su vertiente más original y en su exigencia de una aplicación coherente. La crítica de Jesús está en contra de las aplicaciones posteriores a la ley que con el paso del tiempo se volvieron más importantes que la propia ley.

-- El criterio de coherencia entre interior y exterior. Jesús pone en duda la teología judaica, demasiado preocupada por la observancia exterior. Para él, "había leyes que no tenían valor, normas que no eran las leyes. El criterio subyacente es el de la distinción entre las cosas que surgen del corazón del hombre y las cosas que podrían, por su propia naturaleza, solamente tocar o tal vez entrar en el cuerpo "(Sacchi, 2006, 468). Para Jesús no hay cosas impuras, tales como los alimentos, y este concepto era para él quizás más fuerte que la propia ley. La cuestión de la impureza estaba, para él, relacionada con el pecado, no con determinadas cosas, como en el pensamiento rabínico. La reacción a este tipo de propuesta que no tiene en cuenta la relación entre el decir y el hacer está sintetizada en los siete "ai" en contra de los fariseos (Q 11,39-48), en la condena de las ciudades galileas de Corazim, Betsaida y Cafarnaun y de Jerusalén que mata a los profetas (13,34) y en la condena a "esta generación" incrédula y asesina "(Q 7,31; 11,29.51) y "operadora del mal" (13,27), que será arrojada a la oscuridad del infierno (13, 28).

c) Acogida más que separación (distintas relaciones)

Una relectura de Jesús también da lugar a una nueva comprensión de la ley de "puro vs impuro". En nombre de la santidad del pueblo elegido, el pueblo de la alianza, se levantaron varios muros de separación. De este modo, la impureza que al comienzo era atribuida a los extranjeros, se dirigió a las mujeres a causa de la sangre, al trabajador a causa del sudor, al pueblo que no pudo observar las 365 normas de la ley. La ley de la exclusión fue reduciendo cada vez más el pueblo santo, hasta convertirlo en una elite privilegiada. Por otra parte, llegaba a afirmar que las desgracias del pueblo eran una consecuencia del incumplimiento de la ley, y por tanto, de sus pecados.

El pueblo fue perdiendo su santidad, ¡convirtiéndose en pecador! Jesús quebró éste círculo vicioso y llevó al pueblo excluido la palabra de misericordia de *abbá*. Él consideró a los enfermos, los pobres, los sufrientes, los culpables, los excluidos y a todos se acercó con el amor del padre que reencuentra a sus hijos perdidos. Rompió también las prácticas legalistas del sábado y de la pureza de los alimentos en favor de la vida que está por encima de la ley. Su misión es comparable a la alegría del pastor que encuentra la oveja perdida (Q 15,4-7), y a la de la mujer que encuentra la moneda perdida (Q 15,8-10). ¡De hecho, con Jesús, la casa del Padre se llenó y la gente finalmente regresaba a su casa!''.

Jesús también superó las fronteras raciales y religiosas de Israel. A pesar de que no era evidente al principio la misión a los paganos, hay, sin embargo, «A pesar de que al principio no fuese evidente la misión hacia los paganos, se da sin embargo una relativa apertura a los gentiles, proporcional al cerramiento y a la condenación 'de esta generación', los judíos, pues 'Dios puede sacar de estas piedras hijos de Abraham' (3,8); y: 'Vendrán de Oriente y de Occidente y se sentarán con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de Dios... vosotros seréis

echados fuera...' (13,28-29). Son citadas como ejemplo las ciudades paganas de Tiro y Sidón (10,13); la reina del Sur y los antiguos moradores paganos de Nínive (11,31-32); y en la parábola del banquete, ante la negativa de los convidados (los judíos), otros son llamados a ocupar sus puestos (14,21)» ... vosotros seréis arrojados fuera ... "(13,28-29). Son citadas como ejemplo las ciudades paganas de Tiro y Sidón (10,13), la reina del sur y los antiguos habitantes paganos de Nínive (11,31-32) y, en la parábola del banquete, ante la negativa de los invitados (judíos), otros son llamados a ocupar sus sillas (14,21). Esta apertura es también visible en el episodio de la curación del siervo del centurión, cuando Jesús dice: "no encontré tal fe en Israel" (7,9). En Galilea, tierra de encrucijada, ¿no todos los paganos deben ser malos! Pero Jesús además pide: amar y orar por los enemigos (6,27), ofrecer la otra mejilla al que te abofetea (6,29), dar a quien pide (6,30), hacer el bien a todos sin distinción (6,31-35), evitar los escándalos (17,2), perdonar sin medida (17,3), no juzgar; amar hasta la entrega de la propia vida. Si el contexto era el pueblo pequeño, en que el espacio relativamente pequeño puede proporcionar una red de relaciones armoniosas, Jesús parece ir más allá, para Galilea y para los de fuera del círculo restringido: las nuevas relaciones debían ser amplias y abarcar a todos y todas. Jesús parecía presentir una reformulación radical de toda la sociedad, la cual no se basaría ya más en las relaciones de dominación y explotación, sino en la reconciliación y la aceptación mutua. Probablemente había entendido que ya no era posible volver a la sociedad de viejos campesinos de Galilea, y que era necesario crear algo nuevo.

Por último, Jesús estableció también, la necesidad de otra concepción del ejercicio del poder. Para él las jerarquías tradicionales tenían que ser superadas: maestro-discípulo, hombre- mujer, sabio-ignorante, pequeño-poderoso, etc.. La cultura y la solidaridad humana deben ser el principio regulador de las relaciones. Esto favoreció la inclusión de las categorías de personas que siempre habían sido excluidas: los pobres, los hambrientos, los que lloran, los marginados,

los perseguidos (6,20-23), los inocentes (10,21), los pequeños que no pueden ser escandalizados (17,2), los extraviados o perdidos (15,4-7), el centurión (7,1-9): son los protagonistas de la cena. Porque, el más pequeño en el Reino de Dios, será mayor que Juan, reconocido por Jesús como el más grande entre los profetas (7,24-28), porque "todo el que se exalte será humillado, y el que se humille, será exaltado" (14,11). Cambió también el concepto de sabio, porque las cosas del cielo eran ahora reveladas a los inocentes y oculto a los sabios tradicionales, entendidos y profetas (10,21-24). Se trataba de una fuerte crítica a los fariseos, condenados como "guías ciegos" (6,39).

d) "No se puede servir a dos señores" (la condena de la riqueza)

En la Fuente Q, probablemente el documento de referencia del movimiento de Jesús, están muy presentes los temas de la deuda (11,4; 12,58-59; 10,7; 12,22-31) y de la riqueza, en los que podemos ver la dura realidad de la Galilea del siglo I. Jesús se sitúa en la gran tradición profética que interpreta la riqueza y, por consiguiente, el hambre y las deudas, en términos de opresión. Este tipo de lectura está también muy presente en los documentos de Qumran en relación a los extranjeros que oprimen al pueblo de Israel (1QM XII ,13-15; CD VIII ,3-10; 1QS XI ,1-2). De este modo, se llega a afirmar claramente que la riqueza puede conducir a la injusticia social (Dn 5,7; 4Mac 2,8).

La observancia de la ley se convirtió, en este contexto, en la salvación ante el peligro de la riqueza, causa de la injusticia. Los dichos contra la riqueza están explicados en la Fuente Q (6,20, 11,3; 12,22.30.33.45; 13,30, 14,11, 12,9, 16,13, 17,27), considerada una bendición por la teología clásica de la retribución: Dios dará al justo riqueza, hijos y larga vida (Gn 12,1-3; Jò 4,7), y al pecador le dará pobreza, miseria y fracaso, como maldición y castigo. Jesús y los profetas escatológicos cambiaron esta interpretación: colocándose al

lado de los pobres y oprimidos, critican la riqueza como una señal de favor divino. Este cambio de lugar teológico, constituyó una de las novedades de la interpretación de la ley en Q, atribuible probablemente a Jesús mismo, y a su oposición a "esta generación", entendida como aquellos que debían ser los guías políticos y espirituales del pueblo tanto en Jerusalén como en otras ciudades de Galilea. En lo dicho en 16,13: "Nadie puede servir a dos señores: o amará a uno y odiará a otro, o será fiel al uno y despreciará al otro; no se puede servir a Dios y a Mamona", "la elección estaba entre el medio de poder romano basado en el comercio y la explotación, o en aquel de Dios. Escoger Dios era la afirmación de la identidad judía y esto sin duda se basaba en la Torá ... La idea de que amar a Mamona más que a Dios sacaba a la larga del camino de la ley, era una visión que resonaba, por ejemplo, en el Testamento de Judas 18,2-6 " (Crossley, 2007, 67).

Cierta hostilidad y condena de la riqueza es también común en 1En 92-105 y en el Evangelio de Lucas. Varios textos del segundo templo tienen duras palabras contra la riqueza que oprime, sobretudo relacionada a los gentiles y los pecadores (1QM XII ,13-15; Test. Judicial. 25,3-26,1; CD VIII, 3-10; 4Q 171 II ,9-16; 4Q 169 3,4, I ,11-12). De cualquier forma, la riqueza puede conducir a la injusticia (Dan 5,7), que es el mayor pecado condenado por la Biblia. Al contrario, la observancia de la ley contribuía a evitar este peligro, y frente el pagano, el judío tenía siempre la ley como salvación, en cuanto que la riqueza podía llevar a la perdición "¡le es más fácil al camello entrar en el agujero de una aguja que a un rico entrar en el Reino de Dios!" (Mc 10,24-27): aquí realmente encontramos la afirmación de condena de los ricos. Cuando la escritura es leída a través de los ojos del pobre explotado, como Lázaro (Crossley, 2006, 65), la riqueza es condenada. Las úlceras y heridas que cubren el cuerpo del pobre Lázaro, descrito por Lucas (Lc 16,20-21), son las mismas que cubren el cuerpo del faraón de Egipto (Ex 9,10-11; Dt 28,35; Después de 16, 2), y son clara señal de castigo divino. Lázaro

parece ser castigado por Dios en esta tierra, e incluso en su muerte no se dice si su cuerpo fue enterrado: un nuevo signo de maldición divina (Dt, 28,26; Jr 7,33; 22,19; Ez 29,5; 1En 98,13; Guer.Giud. 4317; 331-32, 359-60, 381-82). Aún así, Jesús condena al rico, va en contra de toda la tradición secular de la ley. A partir de otros ojos y otros pies, a partir de los Lázaros y de todos los sufridores, también la ley adquiere otro sentido!

e) Repartir el pan (la superación del hambre)

Hay varias referencias al hambre de pan en Q: el hambre de Jesús (4,2); los que tienen hambre y serán saciados, y por ello son bienaventurados (6.21); en el Padrenuestro se pide a Dios el pan de cada día (11,3); al hijo que pide, se le da el pan, no una piedra (11.11); hay una llamada a no preocuparse por qué comer, qué beber, qué vestir, "porque vuestro padre sabe lo que necesitáis" (12,22-31), y hay los siervos encargados de dar comida a toda la casa del señor (12,42). Por otro lado, se critica a "esta generación" ¹ comparándola con los días de Noé, cuando "comían, bebían, se casaban, eran dadas en casamiento, hasta el día en que Noé entró en el arca, y vio el cataclismo y todos perecieron" (17, 26-27). Hay mucha hambre en Q, pero también hay quien come de más y desperdicia! Por eso el diablo propone a Jesús, el gesto mágico para transformar las piedras en pan, como los grandes profetas en el pasado: Moisés (Ex 16), Elías (1RS 17) y Eliseo (2RS 4). El milagro del pan está ligado a la petición de una señal de que "esta generación pide, pero el único signo que le será dado es la señal de Jonás" (11,29-32), que "para Q se refiere a la presente actividad de predicación de Jesús."² La solución al problema no estaba en la magia, el arte de opositor

¹ Un probable origen de la afirmación "ésta generación" puede ser "ésta generación perversa" de Dt 1,35; 32,5.20 considerada culpable por perjudicar la entrada en la tierra prometida y por haber colaborado con los enemigos de Dios y cerrando sus oídos a los mensajes proféticos. In: MEADORS, Edward P K *The "Messianic" Implications of the Q Material...*, p.266

² TUCKETT, Christopher M *Q and the History of Early Christianity...*p.420-421

escatológico, del Anticristo, que seducía y engañaba para ser reconocido como Dios y recibir su culto. La solución no estaba sólo en el pan multiplicado pues "no sólo de pan vivirá el hombre" (4,4), sino en el sentarse a la mesa juntos (10,4-9), para un gran banquete, cuyo convite es rechazado por los invitados (14,16-23). El hambre y el pan son importantes en Q, porque remiten a un proyecto de sociedad diferente, en el que todos tienen la posibilidad de sentarse a la mesa, en régimen de igualdad, "esta generación" y la comunidad de Q, judíos y paganos, pobres y ricos, etc.. En este contexto, el pan no es dado, sino repartido, no es un signo de poder, sino de fraternidad. Probablemente Q está criticando la tradición romana de lanzar pan al pueblo durante las fiestas: "pan y circo": un pan fácil, condimentado con la sangre de aquellos que fueron sacrificados en la arena, un pan que sólo servía a la ideología imperial. El pan al que se refiere Jesús es diferente: se trata de un pan amasado con el sudor de los trabajadores, y ganado en la fatiga, pan de la supervivencia de la familia. Éste es el pan que los misioneros enviados por Jesús, pobres entre los pobres, "sin dinero ni bolsa" (10,4), irán a compartir en las casas donde se les acoja, casas a las que anunciarán la presencia del Reino. Y es precisamente este pan compartido en torno a la mesa el signo más elocuente de la presencia de Jesús en medio de nosotros y de la continuidad de su proyecto (Lc 24,30).

f) "Como la gallina reúne a sus polluelos..." (la comunidad escatológica)

"Jerusalén, Jerusalén, (...) ¡cuántas veces quisiste reunir a tus hijos, como la gallina reúne a sus polluelos bajo las alas y no quisiste!" (Q13, 34). Ésta es una imagen del campo, ligada a la casa: es la imagen del *abbá*, del padre o de la madre que recogen y protegen a sus crías. Esta casa-familia es la comunidad que Jesús crea a su alrededor. Por otra parte, su ministerio tiene algo de quien busca entre la basura: va buscando a quien haya sido marginado

por el sistema injusto y excluyente para traerlo de vuelta a la casa, donde encontrará refugio, identidad, seguridad, comodidad, comida, fraternidad. La comunidad que Jesús fue creando a su alrededor, fue más allá de la comunidad-aldea dentro de Galilea: es utópica y escatológica, por querer y proponer la superación del actual sistema social y sus religiones legitimadoras. Está incluso por encima de la familia de sangre, por eso Jesús también exige la superación de los lazos familiares más cercanos ("Quién no deja a su padre y su madre no puede ser mi discípulo y quien no deja a su hijo o a su hija no puede ser mi discípulo": Q 14,26), y de las tradiciones más antiguas que ya estaban: "Tú, sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos": Q 9,60). La familia de *abbá*, tal como Jesús la concibe, tiene un nombre: "el Reino de los cielos", un nombre inapropiado para nosotros, porque evoca una imagen de poder y dominación, pero para el pueblo de la época de Jesús, representaba el rescate de la memoria del éxodo, el momento de la liberación de todo tipo de opresión.

Bibliografía

Fuentes

- CHARLES, R. (ed.). *The Apocrypha and Pseudepygrapha of the Old Testament*. 2v. Oxford, 1913
- GARCIA MARTINEZ, Florentino – TIGLHELARR, Eibert J. C. *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*. vol. II. New York: Brill, 1997
- JOSEFO, Flávio. *Antiguidades judias*, in: *Obras completas de Flávio Josefo*. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961. 1130 p.
- _____. *Guerra de los judios*, in: *Obras completas de Flávio Josefo*. Buenos Aires: Acervo Cultural Editores, 1961. 370 p.
- MARTINEZ, Florentino García. *Textos de Qumran*. Petrópolis, Vozes, 1995. 580 p.
- ROBINSON, James M. – HOFFMANN, Paul – KLOPPENBORG, John S. (ed.). *The Critical Edition of Q. Synopsis including the*

Gospels of Mathew and Luke, Mark and Thomas with English, German and French Translations of Q and Thomas. Leuven: Peeters, 2000.

Bibliografía de referencia

- CROSSLEY, James G. *Why Christianity Happened. A Sociohistorical Account of Christian Origins (26-50 C.E.)*. London: Westminster John Knox Press, 2006.
- DE VAUX, Roland. *Les Institutions de l'Ancient Testament I Le Nomadisme et ses Survivances Institutions Familiales Institutions Civiles*. Paris: Les Editions du Cerf, 1958.
- EHRMANN, Barth D. *Jesus Apocalyptic Prophet of the New Millennium*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- FREYNE, Sean. *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations*. Dublin: Gill and MacMillan, 1988.
- HORSLEY, Richard, A. *Galilee. History, Politic, People*. Valley Forge, Pennsylvania: Trinity Press International, 1995
- _____, A. *Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia. O contexto social de Jesus e dos Rabis*. São Paulo: Paulus, 2000
- JERMIAS, Joaquim. *“Abbá as an Adress to God”*. In: DUNN, James D.G. – McKNIGHT, Scot. *The Historical Jesus in the Recent Research*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2005.
- MEIER, John P. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. V. 1. The Roots of the Problem and the Person*. New York, Doubleday, 1991.
- SACCHI, Paolo. *Storia del secondo tempio. Israele tra VI séc. a.C. e I séc. d.C.* Torino: SEI, 2006
- SAWICKI, Marianne. *Crossing Galilee. Architectures of Context in the Occupied Land of Jesus*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 2000.
- SCHIAVO, Luigi. *The Temptation of Jesus: The Eschatological Battle and the new Ethic of the First Followers of Jesus in Q*. In: JSNT 25.2 (2002), London, p. 141-164

-
- _____. *Anjos e Messias. Messianismos Judaicos e Origem da Cristologia*. São Paulo: Paulinas, 2006
- SCHILLEBEECKX, Eduard. *Jesus, an Experiment in Christology*. London: Collins, 1979.
- STRANGE, J.F. *First-Century Galilee from Archaeology and from the Texts*. SBL Seminar Paper (1994).
- TUCKETT, Christopher, *Q and the History of the Early Christianity*. Edinburg: T&T Clark, 1996
- VERMES, Geza. *The Religion of Jesus the Jew*. Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- WITHERINGTON III, Ben. *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*. Carlisle: Paternoster, 1995.

SESIÓN DE TRABAJO

La ponencia de Luigi Schiavo gira en torno a la palabra *Abbá* –Padre-, término en el que cristalizó la intuición espiritual de Jesús que supuso una nueva comprensión de la relación del hombre con Dios así como una nueva comprensión de la sociedad. Para entender la auténtica dimensión del término *Abbá*, hay que señalar que prácticamente nunca se utilizaba en contextos religiosos; por el contrario era una palabra profana, laica, utilizada en el ámbito familiar y que evocaba el afecto, la cercanía, la confianza total, la adhesión, la dependencia y la seguridad que un niño pequeño siente hacia su padre.

La ponencia se centra primero en describir el contexto económico, político y social en que se enraíza la intuición de Jesús, para posteriormente referirse a las consecuencias que acarreo esta nueva comprensión de la sociedad y la religión palestinas. Como última cuestión previa, puntualiza que la fuente principal del trabajo ha sido la Fuente Q, considerada el documento cristiano más antiguo (años 40-50).

La Galilea en que nació Jesús era una región rica, situada en una zona importante a nivel estratégico, cuyos habitantes vivían agrupados en pequeñas aldeas. Galilea tenía un tejido social, económico y político de tradición e identidad básicamente agrarias, en el que la familia representaba la forma social fundamental, y la casa la unidad básica de producción, consumo y reproducción. La familia daba además identidad personal, histórica y biológica a sus miembros y se entendía en un sentido amplio, de clan, pues incluía a todas las personas (hijos, sus familias, esclavos, extranjeros, huérfanos, viudas) que vivían bajo la protección del cabeza de familia. La unidad de la familia así entendida quedaba asegurada por la figura del padre, centro absoluto de referencia, y por el mantenimiento de las tradiciones culturales y religiosas de los antepasados.

En este contexto y a raíz del comienzo de la época imperial romana, tuvieron lugar una serie de cambios (la urbanización fue una de los más relevantes) que comportaron un progresivo empobrecimiento de la mayoría de la población autóctona y un aumento del malestar social. La colonización social y cultural romana ponía además en peligro los patrones tradicionales de la vida campesina, puesto que suponía un conflicto entre la lealtad a los valores ancestrales y la nueva propuesta basada en el mercado y la vida urbana.

Con la finalidad tanto de hacer frente al sentimiento creciente de injusticia social como de defender las tradiciones y la identidad del pueblo galileo, surgieron movimientos agrarios y revueltas sociales a cuyas demandas Jesús trató de dar respuesta. Y es que según Schiavo, el movimiento de Jesús fue un movimiento social antes que religioso. Sin embargo, en este contexto de cambio profundo, no sólo había que dar respuesta a las demandas sociales formuladas desde el pueblo; había que dar un paso más y repensar, también desde el pueblo, el concepto de religión.

Estas son, brevemente expuestas, las circunstancias en que se produjo la intuición de Jesús en relación al término *Abbá* –Padre-. La importancia de este término reside en que hizo posible que el movimiento de Jesús comportase a la vez una nueva visión de lo

social y de lo religioso, puesto que *Abbá* se enraizó tanto a nivel horizontal (en la estructura social de su tiempo en que los valores de solidaridad, inclusión universal, y amor al prójimo eran centrales), como a nivel vertical (puesto que apeló a la tradición antigua recogida en el Éxodo en que la imagen del padre cuidadoso que cría a su hijo era usada para describir las actitudes de Dios en relación con el pueblo de Israel).

Esta intuición de Jesús tuvo importantes consecuencias tanto a nivel social como religioso. Tradicionalmente, la riqueza era don de Dios. ¿Cómo interpretar una riqueza injusta? Se abre paso la noción de comunidad escatológica y la solidaridad como acción divina. A nivel religioso la intuición espiritual de Jesús comportó el abandono radical de la religión oficial del Templo a favor de un contacto directo e íntimo con un Dios entendido y percibido como *Abbá*.

Para concluir su exposición, el ponente quiere destacar dos elementos fundamentales de la espiritualidad de Jesús: uno es la dimensión histórica de su intuición, la cual no puede entenderse sin el enraizamiento horizontal y vertical al que nos hemos referido anteriormente; y es que en definitiva la respuesta de Jesús nació de una demanda real, histórica, del contexto social en que vivió. La otra cuestión a destacar es que la espiritualidad de Jesús puede calificarse de crítica (porque cuestionó la estructura social y religiosa de su época), liberadora (puesto que liberó a su época de estructuras sociales y religiosas ya superadas), y creadora (dado que propuso nuevos tipos de relaciones tanto entre iguales, como en relación a Dios). En definitiva, dice Schiavo, Jesús nos ofrece una cualidad de vida diferente.

*

A petición de T. Guardans, Schiavo precisa dos cuestiones puntuales: una, que Padre, en la Torah, es *Ab*; y la segunda, que cuando menciona su uso de la Fuente Q, se refiere a su propia traducción de la reconstrucción de ese documento (originalmente escrito en griego).

Domingo Melero toma la palabra para preguntar si el dato histórico de *Abbá* podría fundamentar una teología trinitaria, a lo que el ponente responde que no, que él ubica *Abbá* dentro de la idea de aldea. Melero se interesa a continuación por el Jesús histórico y en concreto por saber qué idiomas hablaba y cuál era su grado de instrucción. El ponente aclara que Jesús hablaba el arameo, el hebreo (lengua oficial de Jerusalem), probablemente algo de siríaco, de latín y de griego; no hay que olvidar que Galilea era una zona de paso. Sobre el nivel de su instrucción, Schiavo explica que es difícil de saber, pero dado que lideró el movimiento de Juan Bautista después de su muerte, se le supone cierto grado de instrucción. M. Corbí se muestra de acuerdo con esta opinión y aporta que, por ser Jesús artesano y haber participado probablemente en la reconstrucción de la ciudad de Séforis, seguramente tuvo una relación estrecha con el mundo helénico.

J. M. Fajardo a su vez, plantea al ponente dos cuestiones: la primera versa sobre si en Jesús primó más el aspecto de inspiración profética (al dar respuesta a una demanda social real), o el aspecto doctrinal. Schiavo contesta que para él la propuesta de Jesús, consistente utilizar su experiencia vital fundamental en relación al padre para recuperar una imagen preexistente en la tradición antigua, es innovadora, por lo que, desde este punto de vista, no es doctrinal. La segunda cuestión que Fajardo plantea es si Jesús actuó por imperativo ético o bien por inspiración poética; Schiavo opina que Jesús actuó bajo el influjo de un fuerte imperativo ético.

Marià Corbí toma la palabra y expresa su duda sobre si, partiendo de las ideas de casa, de solidaridad y de comunidad que enmarcan la ponencia de Schiavo, Jesús estaba ofreciendo un proyecto social y político estructurado, o más bien un espíritu nuevo en base al cual construir nuevos proyectos. Corbí se decanta más por esta segunda opción. Sin embargo el ponente duda de que esta fuera una distinción importante para Jesús. Su opinión es que Jesús fue ante todo un profeta social y es difícil saber, más allá de

esto, si Jesús tenía en mente la supervivencia inmediata de su pueblo o un proyecto más amplio.

En relación a este mismo tema de si Jesús aportó un espíritu o un proyecto, A. Robles cita a Bruce J. Malina que desde una visión antropológica muy norteamericana, estudió la relación patrón/súbdito de la época y concluyó que la idea que tenía Jesús era más bien un proyecto, y más concretamente un proyecto teocrático por cuanto en aquella época lo social, lo político y lo religioso se percibían como una unidad. Schiavo argumenta que la tesis de Malina se ha visto superada por autores como Crossan que centraron sus tesis en los conflictos sociales entre aldea y ciudad.

En su uso de la palabra M. Corbí lanza otra idea interesante: si Jesús partió de un concepto de Padre íntimo, inmediato, próximo, ello significa que no estaba creando religión, porque si hay inmediatez, no hay religión. Y Corbí se plantea: ¿Por qué seguir empeñándonos en hacer de Jesús el fundador de una religión, cuando a lo que él se está refiriendo es a una experiencia íntima y directa? Desde esta visión de la relación entre el hombre y Dios se daría además un punto de encuentro fundamental con el Islam que incide especialmente en esta idea de inmediatez.

En relación a este mismo tema, Teresa Guardans se pregunta qué puede aportarnos a nosotros, desde el siglo XXI, la figura de Jesús dibujada en la ponencia: si la actitud de confianza total hacia el Padre, como parece defender Schiavo, o el proceso que le llevó hasta ella. Halil Bárcena hace un inciso para aportar que en el Islam la figura del Padre no existe porque la mayoría de las personas “fundantes” eran huérfanas. Schiavo incide en la idea de acceder libremente a Dios y en tener como criterio para no perderse en este acceso libre, el comprobar que la persona sea más “sí misma” y vaya más hacia la vida.

La aportación de Bhakti Das va en el sentido de comparar la figura del Gurú de la tradición hindú con la de figura de Jesús. Gurú en sánscrito significa “el que ilumina la oscuridad de la

ignorancia”. A veces al Gurú se la llama también Baba –Padre-. Hay que recordar que el Gurú es quien se ha liberado de todo, quien ha podido alcanzar el Absoluto. A quien se ha liberado más allá de la religión, se le llama Baba. Resalta pues Das la proximidad y concomitancias entre los términos Abbá y Baba. Asimismo Bhakti alude al paralelismo entre la resurrección entendida como nuevo nacimiento más allá de los condicionamientos, y la ceremonia del tránsito al estado de “Sanyasin”, en que se quema todo para renacer a una nueva vida y a un nuevo nombre. Schiavo considera muy interesantes estas comparaciones.

Melero, citando a Machado –“Mientras no cambien los dioses no cambia nada. Si cambian los dioses todo cambia”-, pregunta a Schiavo por el significado de los términos “templo” y “Reino” en el contexto de su ponencia.

Según Schiavo Jesús conocía muy bien qué significaba Reino de Dios en el contexto del Éxodo, pero había que diferenciarlo del reino del hombre (recordemos que el imperio romano divinizó a sus emperadores a los cuales se llegó a adorar). “Reino”, en el contexto que nos ocupa es una categoría religiosa, un proyecto social y divino al mismo tiempo: se refiere a la idea de Dios que reina en una sociedad justa. En cuanto al templo, Jesús se opone radicalmente al judaísmo como religión del Templo, una religiosidad centrada en la jerarquía sacerdotal y la práctica cultural.

Avanzado ya el diálogo, Amando constata que cuanto más se investiga, más hay que rendirse a la evidencia de la pluralidad de interpretaciones sobre Jesús, ya desde los primeros momentos. Se pregunta porqué pudo dar lugar la figura de Jesús a esa diversidad de interpretaciones realizadoras, o porqué corrientes distintas se hicieron suyo a Jesús. Plantea qué sentido de libertad debían tener.

Schiavo conviene en que el cristianismo nació pluralista, no monolítico. En los inicios del Cristianismo podían distinguirse, continúa el ponente, tres grandes corrientes: la gnóstica, la judeocristiana y la helenista. Constantino acabó con el pluralismo

cuando, para cimentar su imperio, necesitó una religión única. Halil Bárcena observa que este trayecto es común a otras religiones, como el Islam Schiavo continúa el hilo de su argumentación y relaciona monoteísmo con totalitarismo religioso; el Dios único representa en cierta manera un retroceso, ya que rompe con el pluralismo divino. Schiavo se refiere a la teoría según la cual un rey, para reinar, necesita una sola ley escrita y un solo Dios. El monoteísmo como creencia desemboca directamente en un monopolio religioso, en un totalitarismo. Corbí muestra su acuerdo con ello, pero reivindica otro nivel del monoteísmo, las posibilidades simbólicas del mismo que apuntan hacia la Unidad, posibilidades de gran hondura espiritual. Acaba así el diálogo sobre la ponencia de Luigi Schiavo.

INTER-ACCION INDIA-OCCIDENTE-INDIA
“Unidad en la Diversidad”

Bhakti das

Desde el punto de vista del Advaita Vedanta es un poco difícil hablar sobre la aportación mutua de India (sobre todo en el sentido espiritual) con Occidente y viceversa, ya que si partimos de la afirmación Vedántica “Sarvam Kalvidam Brahma” Todo es Brahman “Lo Absoluto”, la cuestión quedaría zanjada en segundos ya que para un Yogui y un seguidor del Advaita no existen países ni razas diferentes ya que considera que todo es una Unidad que se trasciende en lo Absoluto (Brahman) tal como afirma el sabio Sadasiva Brahmendra de la edad media:

SARVA BRAHMAN MAYAM RE RE SARVA BRAHMA
MAYAM“

Todo es Brahman (Lo Absoluto) incluso Maya (la ilusión).

Pero bajando a nuestro plano más próximo de buscadores de la Verdad, podremos llegar a la conclusión de que todo y todos, somos interdependientes. De una forma natural, consciente o inconscientemente, todos los seres y objetos de este Mundo estamos inter-actuando. Si esta inter-acción se hace siguiendo las pautas naturales del ritmo de la Naturaleza y del cosmos, entonces esa inter-acción hará que el mundo fluya en el

equilibrio y en la armonía. Parece utópico pero es así. No obstante, tal como decía el Mahatma Gandhi:

“En este mundo hay suficiente para satisfacer las necesidades
de todos,
pero no para colmar los intereses de algunos que ostentan
el poder”

Para que esta inter-acción natural sea posible antes hay que luchar contra los intereses creados a través de diferentes tipos de *ahamkara* (ego) Políticos, Religiosos, Nacionalistas, económicos y un largo etc.

En el contexto del diálogo inter-religioso hay que tener en cuenta un hecho que a menudo suele ser pasado por alto, por muchos de los denominados “religiosos”, se trata del hecho, de que la religión es un camino que conduce al ser humano a realizar aquello que está mas allá de la Religión en si misma, antes de hablar de Religión y votos de obediencia, habría que hablar del ser humano en sí mismo en busca del estado natural de libertad de su propio Ser y de voto de obediencia a la Conciencia, cuando esta se desarrolla mediante el natural Discernimiento (*viveka*) que subyace en todo ser que posea el don del raciocinio.

Por este motivo cuando hablamos de Vedanta se terminan todos los problemas de cualquier tipo de auto-identificación ególatra tanto de tipo nacionalista, religioso, raza, credo, casta etc. ya que como decíamos al principio todo es Lo Absoluto (Brahman), cuando este concepto se realiza no intelectualmente sino vivencialmente a través de la auto-realización, el ser humano siente plenamente que es un ciudadano del mundo. Viviendo íntegramente en su estado natural de libertad interior.

En cierta ocasión alguien le pregunto a Mahatma Gandhi, cual era el mejor momento para entrar en un ashram

(comunidad monástica). Su respuesta fue: cuando consideres que el mundo es un gran ashram.

Antes de hablar de Occidente-India-Occidente es necesario que todos tanto hindús, como occidentales comencemos a tomar conciencia de que solo existe una única casta, la de la Humanidad de esta manera surgirá un respeto y una comprensión natural hacia todos los seres y culturas, así surgirá el verdadero sentido de *ahimsa* (No-Violencia) que no es mas que el resultado de una realización consciente de que todos somos uno. Así, podrá haber una inter-acción de ayuda mutua en el que los valores de un hemisferio y otro contribuyan a que todos podamos enriquecernos interior y espiritualmente, y así actuar en lo social de manera consciente, y libres de todo condicionamiento interesado, que es lo que crea esta separación en el ser humano. Este es el principio de un camino Yóguico conocido con el nombre de Karma Yoga, la vía de la acción sin deseo egoísta, en el cual toda acción es llevada a cabo como un servicio a esa Realidad Absoluta que todos somos.

El camino yóguico conocido como Yoga de la Síntesis, formado por las disciplinas del Raja Yoga (Yoga de la Meditación y de la Iluminación) Karma Yoga (Yoga de la Acción sin deseo) Bhakti Yoga (Yoga de la Devoción) y Jnana Yoga (Yoga del Conocimiento) se pone mucho énfasis en el desarrollo interior a través de la armonía y el equilibrio de los aspectos psicológicos, mentales, emotivos, dinámicos y de discernimiento que posee el ser humano.

Socialmente algunos de estos aspectos inherentes al ser humano se ha desarrollado mas en un hemisferio que en el otro i viceversa, por ejemplo en el hemisferio Occidental se le ha dado un gran énfasis al desarrollo técnico y social debido a la importancia que en nuestro hemisferio se le da al razonamiento, el problema surge cuando se pierden los valores éticos y morales y se deja paso al puro y simple materialismo. No podemos negar

el gran avance que en tantos campos se está desarrollando en Occidente, Medicina, Informática, técnica etc. Lo lamentable es que gran parte de de estos avances técnicos que hoy utilizamos cotidianamente, la gran mayoría son fruto de la investigación de uso militar. En lo que concierne a la India, sobre todo en el campo espiritual tradicional, ya que en lo social y sobre todo en la actualidad, India se está viendo cada vez mas invadida e influida por el consumismo y el Marketing mas agresivo de Occidente sobre todo la actual generación, lo cual está afectando alarmantemente a la gran cultura y a los valores que desde tiempos inmemoriales siempre ha tenido ese país. No obstante aún quedan sectores en los que se mantiene el espíritu de la filosofía que siempre a caracterizado la espiritualidad Hindú. Es a través de los valores que posee esta búsqueda de la paz a través del auto conocimiento que la espiritualidad Hindú puede ayudar a Occidente.

Por su parte, occidente puede ayudar a la India con todo su avance técnico y con todo el poder metodológico que a través del raciocinio se ha desarrollado en nuestro hemisferio.

En Occidente se suele olvidar a esos grandes seres que son los místicos que además siempre han tenido problemas con la sociedad en su tiempo. Pero ahora es mucho peor, debido a gran importancia que se le da a lo científico, hoy día un verdadero místico y digo verdadero porque no es lo mismo un Iluminado que un Alucinado, tendría muchos problemas ya que su estado interior y sus experiencias, enseguida serían diagnosticadas como patologías de tipo psicológico o psiquiátrico. No obstante es importante tener en cuenta a la ciencia ya que el aspecto científico puede ayudar a dilucidar muchas de las barbaridades que se han cometido en nombre de la religión y de la espiritualidad. Pero por su parte una espiritualidad real puede ayudar a la ciencia a tratar de entender o al menos comprender que existen ciertos factores que sobrepasan la explicación tanto científica como religiosa. Ya que la experiencia espiritual de la auto-realización está mas allá de cualquier concepto. En cierta

oportunidad un joven buscador se acercó a un gran Maestro para conversar con él sobre Dios o La Realidad Última, la conversación fue sencillamente un acto de varias horas de silencio. De hecho el silencio es la más elocuente de las explicaciones, ya que deja paso a la experiencia interior.

Patánjali en sus Yogga Sutras describe el Yoga así:

YOGA CHITTA VTRITTI NIRODAH

El Yoga es la completa cesación del movimiento de la mente

De hecho en la vida todos buscamos un bienestar básico y que es naturalmente necesario, dentro de una sencillez, que ayude a desarrollar un estado de conciencia más elevado que culmina en la suprema paz interior, la cual está más allá de cualquier explicación.

Es Aquí dónde se realiza de forma real que todos somos una unidad, y que pertenecemos a una gran comunidad llamada Humanidad.

SESIÓN DE TRABAJO

En este quinto Encuentro de Can Bordoi, Bhakti Das reflexiona acerca de lo que caracterizaría una adecuada recepción del Vedanta desde Occidente. Para centrar adecuadamente su comunicación, Bhakti aclara una confusión que se da frecuentemente entre los conceptos de filosofía hindú y religión hindú, sentando la siguiente premisa: la filosofía hindú es el núcleo de la religión hindú.

El término en sánscrito para referirse al hinduismo es *Sanatana Dharma*, que podría traducirse por recta doctrina eterna, forma de vida eterna, o búsqueda eterna.

Una vía destacada de desarrollar el *Sanatana Dharma* es el Vedanta. El Vedanta considera al ser humano como un ser racional, pensante, hablante, cuya capacidad de discernir le permite buscar y alcanzar la realidad del Ser Interior. En este contexto se formuló la siguiente verdad: “Yo soy Dios”. Esta afirmación no hay que tomarla como una forma de “divinización” egocéntrica, sino como la constatación de que nuestra naturaleza ya es divina y que simplemente hay que realizarla. Las distintas prácticas (la repetición de un mantra –que en sánscrito significa “aquello que rompe la mente-, o el de culto a distintas divinidades, etc.), son sólo medios para realizar nuestra auténtica naturaleza pero jamás un fin en sí mismas.

Entrando ya en la ponencia propiamente dicha, si partimos del punto de vista Advaita Vedanta (la vía de la no-dualidad) que entiende que todo es una Unidad, no tendría demasiado sentido abordar el planteamiento en términos de dualidad de las aportaciones mutuas entre India y Occidente.

Pero bajando al plano más próximo de los buscadores de Verdad, y desde el reconocer la interdependencia y la Interrelación entre todo cuanto existe, sí cabe plantearse qué aspectos inherentes al ser humano ha desarrollado más la India y cuáles Occidente, para desde ahí ver qué pueden aportarse una al otro y viceversa.

Bhakti observa que Occidente ha puesto gran énfasis en el desarrollo científico-técnico y social, mientras que en la India ha primado la búsqueda y el cultivo de la espiritualidad. La India puede beneficiarse de los grandes avances técnicos y científicos de Occidente y Occidente puede beneficiarse de los valores de la espiritualidad hindú como medio para no dejarse invadir por el puro y simple materialismo.

Sin embargo tanto la ciencia como la religión deben ir más allá y entender que existen ciertos factores que sobrepasan la explicación tanto científica como religiosa, puesto que la experiencia espiritual de la Auto-Realización está más allá de cualquier

concepto. Dicha Auto-Realización lleva al silenciamiento completo desde donde se realiza de forma real que todos somos una Unidad, y que pertenecemos a una gran comunidad llamada Humanidad en la que las distinciones ya no tienen lugar.

*

Marià Corbí agradece a Bhakti -al que califica cariñosamente de sabio traslúcido y “un poco peculiar”- su texto, y le expresa su temor que al importar a Occidente las tradiciones de sabiduría de origen oriental, manteniendo sus formas orientales (hindúes en este caso), acaben reducidas a simples técnicas laicas de autorrealización. Añade que estas tradiciones no teístas tan enormemente atractivas para el Occidente laico corren el peligro de confundirse con un cierto exoterismo; es por ello por lo que Marià sugiere a Bhakti que las desnude de sus formas hindúes.

Bhakti responde que él opta por ofrecer dicho legado tal como se presenta en la India, en sus formas tradicionales para, desde ahí, enseñar la importancia de trascender toda forma y adentrarse en la realización del estado que ese legado propone. Según él, al meditar no hay India ni Occidente: sólo el estado al que hay que llegar. Ahí empieza la auténtica libertad y a ella puede llegarse desde una forma hindú, o cristiana, o budista, etc.

Halil Bárcena toma la palabra para opinar que categorías como Oriente y Occidente son categorías gastadas. Son términos desde los que es fácil caer en esencialismos tópicos y peligrosos: y es que ni Occidente es tan perverso ni Oriente es el paraíso de la mística (cfr. “Orientalismo” de Edward Saïd). Hay simplificaciones que trascender como pensar que India es igual a hinduismo - hay que recordar que en India hay más Mosul-manes que en el resto del mundo árabe-; o como asociar India a pobreza y Occidente a

riqueza. En relación al tema de la pobreza, Raimon Panikkar, decía recientemente que el rico en Occidente aún tiene un cierto pudor de su riqueza, mientras que en India la riqueza puede ser terriblemente ostentosa y además estar justificada religiosamente. Por tanto, ni Occidente es tan perverso y materialista, ni Oriente es tan místico. Es nuestra tarea ir más allá de este tipo de categorías.

En otro orden de cosas, y en relación a la recepción por parte de nuestras sociedades de estas tradiciones, Halil Bárcena muestra su preocupación por la tendencia de Occidente a sacralizar de forma “ignorante” aspectos menores y sacados de contexto de dichas tradiciones (como ciertas prácticas, técnicas, teorías alimentarias, etc), lo cual puede acarrear consecuencias absurdas y nefastas. Hay que apelar al sentido común; y es que, tal como recuerda Bárcena, la fe bien entendida no puede repugnar nunca a la razón.

Bhakti dice que personalmente no distingue entre Oriente y Occidente, porque para él todos formamos parte de la misma Humanidad. Pero matiza que sí puede hablarse de distintas culturas: así por ejemplo no es lo mismo escuchar una obra de Beethoven que un raga indio. Y en relación a la cuestión de las prácticas y técnicas, es cierto que hay que apelar a la razón. Y añade que si bien ciertas prácticas mal entendidas y descontextualizadas sacadas de la tradición hindú han podido tener consecuencias nocivas en Occidente, también la medicina occidental ha cometido barbaridades.

Bhakti acaba su intervención recordando las raíces sánscritas de la palabra “India”, que remiten a “Dharma” y a “monzón”: India sería pues “el país de la lluvia del Dharma”. Y es que India, más que un aspecto geográfico es una idea.

EL CULTIVO DE LA CUALIDAD HUMANA, UN RETO PEDAGÓGICO

Teresa Guardans

Cómo se accede y se cultiva, hoy, la peculiar calidad humana que nuestros antepasados llamaron "espiritualidad" –sería el tema de este Encuentro–.

En estas páginas partiré del tratamiento que se dio a la "espiritualidad" en las reuniones anteriores: espiritualidad, o experiencia de conocimiento enraizada en un peculiar uso de las facultades humanas de conocer, de sentir y de actuar. La peculiaridad consistiría en un uso no supeditado a la necesidad ni a las construcciones de realidad generadas al servicio de la necesidad. Espiritualidad, o experiencia de conocimiento desde el silencio del ego (sus expectativas, su mirada necesitada, sus construcciones de mundo). Conocimiento desde el silencio del ego, es decir, conocimiento silencioso.

Desde este punto de partida, se plantea la cuestión sobre el acceso a esa experiencia de conocimiento, cómo favorecerla, qué aspectos tener en cuenta. Una cuestión que puede merecer dos desarrollos claramente diferenciados en función de quiénes sean los destinatarios de las propuestas:

1. Una perspectiva de trabajo es la que tiene por objetivo al mundo adulto (incluyendo al adulto joven): qué vías aptas son las que podrán ofrecerse a aquellas personas que

deseen avanzar por los ámbitos del conocimiento silencioso. Cómo explicitar la búsqueda, cómo sustentarla. Y, por qué no, cómo despertar a ella, cómo dar a conocer la posibilidad.

2. Otra perspectiva es la que visa hacia las distintas etapas de formación y desarrollo humano. La cuestión entonces es qué aspectos debe tener en cuenta la educación para favorecer –y no obstaculizar– el desarrollo de la cualidad humana interior. O, en otros términos, qué es lo que caracterizaría a un sistema educativo que contemplara el desarrollo humano en todas sus dimensiones, sin obviar los ámbitos de cualidad profunda.

Estas pocas páginas se centran en esta segunda perspectiva de trabajo, entendiendo "sistema educativo" y "educación" en sentido amplio (no exclusivamente escolar). Algunas consideraciones previas:

- Estamos tratando con un ámbito que puede favorecerse, no enseñarse. De la misma manera que no podría enseñarse a una orquídea a crecer –escribía Tagore–. Lo que sí se puede –decía él– es ofrecer a la flor la tierra adecuada, el agua que necesita, el abono... para que pueda desarrollarse en plenitud¹.
- El fundamento, la tierra en la que se enraíza esa peculiar actitud cognoscitiva, es el interés por lo que existe. Favorecerla tiene mucho que ver con alimentar todo aquello que pueda acrecentarlo. No nos referimos al interés limitado a la resolución de las propias necesidades sino a aquél que mira hacia lo que existe por el mismo hecho de ser así.
- Tendrá, pues, relación, tanto con la cualidad del mundo en el que se sitúa el viviente humano como con las capacidades con las que se

¹ en *Sriniketan*. Etnos, 1992.

interrelaciona con el mismo. La pregunta sobre cómo favorecer el cultivo es, en primer lugar, una pregunta sobre cómo facilitar una experiencia directa más plena, más real, con la realidad. Y es también, una pregunta sobre cómo esa experiencia de la realidad puede ser más y más gratuita, menos egocentrada. Pero lo segundo (la desegocentración) sólo puede plantearse desde el fundamento de lo primero.

- El contacto con los maestros del conocimiento silencioso –gratuito, desegocentrado-, debería ubicarse en un entorno en el que sus palabras puedan resultar significativas: en el ámbito del crecimiento interior, como parte e instrumento del mismo.

- Finalmente: cada trama cultural, cada medio cultural, es, a la vez, velo que oculta y vía por la que caminar. La misma trama ofrece los instrumentos para levantar el velo. Siendo así, ¿qué es lo que tendrá que tener en cuenta el entorno educativo para favorecer y no obstaculizar el interés sincero por lo que existe?

Condiciones del escenario de vida

El medio científico-tecnológico en el que crecen los niños y niñas hoy, condiciona un determinado acceso a la realidad, con sus luces y sus sombras. Enumeraremos algunos rasgos relevantes.

El valor de lo inmediato, la urgencia

Conseguir la información requerida, o el resultado esperado, con el menor número de pasos, en el menor tiempo posible. Queda relegada a un muy alejado segundo lugar la capacidad de llevar a cabo una concatenación de acciones, cada una con sentido en sí misma, al servicio de un fin.

A diferencia del modelo artesano o agricultor, el éxito y la eficacia no se relacionan con un esfuerzo continuado a lo largo de un itinerario de acciones ordenadas, sino en la capacidad de selección y relación de *inputs* ante un abanico lo más amplio

posible. Cobra cada vez mayor importancia la actitud de tanteo-error, sin modelo previo; y el esfuerzo de corto alcance.

A diferencia del eje del modelo cazador-recolector: la observación y la atención sostenida (horas y horas de alerta, atención, compenetración con el medio natural), así como el autocontrol, dejan de ser capacidades fundamentales para la supervivencia.

Usar y tirar

El entorno de niños y niñas es un mundo de objetos (ya no de realidades naturales -o esto en un muy segundo orden-), objetos sin valor en sí mismos. El valor de cada objeto lo determinan sus habilidades y el servicio que éstas ofrecen. Algo vale (y, por extensión, "alguien" vale) mientras no sea superado por las habilidades de otro; sabiendo que todo objeto nace con una fecha de caducidad más y más inmediata. Ni interesa, ni compensa, establecer lazos hacia el objeto en sí mismo; el horizonte del interés es la excelencia de las funciones, no el ser en sí.

La percepción espacial-temporal: desligada del sistema biológico

Tan reales son los elementos del entorno próximo y tangible como lo es el alud de imágenes, e informaciones de todo tipo, que llegan a través de las pantallas (TV, ordenador...). Tan reales las magníficas recreaciones de los dinosaurios y su entorno, como el mundo de Harry Potter, o las películas de asesinos en serie, o los documentales de los fondos marinos. La realidad no tiene unos límites definidos. Todos los tiempos son ahora, los reales y los imaginarios. Todos los espacios son ahora, los reales y los imaginarios. Ni tan sólo puede constituirse en medida el tiempo que pueda tardarse en realizar algo, cuando resulta que los simuladores ponen al alcance lo inalcanzable en un espacio-tiempo inconcebible. Cuando precisamente la imposibilidad de ser concebida es uno de los rasgos característicos de la realidad. En términos ontológicos, no existe distinción entre un quásar y un escupijante.

Las relaciones: desligadas de los sistemas biológicos

Lo anterior vale tanto a nivel cósmico, como para las relaciones de "tú a tú": tan "tú" es alguien del entorno familiar con el que se comparte techo, como aquel intangible con quien se chatea. Residentes del ciberespacio. El *yo* desarrolla una personalidad en el contexto de proximidad y otras –igualmente reales– en el ciberespacio. El *yo* tiende a habitar más y más (o más profundamente) en el entorno ciberespacial que en el inmediato, ya que aquél ofrece más margen de adecuación a los propios gustos y deseos.

La imaginación cuenta hoy con soportes técnicos suficientes para crear mundos reales (realidad virtual) en los que se puede habitar, amar y odiar, triunfar y fracasar. Las consecuencias de todo ello en la formación de las personalidades está siendo un foco de estudio muy activo.

Las coordenadas generacionales

Lo valioso no proviene ya del pasado para una sociedad que ha forzado el giro de todos sus engranajes para que encaren el futuro. El fundamento de éxito del presente es su adecuación al futuro al que se aspira. Es el horizonte futuro el que orienta y dota de valor a los elementos del presente (la prospectiva). Ni los conocimientos, ni las informaciones, ni los objetos, ni ningún elemento pasado tienen valor por sí mismos. También los mayores son despojados del valor connatural que los revestía. En relación al "cachorro humano" la puntuación del adulto derivará de su capacidad de establecer lazos o de mostrar determinadas habilidades, pero ya no de un valor social "per se".

Si el "lugar en el mundo" de los cachorros humanos se lo otorgaban las coordenadas verticales (antepasados, adultos) y horizontales (los congéneres), las primeras han perdido en gran parte su peso, mientras que resulta más determinante que nunca la fuerza de la línea horizontal: la aceptación y aprobación de los semejantes –asemejarse a los semejantes en el mayor grado posible–.

Aspectos relacionados: valoración de la juventud "*per se*". El/la adolescente no se incorpora al todo social desde los eslabones inferiores de la escala (infancia y juventud). Sino que es "ya" el centro de atención y atracción de todo el sistema. "Poco puede ganarse madurando". El éxito (i.e.: Bill Gates) se sitúa hacia los 20 años. Ni la madurez, ni la muerte, han encontrado de momento su lugar en la nueva trama cultural.

Ambivalencia de la individualidad. La excelencia individual es necesaria pero el individuo no existe si no es en la red de asociaciones. Una vez más son las habilidades y funciones lo que cuenta, no el sujeto. Una parte considerable de los esfuerzos de los jóvenes se dedican a sus aportaciones a la red. De una forma más egocentrada (blogs estilo escaparate), o de una forma más altruista (compartir contenidos, aportar todo tipo de recursos...). No se aspira a un reconocimiento en un futuro lejano, consecuencia de alguna realización magna. Se aspira a ser, a notarse siendo, por una participación continuada en la red. O cuando se puede, también en el mundo "real": *grafitti*, ...

Un mundo construido desde el lenguaje científico conceptual

La lengua conforma el andamiaje de la construcción humana de mundos con sentido. Si antes el peso recaía sobre el lenguaje mítico-simbólico (y sus absolutos valorales), ahora lo hace sobre el lenguaje abstracto, conceptual, propio de las ciencias. Toda construcción se interpone entre el sujeto y el mundo, pero una y otra lo hacen de forma bien distinta.

El cultivo de la calidad humana en el escenario científico tecnológico

*¿Cuál es esa tierra tan vacía de Ti
para que ellos se yergan buscándote en los cielos?*

Husayn Mansûr Hallâdj

La calidad humana a la que nos referimos es experiencia de conocimiento: nace y crece en el reconocimiento de la realidad, en lo

que ella es. Palparla, sentirla, desde lo hondo, más allá de los diseños que puedan hacerse de ella es condición necesaria... Las vías de cultivo de la cualidad humana interior siempre procurarán empujar más allá de una construcción (social e individual) interpuesta que se autorreviste de realidad y que, al hacerlo, vacía al mundo de su esencia. Para los contemporáneos de Hallâdj, allá por el siglo IX, son las posibilidades propias del lenguaje mítico simbólico las que velarán la realidad. Un uso pobre del símbolo dualiza entre realidad y verdad, despoja al mundo de su esencia y la carga sobre las espaldas del símbolo supremo, Dios. El cultivo de la espiritualidad en esas circunstancias tendrá en cuenta el reeducar una mirada perdida en los cielos, reorientarla hacia la realidad, la tierra. El cultivo en el siglo XXI debe compensar otros desequilibrios, una "política activa" orientada a:

- aprovechar las posibilidades del lenguaje (y el quehacer) científico para acercar a la realidad; corregir falsos cientismos
- recuperar la pluralidad de lenguajes de conocimiento
- trabajar en el desarrollo de aquellas capacidades que tienen un papel muy secundario en las actuales condiciones de supervivencia, pero que continúan siendo fundamentales para acercarse a la realidad.

La interrogación y los fundamentos del quehacer científico

Un uso pobre del lenguaje científico simbólico, confunde su necesaria simplificación del mundo (las etiquetas conceptuales, vacías de toda valoración) con la realidad. No es la ciencia la que vacía de contenido a la realidad sino el valor absoluto que se le pueda otorgar, una actitud más propia del cientismo del siglo XIX que no de la actividad científica misma, pero que la educación continúa arrastrando a veces. Insisten los pedagogos en no confundir a los niños y niñas transmitiendo una visión del mundo en la que todo está resuelto, conocido, descrito, sabido. Una realidad falseada no puede generar interés. Se insiste en la importancia de poner en contacto con la actividad de los inves-

tigadores, sus esfuerzos, interrogantes, retos. Simuladores, videojuegos, documentales...medios técnicos no faltan para despertar la interrogación, para situar cerca del sentir admirado que impulsa la actividad científica. Compartir el auténtico quehacer científico sitúa frente a las puertas del gran silencio de toda construcción.

El éxito no consiste en convertir lo extraño en familiar sino lo familiar en extraño. Desde el punto de vista educativo, lo importante es llegar a contemplar la maravilla que esconde aquello que parece tan evidente (Kieran Egan¹) La capacidad de maravilla no se impone, no se transmite por decreto. Uno de los grandes retos hoy es suplir el poco contacto directo con la realidad (la natural y la humana) que caracteriza la vida de las grandes aglomeraciones urbanas y su contrapartida virtual, a todos los niveles. Todo tipo de recursos dirigidos a situar –en la medida de lo posible- ante una realidad rica, digna de ser explorada, una realidad irreducible...Tomándose todo el tiempo necesario en el primer paso, el de generar la interrogación, rompiendo con falsas certezas, hasta que se pueda andar motivado por alguna pregunta. Seguirá la búsqueda de pistas en naturales y sociales, con los recursos de los que se pueda disponer.

Pluralidad de lenguajes

Pero, además, seguirán las aproximaciones desde los otros lenguajes posibles: el uso poético y simbólico del lenguaje, el pictórico, el musical... Cualquier realidad natural o social que se pueda abordar ha merecido ser indagada desde la pluralidad de "inteligencias", cada una con sus peculiares instrumentos, desde su lenguaje peculiar. Razón y ciencias han recuperado el valor propio de las distintas "inteligencias" y sus lenguajes. Falta incorporarlo más y mejor en la enseñanza. Una y otra vez, haremos constar que la comprensión que nos ha ofrecido la audición musical, o el poema, o el mito, o el cuadro, o la escultura..., ni sustituye ni queda substituida por la aproximación conceptual. Ninguna substituye a

¹ Kieran Egan. *Fantasía e imaginación: su poder en la enseñanza*. Morata, 1994. p.69

ninguna. Se incorpora muy especialmente el lenguaje mítico, como lenguaje propio de expresión de la sutilidad, del agradecimiento, de poner en relieve determinados hechos y valores. Y también las palabras y ejemplos de los maestros: palabras "enigma", palabras que hay que escuchar desde dentro, como hacemos con los poemas. Se familiariza a pequeños y jóvenes con lenguajes no descriptivos, que apelan a otras claves de interpretación y comprensión.

No hay discursos de primera y de segunda. Ninguno de ellos detenta la primacía de la verdad, y menos aún, la exclusividad. El conocimiento hoy se sabe plural y complementario. Todo suma, cada uno aporta y comunica lo que desde otro no podría decirse. La suma de de vías de aproximación es lo que va desplegando ante los ojos y el sentir una realidad de múltiples caras, como las de un diamante que crece y cobra vida.

Favorecer el contacto con la realidad como un campo de exploración siempre abierto, constatando la riqueza de aspectos, también los niveles sutiles, mostrando cómo ninguno de nuestros conocimientos puede agotarla. Nunca está todo dicho, siempre *hay más*, de la misma manera que el esfuerzo de todos los artistas de la historia no agotaría nunca la belleza. Ese sería hoy, probablemente, el punto nuclear de la pedagogía de la espiritualidad.

El cultivo de las capacidades

Provocar el contacto con una realidad de múltiples dimensiones estimulando aquellas actitudes y capacidades que posibilitan este objetivo: animar la interrogación, fortalecer la autonomía personal, desarrollar la capacidad de atención sostenida, de observación, de silencio, de escucha... Todo aquello que permite despertar –pero, sobre todo, sostener– el interés por lo que hay y existe –por el hecho de existir, no sólo por lo que recibo o necesito–.

Valorar la capacidad de interrogación y búsqueda, y no tanto la capacidad de respuesta inmediata. Las respuestas que mantienen viva la mente son aquellas que empujan a seguir buscando.

Autonomía. Que la actividad interior y exterior de la persona (mente, sentir, actuar) vaya adquiriendo sentido por sí misma, con independencia de la ganancia externa (afectiva, social,...) La autonomía será básica para animar y sostener la imprescindible capacidad de aventura, la reflexión y el diálogo.

La atención sostenida. Observación, silencio, atención, formaron parte de las competencias básicas de la sobrevivencia en determinados entornos culturales. No así en el entorno contemporáneo descrito más arriba. De ahí la necesidad de tener en cuenta su desarrollo. La atención sostenida, silenciosa, es una capacidad que - como la memoria, el cálculo, la lógica, como cualquier capacidad cognitiva humana- es susceptible de ser desarrollada y fortalecida. Y es, de entre las capacidades humanas, la propia para reconocer y crecer en esos ámbitos interiores que las palabras no alcanzan.

"Aprender a utilizar los ojos como ser humano es aprender a mirar cuando parece que no hay nada que ver; aprender a oír es aprender a escuchar cuando parece que sólo hay silencio" -enseñaba Oso Erguido¹-. Las prácticas de atención y silencio activan y asientan esa posibilidad, llevando la observación hacia sí mismo (cuerpo, pensamientos), hacia los demás, hacia el mundo exterior... proponiendo algún elemento hacia el que dirigir la atención. La atención sostenida comienza en el límite de la observación, cuando el elemento en cuestión ha sido ya explorado hasta el menor detalle, el estado alerta, atento, abre nuevas posibilidades... Cultivar esa polarización silenciosa de las capacidades, no tiene nada que ver con inmovilidad, con pasividad, con convertirse en estatuas. El mismo tema que se esté abordando como núcleo de interés (mar, sol, cielos, vegetación, la vida animal, la peculiaridad humana... y un inacabable etcétera) ofrece ocasiones y posibilidades de actividades que requieran ejercitar la observación, la alerta, la actitud silenciosa. Algo que puede hacerse por medio de juegos basados en la observación, audiciones, actividades plásticas... el

¹ *La saviesa de l'indi americà.* Ed. J.J. de Olañeta, p.35

abánico de posibilidades es infinito. Sin olvidar adecuarlas a cada momento y edad¹.

Actitud de gratitud, de reconocimiento: recogerla de todo lo anterior. La gratitud, como el amor, como el interés, no puede forzarse. Nace de todo lo anterior, seguramente de forma muy imperceptible. Hacer notar su presencia, saborearla, sentir su valor. Gustarla. Desarrollar el sentido de la gratitud. Y de la gratuidad, del porqué sí. Sin más finalidad.

En las sociedades de innovación ni la persona adulta ni la joven está condenada a ser roca refractaria a la experiencia espiritual, refractaria a la experiencia de cualidad profunda en relación a la realidad, al existir, a los otros. Pero hay que encontrar maneras de hacer frente a los obstáculos específicos que presenta la cultura del siglo XXI. Cada tiempo y cada entorno cultural ofrece unas posibilidades -sus riquezas-, y unas dificultades, sus limitaciones. Conocerlas, nos permite sacar provecho de unas y compensar las otras.

SESIÓN DE TRABAJO

Teresa Guardans empieza su intervención especificando que el texto que presenta concierne a la franja de edad comprendida entre los 6 y los 12 años.

¹ Para una exposición de posibilidades concretas de actividades en torno al desarrollo de la atención y el silencio en la infancia, véase: Maria Fradera; Teresa Guardans. *La setena direcció: el conreu de la interioritat*. Claret, 2008. En cuanto al desarrollo equilibrado de las capacidades, desde las coordenadas culturales de la sociedad de cambio: Juan Delval. *El desarrollo humano*. Siglo XXI, 2002; Josep M. Esquirol. *El respeto a la mirada atenta: una ética para la era de la ciencia y la tecnología*. Gedisa, 2006.; Howard Gardner. *La inteligencia reformulada: las inteligencias múltiples en el siglo XXI*. Paidós, 2001; Irene Puig. *Persensar: percibir, sentir y pensar*. Barcelona, Octaedro, 2003.

La presente comunicación plantea, en el contexto de las actuales sociedades de conocimiento, cómo enraizar el cultivo de la calidad humana en el mundo de la educación. Si entendemos por cultivo de la calidad humana, tal como nos han transmitido las distintas tradiciones de sabiduría, el adentrarnos en el IDS -esto es, en el cultivo del interés por todo cuanto existe (I), el distanciamiento de nuestras necesidades (D), y el silenciamiento de nuestro ego (S)- habrá que observar atentamente cuáles, de entre las actitudes y capacidades que utilizan nuestros niños para relacionarse con el mundo, favorecen el cultivo de "IDS", y qué otras actitudes y capacidades habría que cultivar de forma específica.

Guardans añade que, desde el equipo pedagógico del CETR, se apuesta por trabajar de forma prioritaria las actitudes que favorecen "IDS"; los textos sagrados se introducen y se utilizan al servicio de ese cultivo, como formas de expresión de algo que se está trabajando con los niños y niñas.

Esto supuesto, la ponente pasa a constatar que el mundo en que viven nuestros jóvenes ha experimentado cambios radicales en muy poco tiempo. Pero ello no es en sí mismo negativo: así por ejemplo la vida en un entorno ciudadano y la introducción masiva de las nuevas tecnologías puede alejar a nuestros niños del contacto directo con la naturaleza pero, en cambio, esas mismas tecnologías, pueden ser un medio formidable para indagar la realidad, para fomentar la interrogación, para obtener información, para crear realidades virtuales que muestren la posibilidad de ir más allá de las apariencias; asimismo, la primacía que los jóvenes dan actualmente a las relaciones con sus congéneres sobre las que establecen con sus padres puede empobrecer las relaciones familiares, pero también puede abrir el cultivo del trabajo en equipo, el interesarse juntos, etc. Lo negativo sería desconocer las características del presente, sus posibilidades y sus vacíos.

Dando un paso más, Guardans establece que el cultivo de la calidad humana es una experiencia de conocimiento de la realidad más allá de las limitaciones provenientes de nuestras propias construcciones. Y hay que aprovechar todos los medios a nuestro alcance para favorecer dicha experiencia. Este ir más allá, en el contexto de nuestras sociedades tecnológicas y de innovación, pasa por aprovechar las posibilidades del lenguaje científico como fuente de curiosidad e interrogación constante, por utilizar la pluralidad de lenguajes -poéticos, musicales, simbólicos, etc.- en la indagación de la realidad, y por cultivar las capacidades de interrogación y de búsqueda, de autonomía, de atención sostenida, de gratitud y reconocimiento, etc.

Sintetizada así la ponencia, Guardans tiene interés en explicar cuál es el alcance práctico de la propuesta del equipo pedagógico del CETR que ella dirige, con quién se ha trabajado y cuáles han sido las reacciones.

Hay que decir que la propuesta pedagógica del CETR desborda ampliamente el ámbito de la clase de religión porque se apuesta por un cultivo transversal de "IDS" -es decir, desde cualquier asignatura-. Se ha trabajado en respuesta a las demandas de tres colectivos:

- Algunas escuelas religiosas, preocupadas por dos problemas: la falta de conexión con sus alumnos en la clase de religión, y cómo encarar la cuestión del pluralismo religioso. Replantear la cuestión presentándola desde la perspectiva de la necesidad del cultivo de la cualidad humana profunda, y ello hecho desde el trabajo del arte, las ciencias, el lenguaje simbólico, afinar la atención, etc., aprovechando las aportaciones de las artes y de la sabiduría de las religiones, se ha mostrado fructífero como enfoque. Una perspectiva desde la que hablar de Jesús, así como de otros maestros religiosos, adquiriría un nuevo sentido porque se hacía en un terreno previamente abonado.

- Algunas instituciones laicas, preocupadas por la renovación pedagógica en las nuevas condiciones culturales, han comprendido la diferencia entre religión y dimensión espiritual (o cualidad interior, o calidad humana profunda...). Así, centros que ya trabajaban en el desarrollo armónico de las capacidades a través de programas como *Filosofía 3-18* dedicado a enseñar a pensar a los niños de los 3 a los 18 años (creado por M. Lipman), o programas de expresión plástica, o de expresión corporal, etc, han visto la aportación de los Maestros espirituales en cuanto al fomento del pensar y del sentir, desde una aproximación laica y desligada de las religiones.
- En el ámbito de la enseñanza pública en el que el debate está centrado en la presencia de las religiones en la escuela, también la perspectiva de CETR facilita abordar la diversidad como fenómeno cultural humano.

Teresa Guardans concluye su exposición afirmando que el balance es positivo, aunque queda mucho por hacer a todos los niveles de la sociedad para poder cambiar la relación de los niños con su entorno de forma que favorezca realmente el cultivo de "IDS". La espiritualidad laica que propugna el CETR no es contraria a los actuales esfuerzos de renovación pedagógica, pero falta que todos los actores sociales sean conscientes de la posibilidad y la necesidad del cultivo de la cualidad humana profunda.

*

Bakhti Das inaugura el turno de preguntas alabando el libro de T. Guardans "Les religions. Cinc claus", y en su calidad de enseñante incide en la necesidad de fomentar el esfuerzo continuado y la motivación para contrarrestar la cultura del mínimo esfuerzo.

Vigí se refiere a la teoría según la cual cada ser humano, desde el momento su concepción, reproduce toda la historia de la evolución, y desde este punto de vista, plantea si un niño necesita pasar por una etapa de pensamiento mítico, mágico. Guardans muestra su acuerdo con la necesidad de respetar la estructura psíquica infantil en cada una de sus etapas evolutivas, pero matiza que una cosa es que el niño, en una determinada fase de su crecimiento, necesite de certezas que le den referencias claras, y otra distinta es que estas certezas tengan que provenir de un sistema de creencias míticas en las que ya ni los propios padres creen. Hay otras maneras de transmitir seguridad a los niños y niñas, como puede ser incentivar y acompañarles en su búsqueda, etc.

Corbí resalta la importancia, la dificultad y la buena acogida que está teniendo el trabajo de T. Guardans y su equipo. Se comenta que quizás el éxito es fruto de una demanda clara desde el ámbito de la educación, a diferencia por ejemplo del mundo de la empresa en el cual, si bien hay una necesidad evidente de cultivo de la calidad humana, no hay una demanda explícitamente formulada. Guardans precisa que la demanda -desde el ámbito de la educación- les llega más en relación al tema de cómo tratar la pluralidad religiosa y cultural, que no en relación al cultivo de la espiritualidad, pero reconoce que lo primero es una buena vía de entrada a lo segundo.

Abundando en el tema de la demanda y de la necesidad, Melero aporta su experiencia como profesor de instituto y alude a la necesidad (aún no formulada como demanda), de elaborar una teoría del conocimiento fruto de la coordinación de todos los profesores y de su reflexión conjunta. Teresa comenta que en este sentido la situación de los primeros cursos de primaria lo facilita, al tener un solo maestro o maestra por clase que se hace cargo de las distintas áreas (ciencias naturales, dibujo, etc.).

Fajardo toma la palabra para decir que de cara al desarrollo de los niños, el ámbito de la educación es importante, pero que no hay que olvidar el ámbito de la familia, hoy tan desestructurado. Teresa asiente y explica que si desde el CETR se han elaborado materiales preferentemente para el ámbito de la educación, ha sido porque las demandas les han llegado desde este ámbito. Observa sin embargo Guardans que el mundo de la educación puede ser, en el futuro, una buena vía de entrada al ámbito familiar. De hecho, algunas escuelas han pedido ya que se hable con las Asociaciones de Padres de Alumnos y los padres por su parte también han pedido materiales, que desde el CETR se espera poder ofrecer en un futuro próximo.

En la misma línea que Fajardo, Montserrat Cucarull observa cómo actualmente la responsabilidad de las familias se traslada a la escuela porque los padres están mucho menos presentes.

Por último Queralt Prat destaca el cambio de rol del maestro, el cual, de ser una figura distante, ha pasado a ser alguien que acompaña al niño en su proceso de conocer y desarrollar recursos propios. Pero Prat ve difícil que los niños y niñas puedan armonizar este nuevo rol del maestro con el rol más patriarcal del padre en el ámbito familiar. Con esta aportación, se cierra el diálogo relativo a la ponencia de Teresa Guardans.

**¿QUÉ LENGUAJE, QUÉ VIABILIDAD PEDIRÍA AL LEGADO
DE LAS TRADICIONES, PARA QUE PUDIERA SER
OFRECIDO COMO CULTIVO DE LA CUALIDAD
SIMPLEMENTE HUMANA A LOS PROFESIONALES DE
FORMA QUE QUEDE, TAMBIÉN, ABIERTA LA PUERTA A
UNA DIMENSIÓN POSTERIOR?**

Guy Giménez

En el ámbito empresarial, no cabe la gratuidad. El sistema económico, basado en la transacción, conlleva como valor implícito la consecución de un beneficio, como garantía de la supervivencia de un sistema o de una organización. Por ese motivo, en el ámbito profesional, abordar la espiritualidad o estudiar el legado de las tradiciones podría plantearse como medio, pero no fin. ¿Medio para qué? Para acceder a una Calidad Humana que a su vez repercuta en beneficios para la organización o para sus miembros. Aquí evidentemente la palabra “beneficio” ha de interpretarse en sentido amplio. Tanto individuales como colectivos, tanto a corto, como a medio y largo plazo. Este acceso, a su vez, ¿podría abrir la puerta a una dimensión posterior, esta vez desinteresada? Es decir, ¿podría desvelar otra percepción de la llamada realidad?

Es muy probable. Pero aparecerían más como efectos secundarios beneficiosos, consecuencias inesperadas, que como motor de desarrollo. Como expondremos a continuación, queda patente la necesidad de adquisición de nuevas competencias en el ámbito empresarial, la aparición de nuevos comportamientos para

seguir generando beneficios inmediatos y a largo plazo. Pero es probable que, como efecto colateral, al perseguir la adquisición de estas nuevas competencias el profesional descubra la existencia de esta dimensión no-relativa a su búsqueda interesada. Es decir, que al buscar una cosa se topa con la otra. Y que al toparse con ella, descubra que esta era en realidad su auténtica búsqueda.

Las organizaciones de hoy se están dando cuenta de que aparecen cada vez más problemas aparentemente irresolubles (es decir en los cuales las opciones planteadas varían entre “mal” o “muy mal”) más intereses opuestos, mas contradicciones aparentes. Gestionar esas situaciones desde la primera línea tiene a su vez un impacto sobre los individuos y un coste altísimo. Lo enunciaba Albert Einstein en el siglo pasado: “Los problemas no se resuelven al mismo nivel conceptual que se han generado”. Se percibe la necesidad de un cambio de paradigma conceptual, un cambio cualitativo. Ya no se trata de buscar la “buena solución” a los problemas planteados, sino de reconsiderar nuestra manera de plantear los problemas. Forzosamente, implica otro nivel de pensamiento, y lógicamente otra cultura organizativa, otras competencias profesionales y directivas. Hoy, la gestión empresarial implica la sana gestión de uno mismo como paso previo. Un “uno mismo” con “Calidad Humana” es decir capacidad de observar y aprender naturalmente situaciones cada vez más complejas, marcar rumbo en la tormenta al disponer de criterios internos inquebrantables, competencias relacionales basadas en el conocimiento y la comprensión del otro y de sus necesidades, noción de beneficio compartido entre personas, empresas, agrupaciones, etc.

En este desarrollo de una Calidad Humana Profesional Perenne, las Tradiciones representan una fuente, aunque no exclusiva: la filosofía, así como las ciencias humanas en general -la sociología, la antropología, la psicología entre otras- aportan recursos y perspectivas diferentes y complementarias. Incluso afirmarí

que las tradiciones salen con un handicap importante: su lenguaje, sus palabras han sido desvirtuadas y explotadas durante siglos: hoy día están marcadas social e históricamente y llevan los estigmas de personas y situaciones lamentables. A diferencia de las ciencias sociales, cuyo lenguaje y lógica encaja plenamente con los valores de nuestro siglo, las tradiciones religiosas nos llegan cargadas de valores, rituales y lenguaje de otras culturas, de otros tiempos. Esto genera una incompreensión, por no decir un rechazo, que nos plantea un reto para aprovechar plenamente sus mensajes cargados de la sabiduría milenaria tan necesaria en la época actual. Una primera tarea sería la de **descodificar el legado de las tradiciones**.

A priori, no estamos dispuestos a integrar una cultura ajena para impregnarnos de conceptos y valores generados en un entorno desconocido.

Incluso se puede sospechar de aquellas personas dispuestas a hacerlo. En muchos casos, sus motivaciones podrían ser:

- un interés folklórico (“Hacer el Indio”) donde la reproducción por puro mimetismo de una simbología y unos rituales ajenos, aunque respetables, carecerían completamente de sentido profundo
- o más sencillamente por rechazo a su propia cultura. Al no encontrar en la cultura propia la riqueza y la profundidad esperada, se da la vuelta y busca respuestas en aquellas culturas que han sabido generarla.

Ninguna de las dos opciones es deseable. Lo más correcto, lo natural, sería permitir y potenciar la evolución de la propia cultura antes de adquirir una cultura ajena con poco sentido una vez decontextualizada.

Esta descodificación de las tradiciones implicaría por lo tanto indagar y trasladar la esencia de los mensajes de las tradiciones, depurándolo de sus connotaciones culturales, probablemente válidas e inteligibles por los individuos inmersos en el contexto en el

que se generaron, pero careciendo de sentido en el mundo de hoy e incluso, provocando rechazo e incompreensión de la mayoría.

Implica disponer de un “diccionario” que permita traducir, en nociones universales y ontológicas, inventar y utilizar un lenguaje adaptado a nuestro contexto cultural y que respete las siguientes condiciones:

- Rentabilidad visible a corto plazo: que se perciba como “un esfuerzo que vale la pena”, que aunque uno no me dedica profesionalmente a ello, algo pueda sacar.
- Accesibilidad universal (no elitista): los beneficios dirigidos a unos cuantos (los visionarios, los intelectuales, los artistas, los místicos, etc.) tienden a provocar rechazo en una sociedad en la cual se han abolido (eso dicen) los privilegios. Sin caer en una absurda lógica igualitaria es importante destacar que cualquier persona que no arrastre determinados problemas de orden fisiológico o psicológico pueda acceder y beneficiarse (aunque a niveles diferentes) del legado de las tradiciones, es decir del cultivo de la cualidad humana.
- Transparencia (frente al ocultismo o peor aún, el esoterismo): en una sociedad regida por el pensamiento científico y el empirismo, se ha de huir de todo tipo de parafernalia esotérica que forzosamente puede indisponer a la mayoría. Hablar de fuerzas ocultas, de energías, de antepasados o incluso de Buda puede “caer muy lejos” y provocar una enmienda a la totalidad.
- Que arranque desde una perspectiva individual (no colectivista, ni dependiente)
- Que no incomode por afirmaciones definitivas o necesidad de creencias, no vinculado con pensadores conocidos o dogmatismos intelectuales algunos
- No vinculado con un fenómeno de moda, a una corriente de pensamiento concreto
- Que encaje o coincida con aspectos conocidos o al menos fácilmente contrastables

- Contextualizado en el mundo de hoy, sin referencias a sociedades, creencias, sistemas de valores de nuestros antepasados. Que sea “moderno” (aunque no de moda) y reconociendo (aunque de manera crítica) la utilidad de los valores de hoy: el prestigio del mercado, la necesidad de democracia, la necesidad de seguridad y de progreso científico, tecnológico y económico.
- Que se pudiera entrar de manera progresiva, incluso echarse atrás. Que no exija de entrada una entrega total y absoluta (percibida como sectaria), una renuncia previa a lo conseguido a lo largo de mi vida.

Un ejemplo: la metáfora de la montaña.

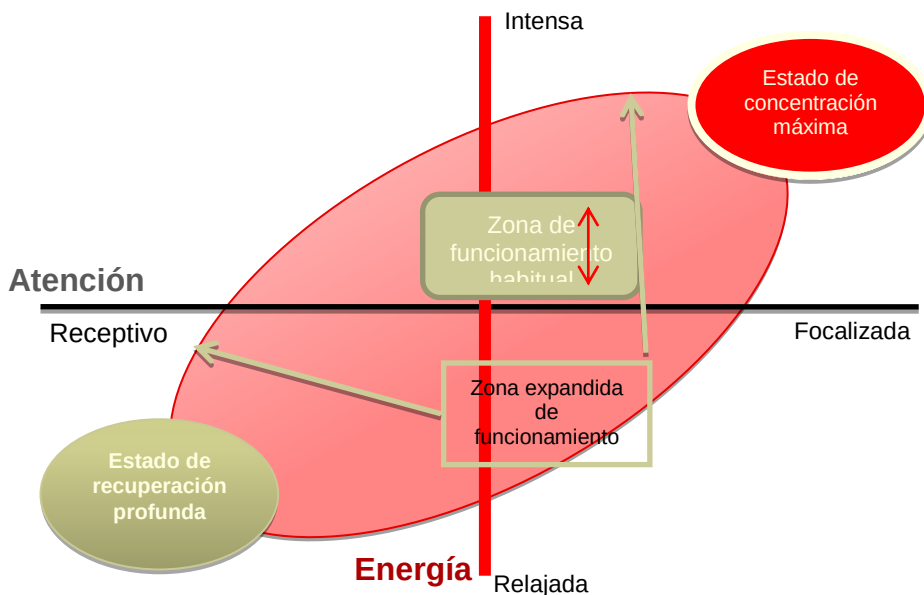
Mucha gente puede practicar la escalada, aunque pocos acabaran subiendo un 8000 metros. Y aún menos se dedicarán a eso profesionalmente.

¿Qué empuja a escalar?

- La existencia de las montañas, su presencia indiscutible, su permanencia desafiante, su llamada indirecta
- Las experiencias y los relatos de los primeros escaladores, que pueden contagiar, por su entusiasmo y su pasión, ese afán de descubrimiento y de superación.
- Pero también la posibilidad de entrar de manera progresiva: la excursión en el valle ya proporciona una aventura, un contacto directo con algo más grande que uno mismo, una “liberación” de la condición humana difícil de explicar si no es a través de la experiencia directa. Luego, estudiando técnicas de escalar, uno puede decidir atreverse a escalar un primer pico. La experiencia será totalmente diferente de la del paseo por el valle y es cuando el aficionado puede empezar a considerar en serio que aquí hay algo más grande de lo que había pensado de entrada. Finalmente, sólo serán unos pocos los que escalarán (e incluso para algunos sin oxígeno) las grandes alturas.

- Y el reto, es decir la posibilidad de superar las aparentes limitaciones de la condición humana.

Para ilustrar estos criterios, un ejemplo sencillo sería la necesidad para el directivo de hoy de poder gestionar de manera adecuada su energía, para ejercer con pleno rendimiento en los momentos necesarios su capacidad de concentración. Esto implica saber modular por un lado sus estados de atención (desde una atención muy focalizada a una atención receptiva, abierta) y por el otro su gasto energético (desde muy intenso a muy relajado). Implica expandir la zona de funcionamiento habitual, ampliarla hacia una zona expandida que le permitirá en los momentos necesarios alcanzar el estado de concentración máxima pero implica por el otro saber alcanzar estados de recuperación profunda (que no sea ni el sueño ni el consumo de sustancias).



Es aquí donde las tradiciones nos aportan la sabiduría seculares de técnicas diversas: todo tipo de prácticas de silenciamiento, desde la tradición budista a la sufí pasando por la cristiana nos conducen de una manera u otra a este estado, aquí llamado “de recuperación profunda”.

Lo destacable será que una de las consecuencias, al alcanzar los estados de recuperación profunda, aparece la calidad humana profunda, no relativa. Es decir, pasa algo más que lo estrictamente perseguido desde una vertiente operativa y pragmática.

Otro ejemplo, desgraciadamente muy de actualidad en las organizaciones profesionales: trabajar con un manejo inteligente del estrés. En el ámbito profesional, es un tema que se ha de abordar desde diferentes enfoques y alternativas: el enfoque físico, el enfoque nutricional, el enfoque medioambiental, el enfoque mental, el enfoque emocional, el enfoque espiritual/transpersonal. Este último, combinado con aspectos más familiares, conocidos y reconocidos por los profesionales, permitirá aprovechar la sabiduría de las tradiciones, siempre que se cumpla esa “descodificación” del lenguaje y de las referencias culturales.

Desde estos sencillos ejemplos se puede idear un plan sistemático para desarrollar a fondo el talento y las competencias humanas de las organizaciones, teniendo claro que también abrirá eventualmente las puertas a la dimensión no-relativa.

De hecho, estudiando las dimensiones de la “calidad humana en el trabajo” planteadas desde el ámbito de la formación y del desarrollo profesional (gráfico 2) es interesante observar que “descodificados” hacen referencia a esos aspectos que nos han venido transmitiendo las tradiciones de sabiduría desde siglos:



Fuente: www.calidadhumana.org

1. Optimismo inteligente: Una actitud optimista, de confianza en la vida, perseverante, alegre.
2. Autoestima sólida: desegocentrada, basada en una indagación profunda del YO.
3. Comunicación eficaz: manejo de los códigos relacionales, reinventando la relación con el otro desde una perspectiva fresca y no-dual, es decir abierta y honesta.
4. Actitudes positivas: predisposición, apertura, visión constructiva.
5. Metas tiempo y hábitos: Sentido, orientación clara, hábitos sanos.
6. Valores humanos: compartidos, adaptados y congruentes, rechazando cualquier tipo de creencia y dogmatismo.
7. Manejo adecuado del conflicto: buscando soluciones más allá de la lógica ganador/ perdedor, involucrándose de manera responsable en la resolución.
8. Manejo inteligente del estrés: desde la perspectiva de la integralidad.
9. Trabajo en equipo como paradigma de la relación con el otro, de la búsqueda de sentido a través de la colaboración, de la integración absoluta de elementos interdependientes.
10. Actitud de servicio, solidaridad, fraternidad.

A modo de conclusión, quedaría una condición adicional, una asignatura pendiente: saber concretar un lenguaje de permita hablar de “Eso” sin tapujos. Para poder retirar definitivamente la palabra “espiritualidad”, muy desgastada y marcada cultural y axiológicamente, hemos de ser capaces de normalizar esta dimensión no-relativa, a la que el ser humano, por su condición de hablante, tiene acceso. No dudo que este acceso socialmente normalizado acabará convirtiéndose en un paso natural más en la evolución de la humanidad.

SESIÓN DE TRABAJO

La comunicación de Guy Giménez plantea algunos aspectos a tener en cuenta si es que se quiere que el cultivo de la cualidad humana contenida en las distintas tradiciones de sabiduría alcance al mundo de la empresa.

Para afrontar este reto, es necesario abordar dos temas importantes: el de la gratuidad *versus* beneficio, y el del lenguaje utilizado por las tradiciones.

1) Gratuidad versus beneficio

Acercar la espiritualidad al mundo empresarial supone resolver la siguiente contradicción: mientras que la propia lógica de la empresa conlleva la búsqueda de beneficios, el cultivo de la espiritualidad -o lo que es lo mismo, de la cualidad humana- comporta una actitud de pura gratuidad. Ante esta aparente divergencia, ¿cómo hacer que el mundo empresarial se interese por el camino espiritual? Según Guy Giménez, poniendo de manifiesto que dicho cultivo reportaría algún beneficio (entendido en sentido amplio) a la empresa y/o a sus miembros.

Pero, ¿qué beneficios pueden aportar las tradiciones de sabiduría al ámbito empresarial?

Para dar respuesta a esta cuestión hay que partir de que el mundo actual presenta problemas cada vez más complejos, la gestión de los cuales demanda un cambio de paradigma conceptual, el cual a su vez pide una nueva actitud por parte de los profesionales. Forma parte de esta nueva actitud entender que una sana gestión empresarial implica una sana gestión de uno mismo; y es precisamente ahí donde podría introducirse un primer nivel de cultivo de la cualidad humana.

Por ejemplo: hoy en día un directivo ha de saber manejar de forma inteligente su estrés. Ante esta necesidad, las distintas tradiciones podrían aportarle distintas técnicas de silenciamiento,

de meditación, de recuperación profunda, etc. que favorecieran este manejo. El directivo sentiría un bienestar que después repercutiría sin duda beneficiosamente en la empresa. Éste sería un primer nivel de cultivo de la espiritualidad. Desde ahí, quizás alguna persona se plantearía una indagación más profunda de la cualidad humana que le iría llevando indefectiblemente hacia una dimensión más gratuita de la Realidad. Es decir, la persona podría encontrarse con algo más de lo que en principio perseguía.

2) El lenguaje de las tradiciones de sabiduría

El lenguaje utilizado por las tradiciones de sabiduría, a diferencia del lenguaje de las ciencias sociales, causa rechazo en el ámbito empresarial, razón por la cual Guy Giménez plantea su decodificación. Esta decodificación implicaría rescatar la esencia de sus mensajes, depurándolos de las connotaciones culturales en que fueron creados, carentes de sentido en el mundo actual. Traducidos a un lenguaje aceptable para el mundo de la empresa, el ponente observa que muchos de los aspectos, cualidades y capacidades que han venido transmitiendo las tradiciones desde hace siglos, coinciden con la mayoría de los aspectos que se trabajan en el ámbito de la formación y desarrollo profesional.

En síntesis: poner de manifiesto los beneficios que reportaría tanto a nivel individual como de empresa el cultivo de la cualidad humana, y decodificar el lenguaje de las tradiciones de sabiduría, constituirían la propuesta de Guy Giménez para acercar la espiritualidad al mundo de la empresa y, en su comunicación, ofrece ejemplos concretos de las dos líneas de trabajo.

* La discusión se centra básicamente en dos puntos: cómo conciliar la gratuidad y el beneficio en el mundo empresarial, y la conveniencia o no de decodificar los textos sagrados.

3) *Acerca del binomio gratuidad/beneficio:*

Teresa Guardans observa que el tema de la gratuidad/beneficio en la empresa plantea la misma dificultad que el comprometerse con la pobreza de forma no utilitarista, a saber, cómo estar en una realidad determinada sin estar en función de las necesidades. De la tesis de Guy Giménez parece desprenderse que es posible cultivar la cualidad humana en función de la necesidad de la empresa y estirando un poco más, llegar a la gratuidad. Pero ¿es esto posible?, y ¿no se convierte así la espiritualidad en algo puramente utilitarista? Para Guardans hay dos cuestiones que no habría que confundir: una cosa es plantearse cómo puede un empresario hacer camino espiritual, en el seno del contexto de su trabajo. Conciliar ambos aspectos es algo a resolver en el interior de cada persona, nunca ha sido fácil, es así ahora y lo ha sido siempre (basta acercarse al diálogo de Krishna y Arjuna en el Bhagavad Gîta para comprobar-lo). Otra cosa distinta es plantearse cómo introducir la espiritualidad en la empresa desde el convencimiento que puede mejorar el rendimiento de la misma, que puede aportar algo al funcionamiento empresarial. Desde esta segunda perspectiva cree que inevitablemente se estará haciendo un uso utilitarista de la espiritualidad y que, por ello mismo, dejará de ser espiritualidad. En todo caso se tratará de desarrollo del crecimiento personal, algo necesario pero distinto de la espiritualidad.

En su intervención, Marià Corbí no está de acuerdo en la distinción que plantea Guardans. Se alinea con Guy Giménez en cuanto a que hay que ser realistas y admitir que a la empresa sólo se le puede ofrecer algo práctico. En este sentido el mundo empresarial podría acceder a un primer nivel de cualidad humana consistente en el cultivo de valores humanos que facilitaran y mejoraran la tarea empresarial. A título individual podría haber quien decidiera dedicarse al cultivo intensivo y extensivo de la espiritualidad, alcanzando así un nivel profundo de calidad

humana -lo cual evidentemente revertiría positivamente en la empresa-.

Marià Corbí encuadra la presente ponencia en el marco del intento del CETR de acercar el cultivo de la espiritualidad a los distintos ámbitos de la actual sociedad de conocimiento. Advierte que este intento ha de hacerse desde el compromiso entendido como Karma Yoga (vía de la acción sin deseo egoísta), y desde la exigencia de la máxima excelencia de las propuestas.

A continuación toma la palabra Amando Robles para expresar su inquietud por el uso del término “beneficio”, que si bien al principio del trabajo parece utilizarse en sentido amplio, a lo largo del estudio queda reducido a simple beneficio rentable, lucrativo. El peligro de este concepto limitado de “beneficio” es que, en su nombre, las empresas no asumen responsabilidad social alguna.

Robles defiende que otro tipo de empresas son posibles si partimos de un concepto de beneficio mucho más amplio, y si hacemos de la gratuidad la inspiración y objetivo final de toda economía. Y es que sin esta vocación de gratuidad, la economía, por más rica que pueda parecer, no satisfará la necesidad de todos y seguirá creando pobreza. En este sentido Amando aduce que además de trabajar en el cultivo de la calidad humana de las personas -tal como propone la ponencia-, habría que trabajar también en la transformación de las empresas.

Guy Giménez responde que esa línea de reflexión que incide en la necesidad de transformar a las empresas es muy propia de América Latina en el que el beneficio empresarial parece perpetuarse en manos de unos pocos. Sin negar la importancia de trabajar en esa línea, constata que en los entornos europeos la empresa no se ve, primariamente, como un instrumento de generar injusticia, aunque siempre pueda avanzarse más en el horizonte de justicia social. Y en cambio preocupa la cualidad de todos los que trabajan en ella, en todo el espectro empresarial.

Corbí insiste en que la frontera entre gratuidad y lo utilitario no es tan definida como quizás se piensa. No hay que olvidar la condición animal de la especie humana y, por tanto, siempre necesitada en un grado u otro. Pero con posibilidad de doble dimensión, necesitada y gratuita. Es necesario y útil cultivar ambas. Ese cultivo abre un ventanal a través del que es posible navegar. La navegación por esa inmensidad repercute en cualidad humana.

4) Acerca de la decodificación de los textos sagrados:

En su intervención, Halil Bárcena muestra su incomodidad en relación al término “decodificación”. Según él, la cuestión no está en decodificar los textos sagrados sino por el contrario en conocer las distintas tradiciones de sabiduría lo más excelentemente posible. Y desde esa excelencia preguntarse por la mejor manera de hacer llegar el “vino”, sin corromperlo -pero teniendo en cuenta la peculiaridad de cada entorno-. Siguiendo con su argumentación, Halil establece que el intento de hacer accesibles los textos sagrados no pasa por poner el acento en las personas a quienes van dirigidos, sino en la propia tradición o texto que se quiere transmitir. Otra cuestión será buscar la mejor pedagogía para favorecer este acercamiento: y aquí es donde pueden aparecer parámetros como el que se pueda obtener un beneficio para la empresa a corto plazo, etc.

Y es que si vamos a las tradiciones a buscar “técnicas útiles” para el mundo de la empresa, estamos haciendo un uso perverso de ellas. El cultivo de la cualidad humana profunda sólo puede estar fundamentado en la gratuidad. Queralt Prat se expresa en el mismo sentido, insistiendo en que lo básico es comprender que el texto ofrece gratuidad, nada para sí. Será en contacto con la experiencia de gratuidad en alguien, que puede comprenderse la aportación de los textos.

HACIA UN SUFISMO MÁS ALLÁ DE LAS FORMAS RELIGIOSAS

Halil Bárcena

*"Yo soy el susurro del agua
en los oídos del sediento.
Vengo como la lluvia suave del cielo.
¡Levántate, amigo, despierta!
¡El ruido del agua, tú sediento
...y duermes!"*

Mawlânâ Rûmî (1207-1273)

1

Desde sus inicios, los encuentros de verano de Can Bordoi, que llegan justo ahora a su quinta edición, han supuesto para mí un desafío, tanto intelectual como espiritual, de primera magnitud. He de reconocer que darse de bruces con la obra -y la persona- de Marià Corbí, aguijoneadora como pocas, no ha sido un acontecimiento menor. Leyendo los distintos textos que he ido presentando a lo largo de estos cinco años de encuentros puede rastrearse sin a penas dificultad el gran impacto que la obra corbiana me ha producido y, como consecuencia de ello, la aventura (insisto, tanto intelectual como espiritual) en la que desde entonces me he embar-

cado, no sin penas y fatigas, que no es otra que la proposición de un sufismo laico, no fundamentado ya sobre creencias y, por consiguiente, más allá no del islam (de su núcleo significativo y valioso y de sus intuiciones espirituales fundamentales), pero sí de las formas religiosas islámicas. A veces, me gusta decir, recreándome en la proximidad fonética de sus apellidos, que los últimos años de mi vida han sido un tránsito de Corbin, el gran iranólogo francés de quien mucho he bebido y a quien tanto admiro, a Corbí y su propuesta, a todas luces pionera, de una espiritualidad laica. De hecho, de Marià Corbí puedo decir que somos tan distintos en casi todo que nos entendemos a la perfección.

Con todo, tal vez sea la de este año la temática más complicada y embarazosa si cabe de cuantas hemos venido investigando a lo largo de las ediciones precedentes de nuestros encuentros. Al menos, así se me presenta a mí. La cuestión que se nos propone en esta ocasión es, si se me permite la expresión, de órdago: cómo acceder y cultivar, hoy, esa peculiar cualidad humana que se llamó antaño ‘espiritualidad’. Y lo es porque se nos pide descender al terreno siempre tortuoso de la concreción empírica, que en mi caso particular vendría a formularse algo así como: ‘el cultivo de la espiritualidad pura desde la tradición sufí’; o lo que es lo mismo: ‘cómo puede concretarse la aportación no religiosa del sufismo islámico en las condiciones de nuestras sociedades laicas y de conocimiento’.

A fin de que mi argumentación no sea tachada ya de entrada de subjetivista e injustificada, de caprichosa incluso, he juzgado pertinente efectuar algunas consideraciones previas de carácter conceptual, a propósito de los términos ‘religión’ y ‘espiritualidad’, subrayando el caso específico islámico, dada la irreprimible incomodidad que su utilización me provoca, si bien con matices diferentes en cada uno de los dos casos. Al mismo tiempo, me ha parecido conveniente pergeñar un breve perfil histórico del sufismo, mejor dicho de los *sufismos*, puesto que, en rigor, hay *sufismos* -

en plural-, más que un solo *sufismo*¹, así como de su no siempre bien llevada relación de parentesco con el islam. Y todo ello en aras a establecer una suerte de jerarquía de valores que nos ayude a comprender que no todo lo que históricamente ha cabido dentro del sufismo posee el mismo interés, ni todo ello nos sirve por igual a la hora de intentar fundamentar un sufismo más allá de las formas religiosas islámicas, que es el horizonte último que perseguimos.

Decía Abdullah Ansari (m. 1088), una de las cimas del sufismo persa: *“He abandonado mil fuentes y riachuelos con la esperanza de encontrar el mar”*². Pues bien, ese es el espíritu que nos anima en nuestra tarea: abandonar las fuentes y los riachuelos de las formas religiosas islámicas -¡pero podría añadir, igualmente, cristianas, budistas o hindúes!-, y lanzarnos con lo puesto a la búsqueda del mar de la cualidad humana profunda y de la espiritualidad pura. Y hacerlo, entre otras muchas cosas, porque, hoy, de dichas fuentes ya no mana agua -¡o bien es insalubre!-, y los riachuelos son cauces secos.

Que nadie se confunda, así pues, ni se lleve a engaño. No pretendo con esta propuesta de sufismo laico confeccionar un traje sufi a la medida de los antojos de exotismo de unos cuantos, error de bulto en el que incurre un cierto sufismo llamémoslo *new-age*, de muy poco valor para lo que aquí en verdad nos estamos jugando. Permítaseme decir, aunque sea a vuelapluma, que el exotismo es quizás una de las falacias más comunes entre muchos occidentales cuando se confrontan con una cultura espiritual oriental, como es el caso que nos ocupa aquí del sufismo.

Quiero decir, por último, antes de entrar en materia, que la tarea que tenemos ante nosotros es tan monumental que en modo alguno podría agotarse en estas páginas, que no son sino una primera y humilde contribución a una cuestión que considero cru-

¹ Sobre la pluralidad del sufismo, véase Halil Bárcena, *El sufismo*, Barcelona: Fragmenta, 2008

² Citado en Emilio Galindo, *La experiencia del fuego. Itinerario de los sufíes hacia Dios por los textos*, Madrid: Darek-Nyumba, 2002, p. 79

cial y de una urgencia inaplazable. Y es que mientras el hombre contemporáneo anda de aquí para allá dando tumbos o, como mucho, palos de ciego, tratando de buscar soluciones a los problemas que plantea una contemporaneidad caracterizada por el empobrecimiento de lo que hay de más profundamente humano y, si se me permite decir también, sagrado en el hombre, lo más paradójico de todo es que, como se lamentaba Mawlânâ Rûmî (m. 1273), maestro de derviches, allá por el siglo XIII: *“Te has dormido sediento a orillas del mar, te has muerto de indigencia sobre un tesoro”*.

Pues bien, esa es nuestra tarea: apuntar la existencia del tesoro al que aluden los versos del maestro persa de Konya, que no es otro que las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría de la humanidad, como el sufismo islámico, del que nos ocuparemos en estas páginas.

2

Ya no es posible seguir hablando de religión, sobre el hecho religioso en general, como si nada a nuestro alrededor hubiese sucedido en las últimas décadas, sobre todo en las llamadas sociedades europeas de innovación y conocimiento, unas sociedades móviles, fuertemente laicizadas y en las que el peso de lo religioso es cada vez más liviano y marginal, al haber sido arrumbado y, en consecuencia, desplazado del eje central de la cultura, fenómeno éste ampliamente estudiado por Marià Corbí a lo largo de su ya extensa obra. No albergo la menor duda acerca del carácter irreversible de la crisis deflacionaria de los modelos religiosos tradicionales -incluido el islam, por mucho que algunos se empeñen en sostener lo contrario¹, del mismo modo que juzgo inadecuado, por

¹ Pensar que la crisis de lo religioso no es un fenómeno global y que afecta únicamente al cristianismo occidental, mientras que el islam está a resguardo de los estragos que producen las nuevas sociedades de innovación y conocimiento en las religiones, es muy discutible. De ahí que se nos haga difícil compartir las opiniones de la arabista María Jesús Rubiera cuando afirma: *“El islam como religión goza de excelente salud y la*

inútil e imposible, tratar de reconvertir las religiones, ni tan solo de reformarlas o adaptarlas, a fin de hacerlas más digeribles a los hombres y mujeres de nuestra atribulada y trepidante contemporaneidad; hombres y mujeres, por otra parte, que viven, en su inmensa mayoría, sobre todo las jóvenes generaciones, radicalmente de espaldas a la *res religiosa* y cuanto tiene que ver con ella. Y es que para buena parte de hombres y mujeres de hoy los naipes se les han puesto boca abajo y la religión se ha convertido literalmente insoportable.

Obstinarse de forma voluntariosa, pues, en la reconversión de las religiones, en su *aggiornamento*, indica, en mi modesta opinión, no haber percibido del todo la profundidad de la crisis que nos ha tocado en suerte vivir, ya que no se trata de una crisis más. No asistimos, como algunos dicen, a una época de cambios, sino a un verdadero y radical cambio de época. Posiblemente, nos hallemos, sin apercibirnos del todo, ante una verdadera transformación epocal, cuyos efectos se dejan sentir en todos los órdenes de la vida humana, y que toca de lleno -¡y de qué manera!- el corazón de la religión y de las religiones; insisto, incluido el islam. En ese sentido, pensar, como piensan algunos islamólogos hoy ¹, que estudiando las constantes del pasado del islam se entreverarán algunos elementos previsibles del futuro, así como los posibles mecanismos de su adaptación a los nuevos tiempos, es harto insuficiente y demasiado simple, puesto que minimiza el impacto real de lo que está sucediendo en el planeta, que nos hallamos ante una nueva revolución: la de la mundialización, con lo que ello comporta a nivel global.

prueba es que no haya descendido el número creyentes y de nuevos conversos en los últimos años, ni siquiera tras los acontecimientos del 11 de septiembre. La decadencia política, económica, social o tecnológica que se puede encontrar en algunos países del mundo oficialmente musulmán lleva a pensar a algunos que el islam está en decadencia, pero esto es tan absurdo como atribuir al cristianismo la crisis económica de Argentina porque, según su constitución, su presidente ha de ser cristiano”, “Una falsa dicotomía: civilización occidental y civilización islámica” en “¿Hacia dónde va el Islam?”, La Vanguardia dossier, nº 1, abril-junio, 2002, p. 26

¹ Cfr. Mikel de Epalza (coord.), *L'islam d'avui, de demà i de sempre* (El islam de hoy, de mañana y de siempre), Barcelona: Proa, 1994

La obra de Marià Corbí ¹, y por consiguiente el espíritu que anima los encuentros de Can Bordoi, no se halla en dicha línea de reforma de las religiones. Tampoco se encuadra en los márgenes del diálogo interreligioso. En un instante como el presente, convendría interrogarse a propósito del significado real que el diálogo interreligioso posee hoy, en dichas circunstancias de crisis y cambio. Y es que dicho diálogo no puede ser el bálsamo que cure las heridas (mortales) de las distintas religiones, ni su sala de reanimación, ni mucho menos aún el refugio en el que hallar calor y consuelo mutuo ante los embates de los tiempos que corren, cada vez más abigarrados y promiscuos, cada vez más vertiginosos. Que el diálogo sea una necesidad para las religiones, que sea indispensable y necesario, no significa, a mi modo de ver, que las vaya a librar de una situación que no tiene marcha atrás, su declive paulatino, aunque a distintas velocidades.

Mucho me temo, insisto, que las cosas no van a dar marcha atrás en materia de religión, y tampoco creo que eso sea ni conveniente ni mucho menos deseable. Es posible que no sepamos a ciencia cierta hacia dónde vamos, pero para atrás seguro que no. Mal que nos pese, tanto si nos agrada como si no, las religiones ya no volverán a ser lo que fueron, tampoco el islam. Máxime quedarán - ¡quién sabe por cuánto tiempo!- como un reducto marginal para nostálgicos irreductibles y apocados (espiritualmente hablando). No soy en este punto, lo confieso para que no haya duda alguna, ni un modernista rabioso ni menos aún un perennialista musulmán, a la manera de René Guénon o Fritjof Schuon, pongamos por caso, anclado en un supuesto tiempo pretérito idílico. Puedo por ello mirar hacia atrás, hacia el pasado religioso, el islámico en primer lugar, sin ira (antes bien con una cierta admiración), pero al mismo tiempo sin el menor atisbo de añoranza, entre otras cosas porque

¹ El título de su última obra es explícita por lo que hace al horizonte que persigue su pensamiento. Cfr. Marià Corbí, *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*, Barcelona: Herder, 2007

aún está por demostrar que cualquier tiempo pasado fue mejor.

Pero que la religión (entendida en tanto que sistema dogmático de creencias, exclusivo y exclusivista, portador de una ley moral de carácter revelado a la cual someterse, a fin de ganar una supuesta salvación en la otra vida) esté herida de muerte, en modo alguno implica que lo esté eso que a falta de mejor expresión dio en llamarse espiritualidad en el pasado, como parecen avalarlo ciertos indicios, aún incipientes, es verdad, pero no por ello menos significativos. Quiere ello decir, por consiguiente, que, primero de todo, se impone distinguir entre religión y espiritualidad. Esa es, a mi juicio, una de las cuestiones más acuciantes de nuestro tiempo, sobre todo si deseamos que el anhelo sincero de espiritualidad de muchos de nuestros contemporáneos no se dé de bruces contra el frontón de la religión de unos pocos, y se vaya a pique. La espiritualidad puede darse, y de hecho se ha dado en la historia –también hoy–, al margen y más allá de la religión formal (el sufismo, al menos el que aquí evocaremos, constituye un ejemplo histórico inmejorable por lo que al islam respecta), mientras que la religión puede ser seguida sin el menor atisbo de espiritualidad, como no nos cansamos de ver, aquí y allá, en tantos y tantos fenómenos religiosos afectados hoy, en la mayoría de los casos, por una pavorosa involución¹.

Hecha esta primera y necesaria distinción entre religión y espiritualidad, no oculto mi desazón tampoco ante el uso del término ‘espiritualidad’, hoy ampliamente cuestionado. Personalmente, preferiría evitarlo y reemplazarlo por otro más genuino, laico y sin tanta densidad histórica, tal como propone Marià Corbí, por ejemplo, al hablar de cualidad humana profunda. A pesar de todo, justo es decirlo, hoy ‘espiritualidad’ dice más que ‘religión’, al menos a mí me permite expresar más, muchísimo más, cuando

¹ Sobre los distinguos entre religión y espiritualidad, véase José María Vigil, “La coyuntura actual de la espiritualidad”, *Éxodo* nº 88, abril 2007, pp. 4-11

trato de sufismo, por ejemplo. Con todo, digámoslo sin ambages, ‘espiritualidad’ es una palabra decididamente desgraciada y, en algunos casos incluso, de memoria odiosa. Me pregunto si es pertinente referirse todavía hoy a la dimensión más profunda y absoluta del ser humano con una palabra tan dicotómica y dualística, que obedece a una antropología caducada, como si dicha dimensión profunda no abarcara también lo somático (incluida nuestra sexualidad) y la materialidad; algo así como si únicamente pudiese vivirse lo espiritual en radical oposición a lo terrenal y lo material.

3

Contemplado con perspectiva de conjunto no existe un único sufismo. He aquí una de las dificultades a la hora de encontrarle una definición adecuada. En rigor, ya lo he avanzado más arriba, hay *sufismos* -en plural-, más que *sufismo*. De hecho, ninguna tradición religiosa i espiritual puede ser caracterizada de manera unívoca: todas son heterogéneas. Pero me atrevería a decir que en el caso del sufismo eso es más verdad aún, porque es antes un conjunto de vías espirituales que *una* sola vía espiritual. El sufismo no es una realidad monocroma, plana y unidireccional, ni tan solo es una moneda de dos caras. El sufismo es un verdadero poliedro que contiene múltiples rostros espirituales.

Yunayd (m. 910), polo de la escuela sufí de Bagdad, tiene unas palabras muy ilustrativas a propósito de la naturaleza plural y coloreada del sufismo que dicen así: «*El color del agua procede del color del recipiente que la contiene*». Pues bien, el agua del sufismo se ha teñido con la coloración de los diferentes recipientes en los que ha sido vertida, sin sufrir merma alguna de su naturaleza líquida e incolora. Eso explica los múltiples matices y acentos que ha presentado a lo largo de la historia. Unos ponen más el énfasis en la dimensión sensitiva y emocional, otros en la mental e intelectual, y otros en la acción gratuita y desinteresada.

Nos encontramos, así pues, con el *ascetismo* de Kufa y el

llanto de Basora, dos ciudades del Iraq actual; con el *hambre* de Siria; la *caballerosidad* de Nishabur y la *negación del sí* de Balj, núcleos urbanos del Jorasán persa, donde vieron la luz Rûmî y otros importantes sufíes históricos, como por ejemplo el príncipe Ibrahim ibn Adham (m. 777), que, como el Buddha -con quien muchas veces se le ha comparado-, renunció a las comodidades de la vida palaciega para seguir la vía mística sufi.

Todas estas coloraciones del sufismo, relacionadas con espacios geográficos precisos, cristalizaron pronto en diferentes arquetipos espirituales, a menudo presentados bajo forma de parejas antitéticas como, por ejemplo: sufi docto / sufi iletrado, sufi sobrio / sufi ebrio, sufi amoroso / sufi cognoscente, etc. O bien fueron asociadas a ilustres personajes, maestros de las tendencias o escuelas sufíes respectivas. De tal manera que el mencionado Yunayd simbolizará la serenidad y la lucidez, mientras que en el polo complementario -que no opuesto- Bistamî (m. 875) representará la embriaguez; Muhasibî (m. 857), el autoanálisis y la aceptación del destino; y Hakim Tirmizî (m. 898) la santidad. Por tanto, al decir *sufismo* nos estamos refiriendo a un amplio abanico de manifestaciones y sensibilidades espirituales nacidas y desarrolladas dentro de los límites -muy amplios y permeables- del islam, si bien en muchos casos prevalezcan aún elementos foráneos más o menos islamizados. Estos *sufismos* tienen en común la exégesis simbólica del texto alcoránico o *tawil* y su progresiva interiorización, al tiempo que una profunda aversión hacia la religión reducida a mera práctica jurídica y legalista por lo que supone de asfixia de un impulso interior, constitutivo antropológico del ser humano, que no puede ser sometido a ninguna ley externa ya que las trasciende todas.

Una de las razones principales que explica la continuidad histórica del sufismo hasta hoy en día es preciso buscarla precisamente en la gran plasticidad de los propios sufíes y en su capacidad para adaptarse a todo tipo de contextos, algunos muy divergentes entre sí. Desde sus inicios, el sufismo se ha funda-

mentado en una concepción dinámica y siempre cambiante del camino interior. De acuerdo con Huseyn al-Andakí (1157): “*Un trabajo sufí no es tal si no toma en consideración antes el tiempo (zamân), el lugar (makân) y las personas (ijwân) a quienes se dirige*”¹. Los maestros sufíes siempre han diseñado el trabajo espiritual tomando en consideración esos tres factores insustituibles. Quiere ello decir que dicho trabajo jamás podrá ser concebido como un sistema cerrado en sí mismo al que someterse, o como un método invariable y acabado de una vez por todas, sino que habrá de (re)crearse y (re)inventarse en cada instante, tal como si de una obra de arte se tratara. El sufismo operativo obra siempre según las circunstancias contextuales, el momento específico y los individuos a los que va dirigido. En definitiva, todo el mundo camina en la vía sufí según sus predisposiciones naturales e inclinaciones psicológicas, dado que el camino, que exige siempre un cierto riesgo y atrevimiento, no deja de ser una creación única y exclusiva de cada uno.

Operar hoy tomando en consideración las premisas de al-Andakí significa tener bien presente que nuestro espacio es europeo y laico, que el tiempo es este, el que nos ha tocado en suerte vivir, ajetreado y veloz, y que las personas serán, en la gran mayoría, hombres y mujeres sin religión. Ello nos obligará a tratar de no imitar o reproducir formas culturales ajenas, al tiempo que nos reconciliará con nuestro propio entorno: nuestro camino interior pasa por el suelo que pisamos y no por Konya, Damasco o Estambul. Aquí también hay senda que seguir.

Qué duda cabe que esta ductilidad innata del sufismo, su capacidad de sentir el latido de cada instante presente, de operar en el ahora y el aquí concretos, lo sitúa en una situación óptima ante el nuevo umbral en el que se encuentra la humanidad y los fenomenales desafíos que plantean las nuevas sociedades postindustriales y de innovación que estén emergiendo por

¹ Citado en Hazrat Azad Rasool, *Turning Toward the Herat*, Louisville: Fons Vitae, 2002, p. 53

doquier, aunque con distintas velocidades. La disposición secular del sufismo a la adaptabilidad le permitirá, sin duda, sobrevivir mejor a los avatares de los tiempos que otras corrientes religiosas islámicas. Podrá, así, seguir jugando un papel relevante en la espiritualidad del futuro, tal como lo ha hecho en el pasado, con la salvedad que ahora la adaptabilidad tendrá unas consecuencias mucho mayores que antaño. Por ejemplo, si tomamos como espacio contextual el continente europeo donde nosotros operamos, el sufismo trabajará con personas mayoritariamente no religiosas, hijos e hijas lejanas del cristianismo, que no se acercarán al sufismo en busca de una nueva religión sino con ansías de hallar una espiritualidad pura, libre de formas religiosas. En ese sentido, el sufismo europeo del futuro, cuyos interlocutores serán, mayoritariamente, poblaciones no musulmanas de nacimiento, no podrá funcionar como una forma aterciopelada de islamización, puesto que salvo casos muy minoritarios, que podríamos tildar de nostálgicos del pasado religioso y sus verdades de cemento armado, las personas que acudan a él no lo harán con afán de convertirse a nada, y menos aún a una forma religiosa, ya que ello supondría retroceder varias décadas atrás en sus formas de conocer y de sentir. Por consiguiente, la puerta de acceso al sufismo, en tanto que posibilidad de camino interior, forma laica de cultivo de la cualidad humana profunda, ahora y aquí, no será ya la conversión formal al islam, punto éste sobre el que volveré más tarde.

Pero es que, al mismo tiempo, dicho sufismo europeo laico puede brindar a las poblaciones europeas hijas de la inmigración musulmana la posibilidad de hallar en el seno de su propia tradición un tesoro espiritual que les ayude a cualificarse honda y profundamente como personas, viviendo al mismo tiempo al compás de los tiempos que corren.

Es por eso por lo que he afirmado con anterioridad que no todo sufismo aportará lo mismo en el futuro. En este sentido, soy muy consciente de que el reto de un cierto sufismo hoy, el que a mí más pertinente me parece por el horizonte de significación espi-

ritual hacia el que apunta, un sufismo más allá del sufismo he dado en llamarlo, es, en primer lugar, huir de cualquier visión esencialista del propio sufismo. Y es que, a la postre, también en un cierto momento del camino el sufismo nos estorbará, como les estorbó a Rûmî y tantos otros, que sin negarlo, lo trascendieron llevados por el impulso que el propio caminar generaba en ellos. En otros lugares he dejado escrito lo singular del periplo espiritual del maestro persa de Konya, que fue del islam al sufismo y de éste a lo que él mismo denominó en persa *mel.lat-e 'eshq* o senda del amor.

Por consiguiente, aquel sufismo que haga pagar el peaje de la conversión al islam a quienes se acerquen a él, un sufismo que la mayoría de las veces no deja de ser sino un mero islam piadoso, ese sufismo, digo, es, a mi modo de ver, un sufismo miope o sencillamente religioso, y aquí, justamente, lo que están en cuestión son las creencias y las formas religiosas. Hoy, el asunto no es lamentarse por el hundimiento de lo religioso, sino celebrar la gran oportunidad que se nos abre ante nosotros de poder hollar la senda espiritual desde la libertad, al margen de toda sumisión, incluida la sumisión a Dios. Por eso mi aversión a traducir el término 'islam' como sumisión, tal como a menudo se perpetra tanto desde fuera como desde dentro del propio islam, sino como entrega libre y confiada a la divinidad¹.

Dicho sufismo religioso suele esgrimir, por lo general, una idea de Dios muy infantil y restrictiva, puesto que está demasiado ligada a una religión particular y a un área cultural determinada. Más grave aún: tal vez el problema sea incluso la utilización de la propia palabra 'Dios' para designar, justamente, lo que es innombrable. 'Dios' no puede designar a un ser sobrenatural al que se podría pedir que interviniese en nuestras vidas desde fuera. En ese sentido es interesante la reflexión del filósofo iraní Daryush Shayegan, una de las voces más lúcidas del pensamiento islámico contemporáneo:

¹ Véase al respecto mi trabajo "Islam. Entrega confiada a la divinitat", *Dialogal* nº 5, primavera 2003, pp. 18-23

“Todos los grandes místicos de todos los tiempos han intentado evitar la trampa de una divinidad demasiado personalizada, demasiado cercana a las identidades étnicas. Han intentado, cada uno a su manera, concebir una verdad por encima de la categoría singularizada de Dios; tanto en la deidad de Eckhart, como en la esencia indiferenciada de Ibn ‘Arabí, el brahmán neutro, sin segundo, de Shankara o el tao sin forma y sin imagen de Lao Tse, el objetivo ha sido limpiar el misterio de la divinidad de las determinaciones culturales, cualesquiera que fuesen, por lo demás, su rango y su dignidad ontológica”¹.

Qué duda cabe que dicho sufismo aún religioso y atado a lo legalitario no puede compararse de ninguna manera con otras propuestas sufíes mucho más refinadas y ambiciosas espiritualmente hablando, como la de un Rûmî o un Ibn ‘Arabî, es decir la de aquellos espirituales musulmanes que aunque viviendo en el mundo de la creencia supieron burlarla y trascenderla.

No cita Shayegan a su compatriota, el persa Rûmî, del cual doy dos poemas que me parecen emblemáticos de lo que es el sufismo más allá de las formas religiosas, tal como estamos tratando de concebir en estas páginas. Dice así el primero de ellos:

*“Yo estaba en aquél día cuando los Nombres no existían,
ninguna señal de existencia estaba dotada de nombre.
Ante mí los Nombres y el Nombrado fueron expuestos a la vista,
el día en que “Yo” y “Nosotros” no existían.
Por una señal, la punta del rizo del Amado se convirtió en un
centro de revelación,
sin embargo la punta de ese hermoso rizo no existía.
La cruz y los cristianos, de un extremo a otro, yo examiné; Él no
estaba en la cruz.
Fui al templo de los ídolos, a la antigua pagoda; allí no había
ninguna huella visible.
Fui a las montañas de Herat y Qandahar; miré, Él no estaba en*

¹ Daryush Shayegan, *La luz viene de Occidente*, Barcelona: Tusquets, 2007, pp. 311-312

aquel valle.

*Con propósito decidido fui a la cima de la montaña Qaf;
en ese lugar sólo estaba la morada del Anqá. Giré las riendas en
busca de la Ka'aba;*

Él no estaba en ese lugar donde se reúnen viejos y jóvenes.

*Pregunté a Ibn Sina (Avicena) por su estado; Él no estaba al
alcance de Ibn Sina.*

*Viajé hacia el lugar de "la distancia de dos disparos de arco"
(Corán 53, 8);*

Él no estaba en aquella corte exaltada.

*Miré dentro de mi propio corazón; ahí Le vi; Él no estaba en
ningún otro sitio.*

*Salvo Shams de Tabriz, el alma pura, nadie estuvo nunca
borracho,
embriagado y anonadado".*

Tras tal periplo más allá de las formas religiosas, no le queda al autor más que afirmar -¡curiosamente, negando!, a la manera de los vedantines indios- cuanto sigue:

*"¿Qué puedo hacer?, ¡Oh musulmanes!, pues no me reconozco a
mí mismo.*

No soy cristiano, ni judío, ni parsi, ni musulmán.

No soy del este, ni del oeste, ni de la tierra, ni del mar (...).

Mi lugar es el no lugar, mi señal la no señal.

No tengo cuerpo ni alma, pues pertenezco al alma del Amado.

He desechado la dualidad, he visto que los dos mundos son uno.

Uno busco, uno conozco, uno veo, uno llamo.

*Estoy embriagado con la copa del amor, los dos mundos han
desaparecido de mi vida.*

No me resta sino danzar y celebrar".

Dicho eso no quisiera dejar de citar una cuarteta también de Rûmî, mucho menos conocida que los gazaes anteriores

*“Yo soy el esclavo del Corán mientras viva.
Yo soy el polvo del camino que pisa Muhammad el Escogido.
Y quien interprete mis palabras de otra manera
yo lo maldigo a él y a sus palabras”*

Tal vez no supiese Rûmî hacia dónde iba, quizás podríamos decir que a la descarnadura como hombre y al encuentro con la inmensidad. En cualquier caso, lo que sí sabía muy bien es de donde procedía. El espiritual posee orígenes, por supuesto, pero no raíces que lo aten como a un árbol a la tierra. Sea como fuere, conviene subrayar que no se percibe en Rûmî ni un solo atisbo de rencor por nada ni nadie. Antes bien, hay puro reconocimiento e incluso veneración por la tradición coránica y muhammadiana, que fueron, a la postre, los detonadores de su estallido espiritual. Quien se (re)conoce a sí mismo como la nada, conocerá a su señor como el todo; y ese no está ya para nimiedades ligadas al pasado. O dicho en palabras del poeta indomusulmán Kabîr (m. 1518): *“Quien se conoce a sí mismo está perdido en el uno”*.

Lo dicho hasta ahora nos lleva a plantearnos una pregunta clave: ¿Cuál es la puerta de acceso al sufismo hoy? Evidentemente, en una sociedad islámica tradicional esta pregunta no tendría mucho sentido, pero sí lo tiene para nosotros, hombres y mujeres europeos de hoy. En un contexto tradicional islámico, el sufismo ha sido un vehículo para ir más allá de la propia religión formal. Afirma Seyyed Hossein Nasr, autor encuadrado en el tradicionalismo perennialista:

“Si por islam entendemos la religión revelada por el Sagrado Corán, entonces asimismo el tasawwuf que puede legítimamente practicarse debe ser el que tiene las raíces en la revelación coránica y que llamamos sufismo en la acepción general de este término. En cualquier caso, un camino esotérico válido es inseparable del marco objetivo de la revelación a

que pertenece. Uno no puede practicar el esoterismo budista en el contexto de la shari'a islámica o viceversa. Además, no se puede pretender en circunstancia alguna estar por encima de las enseñanzas esotéricas de la religión y practicar un esoterismo sin ellas y en el vacío, como tampoco puede uno plantar un árbol en medio del aire”¹.

No le falta razón al profesor Nasr cuando afirma que los árboles no crecen en el aire y que los apaños de bricolage espiritual han de ser mirados siempre bajo sospecha. Con todo, la perspectiva y, más aún, el problema de fondo son hoy, a mi modo de ver, otros. El camino espiritual no puede estar condicionado por ley religiosa alguna. El espiritual debe romper con las concepciones de la trascendencia como exterioridad, y la observancia de una ley, por muy revelada que se diga que es, implica siempre dicha exterioridad. Zambullirse en el mar de la espiritualidad no puede estar condicionado por la observancia de tradiciones en el vestir o por ciertas prohibiciones alimentarias. ¡Pero a qué absolutizar un tipo específico de alimentación si hemos visto a lo largo de la historia grandes maestros que fueron carnívoros y vegetarianos y crudívoros y todas las gamas que uno quiera y pueda imaginar! El camino espiritual, el cultivo de la cualidad humana profunda, no pasa por el cumplimiento fiel de ninguna de estas prácticas. Por eso, hollar el sufismo no debe implicar de ninguna manera el sometimiento previo a ninguna ley religiosa externa o *shari'a*. El único compromiso del espiritual ha de ser con la verdad. Eso que durante tiempo hemos llamado lo sagrado está más allá del número, de la cantidad, pero también de cualquier atadura legalitaria, porque, al fin y al cabo, es la vida misma en la plenitud de sus dimensiones.

Ha de quedar claro que cuanto afirmamos no obedece a ninguna estrategia; es que no hay otro camino. El maestro indio Hazrat Inayat Jan (1927), que desembarcó en América en 1910,

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Sufismo vivo. Ensayos sobre la dimensión esotérica del Islam*, Barcelona: Herder, 1985, p. 17

siendo uno de los primeros introductores del sufismo en Occidente, fue consciente desde un primer momento del sentimiento contrario al islam arraigado tras siglos en las sociedades occidentales, con lo que optó, estratégicamente, por desislamizar su sufismo, a fin de llegar mejor a su auditorio. Escribió el maestro indio en su autobiografía:

“Entre las religiones existentes en el mundo el islam es la única que puede responder a la demanda de la vida occidental, pero debido a razones políticas ha existido un prejuicio contra el islam en Occidente por mucho tiempo. Además, los misioneros cristianos, sabiendo que el islam es la única religión que puede suceder a su fe, han hecho todo lo posible para inyectar prejuicios en las mentes de la gente occidental en su contra. En consecuencia, es poco probable que el islam sea aceptado en Occidente. Sin embargo, aquellos que buscan ideales religiosos tienen cierta consideración por las religiones de Oriente y aquellos que buscan la verdad muestran un deseo de investigar el pensamiento oriental”¹.

No es ese ni nuestro caso, ni tampoco nuestro problema, ni mucho menos una preocupación para nosotros ahora y aquí. El sufismo por el que abogamos, que como ya he apuntado, tal vez deberá despojarse de dicha etiqueta llegado el momento, no es una estrategia de terciopelo para mejor (re)introducir lo religioso, en este caso el islam, en un medio abiertamente hostil hacia lo islámico como el nuestro, aun reconociendo dicha animadversión y las consecuencias fatales que de ella se derivan. Ni es una especie de cataplasma que busque alargar la vida del moribundo, ni tampoco un revitalizador. Nada de eso. No nos mueve ningún interés por hacer de la humanidad una ‘*umma-nidad*’. Lo que aquí hay es una invitación gratuita, y por ello mismo humilde, sin más pretensión que la propia invitación a sumergirse en el océano de los grandes místicos del islam, en un sufismo libre de adherencias religiosas,

¹ *Biography of Pir-o-Murshid Inayat Khan*, Londres: East-West Publications, 1979, pp. 221-222

destilado como en un crisol. “Eres lo que buscas”, decía Rûmî. Pues bien, eso es lo que buscamos, eso es lo que somos.

4

Al igual que el intelectual palestino Edward Saïd (1935-2003) no tengo *“la más mínima paciencia ante la afirmación de que “nosotros” única o principalmente debemos ocuparnos de lo que es “nuestro”, de igual manera que tampoco la demostraré ante la idea de que sólo los árabes puedan leer textos árabes, usar métodos árabes o cosas por el estilo. Como solía decir C. L. R. James, Beethoven pertenece tanto a los habitantes de las Indias occidentales como a los alemanes, porque su música forma parte de la herencia de la humanidad”*¹.

¿Acaso vale dicha reflexión para el sufismo y su mirífico *corpus* literario y espiritual? Si fuese así, se impondría una doble tarea: de traducción y de explicación. En primer lugar, es preciso traducir con el mayor rigor posible los textos fundamentales. El camino interior en nuestra época nos exige ir pertrechados de buenas guías y no de folletines de segunda mano. Precisamos, así pues, literatura espiritual fiable y despliegues explicativos que evoquen y provoquen. Facilitar el acceso a los textos, a su riqueza polisémica, es, en cierta forma, prevenir todo asalto salvaje a la letra, cuyas trágicas consecuencias vemos por doquier.

Con todo, habremos de evitar en todo momento el prurito del exquisitismo intelectual y aún más el del secretismo esotérico, sin pretensión reductiva alguna, asumiendo con humildad y coraje que, a fin de cuentas, traducción y traición han caminado siempre de la mano. Vivimos tiempos de mundialización y de hibridación: todo es de todos, ya nadie tiene el patrimonio exclusivo sobre nada: compartimos belleza, sabiduría y... ¡ay! estupidez. Como hombre total de la vía, Rûmî -no sólo el, por supuesto, se trata nada más que de un ejemplo- ya no se posee a sí mismo. Pero tampoco es

¹ Edward W. Saïd, *Cultura e imperialismo*, Barcelona: Anagrama, 1996, p. 453

patrimonio de persas. Ni de musulmanes siquiera. Rûmî, como el resto de grandes de la espiritualidad, no nos es extranjero, al menos no nos debiera serlo. Ver a los grandes maestros aún así, mediatizados por categorías culturales, indica ni más ni menos no haberse zambullido del todo en su mar insondable, o haberlo hecho, sí, pero sin haberlos comprendido del todo, debido, muy posiblemente, a que no nos hemos despojado de nuestra escafandra cultural, esa que al tiempo que nos protege, nos aísla. El ser humano es un animal de profundidades. Es un ser viviente necesitado, ya lo sabemos, que también posee la cualidad de nadar mar adentro, de profundidad en profundidad. Olvidar esta segunda posibilidad nos envilece, convirtiéndonos de animales de profundidades en profundos animales.

5

Para acabar me viene a la memoria Maynun, el loco enamorado de Layla, protagonistas ambos de uno de los relatos de amor más célebres de la tradición islámica. El caso es que el joven Maynun pierde a su amada y se pasa las horas y la vida, de aquí para allá, buscándola. En cierta ocasión, un hombre le sorprende en un rincón apartado de la ciudad, arrodillado bajo un árbol (tanto da cuál), echando tierra en un cedazo. Al preguntar por lo que hace, Maynun le contesta que buscar a su amada. Y cómo vas a encontrarla ahí, le pregunta el hombre un poco contrariado. Si quiero encontrarla un día en algún lugar, respondió Maynun, tengo que buscarla por todos los lados.

Pues eso, ahí andamos escarbando agujeros y removiendo tierra en busca de la Layla de nuestro sufismo más allá de las formas religiosas, con la salvedad de que nosotros, a diferencia de Maynun, tenemos dónde buscar: en el depósito de las grandes tradiciones religiosas y de sabiduría, en este caso el islam espiritual.

SESIÓN DE TRABAJO

Halil Bárcena inicia su intervención refiriéndose al carácter literario que ha querido dar a su ponencia. Aunar en un mismo texto varios registros como el autobiográfico, el ensayístico, el poético, o el incluir un cuento al final, así como prescindir de las jaculatorias que habitualmente acompañan la mención del profeta Muhammad, son recursos utilizados con el fin de proponer una lectura que apele a la vez al rigor propio de un ensayo y a la emoción que suscita un poema. Y es que esta vocación literaria, generadora de belleza, forma parte de la propuesta sufí. El sufismo, según el propio Bárcena, es, al mismo tiempo, un saber y un sabor. Su texto, afirma, persigue aunar ambos aspectos, tratando de mostrar un saber que *sepa* bien, consciente de la importancia que tiene la forma a la hora de presentar una propuesta laica del sufismo como la suya.

Bárcena celebra a continuación tanto el quinto aniversario de los Encuentros de Can Bordoi, como el décimo del Instituto de Estudios Sufis que él dirige. Todo aniversario comporta un final y un comienzo, y la presente ponencia pretende lanzar nuevas ideas y sentar las bases de este inicio de etapa que se muestra enormemente exigente en cuanto al lastre que obliga a soltar. Definen el aroma de estos nuevos tiempos las siguientes palabras del gran maestro del sufismo persa Abdullah Ansari (m. 1088): “He abandonado mil fuentes y riachuelos con la esperanza de encontrar el mar”.

Dicho lo cual, H. Bárcena centra el objeto de su ponencia en reflexionar acerca de qué es lo que puede aportar el Sufismo islámico a las sociedades laicas y de conocimiento actuales. Esta reflexión pasa primero por acotar el concepto de sufismo y después por intentar definir las vías de acceso a dicho sufismo desde el contexto de las actuales sociedades laicas y de conocimiento.

Concretar a qué sufismo se refiere esta ponencia supone analizar la situación presente y afrontar que: ya no se puede seguir

hablando de religión (de ninguna religión) como se ha hecho hasta ahora porque las religiones, en cuanto sistemas de creencias en que se sustentaban las sociedades estáticas de antaño, ya no tienen nada que ofrecer a las nuevas sociedades laicas y de conocimiento; hay que afrontar también que ya no cabe hablar de reformismo progresista en el Islam porque ya no queda nada que reformar ni que adaptar. Finalmente, encarar el presente comporta reconocer también que el diálogo interreligioso, en el que cada grupo habla desde una preeminencia encubierta, tampoco tiene ninguna solución que aportar.

Es desde el constatar que la realidad es tal cual se acaba de describir desde donde se plantea la idea de un sufismo más allá de las formas religiosas. Pero hay que ser cautos y no caer en la simplificación maniquea que consistiría en descartar el Islam y optar por el Sufismo a secas. Esta simplificación evita afrontar dos aspectos que precisamente son cruciales: uno, el reconocer que hay muchos sufismos y que no todos nos van a interesar y a ayudar: en este sentido es a descartar, por ejemplo, un sufismo piadoso que de forma más o menos encubierta sigue basándose en la sumisión a creencias.

El otro aspecto que obvia este planteamiento maniqueo es la naturaleza de la relación entre el Islam y el Sufismo. A este respecto, el ponente es tajante: sin Islam no se entiende el Sufismo; pero sólo con el Islam -entendido como legado estrictamente árabe y semita- tampoco se entiende el Sufismo. Quede claro pues que el Sufismo, es Sufismo islámico.

Dos tipos de sociedades, sigue Bárcena, pueden ser las destinatarias de un Sufismo como el que se acaba de describir: las de tradición islámica por un lado, y las actuales sociedades europeas laicas y de conocimiento, por otro.

Dando un paso más allá el ponente plantea: ¿Cuáles son las vías de acceso a este Sufismo más allá de las formas religiosas desde cada una de estas sociedades?

La respuesta en relación a las de tradición islámica podría ser: justamente, trascendiendo las formas de la religión islámica.

Pero, ¿qué ocurre con el segundo tipo de sociedades? ¿Cómo los hombres y mujeres europeos de hoy en día – educados mayoritariamente en contextos laicos, hijos lejanos del cristianismo y en busca de una espiritualidad pura, libre de creencias- pueden acercarse al Sufismo del que hablamos?

Una vez más el ponente opta por la vía de la negación, y descarta que este acercamiento pueda hacerse desde una hipotética conversión al Islam (porque comportaría una vez más someterse a formas religiosas que precisamente se tratan de trascender); descarta también Bárcena un acercamiento frívolo o salvaje a la tradición sufi.

Rûmî, uno de los máximos exponentes del sufismo que nos interesa, transitó por una vía larga y tremendamente exigente que le llevó del Islam más legalista al sufismo más espiritual, y aún así tuvo que trascenderlo para llegar a lo que él mismo denominó *me.lat-e'eshq* o senda del amor. Sin tener que reproducir este camino, dado que cada biografía es única, pero a la vez no pudiendo olvidar en ningún momento lo arduo de la labor que se plantea, el cómo hacer este camino que nos lleve al sufismo más allá de las formas religiosas desde nuestras sociedades actuales es todavía una incógnita. La propuesta es extremadamente novedosa y supone el inicio de una senda que deberá andarse poco a poco y con extrema cautela.

Para finalizar Bárcena se pregunta cómo será el sufismo de este siglo XXI que ahora comienza. Seguramente, dice, será un sufismo alejado de las grandes cofradías que existieron en el pasado y que por reflejo y mimetismo, en sus peores versiones, están apareciendo y consolidándose en algunos lugares.

Lejos de estas grandes hermandades, el Sufismo por el que aboga esta ponencia correrá probablemente parejo a "...la discreta aparición de grupos modestos, que no gozan de ningún reconoci-

miento oficial u oficioso ni lo solicitan, que no se lastran con el ceremonial, las posesiones materiales y los métodos de afirmación social, [lo cual] es un indicio de que el Sufismo más exigente busca modalidades de existencia distintas de las que hemos conocido hasta ahora. Habría que hablar de un Sufismo, anónimo, flexible, ligero, sin insignias ni banderas basado en los vínculos estrecho entre unos pocos,[...] que vuelven a inventar el modelo original de la amistad espiritual...(*).

Desde esta labor de presencia silenciosa, el Sufismo logrará permanecer vivo en el seno de la sociedad actual.

(*) Michel Chodkiewicz "El sufismo del siglo XXI" en Alexandre Popovic y Gilles Veinstein (coords.), *Las sendas de Allah. Las cofradías musulmanas desde sus orígenes hasta la actualidad*, Bellaterra, Barcelona, 1997, pp.665-668

*

Toma la palabra Domingo Melero para mostrar su interés por las tres citas poéticas de Rûmî que aparecen en el texto de la ponencia. Bárcena explica la razón de cada una de ellas: la primera es una exaltación al más allá de las formas religiosas; la segunda es una afirmación a partir de la negación: cuando se han trascendido las formas religiosas, ya no cabe definir, sino descartar lo que no es; y la tercera es una cuarteta en la que Rûmî responde a los doctores de la Ley que le acusan de no ceñirse a lo coránico o a lo islámico. Dice Rûmî en esta cuarteta "Yo soy el esclavo del Corán mientras viva...". Estas palabras, continúa el ponente, son importantes porque, por mucho que se puedan llegar a trascender las formas religiosas, el trabajo espiritual no es un trabajo hecho en el aire. Por el contrario requiere mucha honestidad y una mirada al pasado no acusadora, de reconocimiento del lugar de donde se viene. El camino espiritual requiere respeto y fidelidad por los orígenes –distinguiéndolos de las raíces que atan- pero mirando hacia adelante.

A continuación Juan Manuel Fajardo pone sobre la mesa la cuestión de cómo trabajar la espiritualidad en un continente como América Latina que carece de literatura espiritual propia, puesto que la tradición indígena fue borrada y la tradición cristiana no dejó textos propios. Bárcena le recuerda las obras de Carlos Castaneda como compilación de un legado cercano de tradición autóctona. Pero más allá de esto, Bárcena opina que habría que encontrar la manera de hacer que los textos de las grandes tradiciones de sabiduría no se perciban como ajenos, a lo que Marià Corbí añade que hay que atreverse a reinventar la lectura de todos estos textos desde la nueva perspectiva laica, porque son patrimonio de la Humanidad.

Luigi Schiavo se muestra de acuerdo con esta última idea a la que conecta con la de sentirse ciudadano del mundo que mencionó Bhakti Das en su ponencia. Para Schiavo, ésta sería la definición de ecumenismo, entendido como la superación de las diferencias y el encuentro en una casa común.

Corbí, refiriéndose a la ponencia de Bárcena, resalta su valentía por asumir el riesgo de estar dispuesto a despojarse de todo. Esta es la actitud necesaria, sigue Corbí, para emprender una lectura libre de creencias de los textos de las distintas tradiciones de sabiduría.

A continuación Montse Cucarull expresa la emoción que le inspira la ponencia, a la cual considera un ejemplo de cómo ir más allá de las formas religiosas y de la que destaca algunos aspectos como la diferencia entre religión y espiritualidad o la necesidad de abandonar todas nuestras creencias para ir hacia el cultivo de la calidad humana profunda.

Marta Granés toma la palabra y plantea lo siguiente: si el quid del camino espiritual consiste en trascender las formas religiosas, ¿cuál es el camino que debe recorrer una persona que, por haber sido educada en un contexto laico, no tenga base u origen en ninguna tradición espiritual? Corbí opina que cada persona tiene

muchos constructos que dismantelar si quiere acceder a un verdadero cultivo de la espiritualidad: así, quien provenga de una tradición determinada, tendrá que desconstruir su sistema de creencias para ir más allá de las formas religiosas, y quien provenga de un contexto laico tendrá que desconstruir su dificultad o sus reticencias a acercarse a los textos sagrados.

En relación a esta cuestión, Teresa Guardans, desde su perspectiva del mundo de la educación, reflexiona sobre cómo los niños de hoy, la mayoría de los cuales no han sido educados en ninguna tradición religiosa – y que por tanto no tienen ningún “origen” religioso-, pueden acercarse a los textos sagrados de las tradiciones de sabiduría. Para Guardans la solución estriba en cultivar primero la actitud que dio origen al texto, para, en un segundo momento, acercarse a él. Cultivar el origen es pues, para ella, cultivar esta actitud originaria del texto.

Juan Manuel Fajardo plantea la cuestión de si la espiritualidad reside en los textos o en la experiencia del sujeto, y se pregunta cómo generar espiritualidad desde nuevos textos, dado que las tradiciones ya no forman parte de la cultura de la que beben los jóvenes. Hay que aprender a hacer espiritualidad, dice, desde nuevos textos, desde los nuevos lenguajes que se crean en las sociedades tecnológicas y de conocimiento actuales. Corbí le sugiere el símil del músico que no podrá hacer su propia música hasta que no haya echado una inmensa mirada hacia atrás para reasimilar e interiorizar lo que han hechos sus antepasados.

La última intervención corre a cargo de Amando Robles, quien resalta el carácter humilde, honesto, confesional, casi de manifiesto, de la ponencia de Halil Bárcena. Aprecia también Robles el que la ponencia enfatice en los tres aspectos de tiempo, lugar y personas a las que va dirigida la propuesta, porque ello implica estar hablando de contexto, de cultura. Al entender de Robles no puede haber espiritualidad sin cultura. La forma en que

la espiritualidad quede expresada, será siempre cultural, y la pluralidad de expresiones culturales es una gran riqueza. La cultura no tiene porqué ser un estorbo, por mucho que en algunos momentos pueda vivirse como una limitación.

Y es que la vocación literaria del texto y su tono respetuoso, hablan de lo importante que es dar una acabada expresión cultural al pensar y al sentir. Los problemas actuales, acaba Robles, no se van a resolver con más tecnología, sino con más cultura. Espiritualidad y cultura han de conciliarse.

LA CUALIDAD HUMANA COMO FRUTO DEL CULTIVO DE IDS EN JESÚS DE NAZARET

Una lectura ni religiosa ni creyente de Jesús

Marta Granés

Me mueve a hacer esta reflexión el convencimiento de que si sobre Jesús no se hace un esfuerzo por rescatarlo del ámbito de las creencias, acabará por resultar tan opaco que terminará perdiéndose como referente para mí misma así como para gran parte de mis conciudadanos. Una manera de evitarlo sería descubrirlo como un ejemplo de máxima realización de calidad humana profunda y como aportador de recursos para su cultivo. Entonces Jesús podría resultar de interés para la especie humana en sociedades como la que vivo. Sin esta relectura Jesús, a mi parecer, va a quedar marginado al ámbito de la religión (y ya sabemos qué papel le queda para jugar a la religión en nuestro momento cultural).

Presupuestos desde los que parte esta reflexión:

- Tomo el término «cualidad humana profunda» para apuntar aquello a lo que nuestros padres llamaron espiritualidad.
- Parto de la caracterización *corbiana* de la espiritualidad y, por tanto, de la cualidad humana: como la experiencia explícita de la dimensión absoluta de la realidad que se concreta en la combinación de máximo *interés incondicional* con total *distanciamiento* de la necesidad y el deseo, y con

completo *silenciamiento* de los propios moldes de interpretación y valoración. Los tres elementos interconectados entre sí y retroalimentándose. [CH=espiritualidad= $\sum$ I+D+S]

- Siguiendo con la teorización *corbiana* asumo que hay dos niveles de ésta cualidad humana: aquella que hace posible una buena socialización (es decir que surge de un refinamiento primario que no es otra cosa que un aceptable nivel de desegocentración) por lo que garantiza la desactivación de conflictos sociales, garantiza flexibilidad y estabilidad en los individuos; y aquel otro nivel de esa cualidad humana que surge del cultivo intensivo y extensivo de la cualidad humana de primer nivel y que produce una transformación radical en la interpretación, valoración de los individuos.

- Tomo a Jesús como un modelo de culminación de la espiritualidad, o lo que es lo mismo, como un ejemplo de realización completa de la cualidad humana (I+D+S), y que por ello resulta aportador de aclaraciones y orientaciones sobre el cultivo de la cualidad humana a hombres laicos, autónomos, sin creencias, sin religión ni ideología.

Mi propósito es reseguir la caracterización del IDS de Jesús y su cultivo en el evangelio de San Juan obviando aquellos pasajes que tienen un carácter fuertemente teológico, y que a mi parecer no aportan información al objetivo de ésta reflexión.

Como ya se ha dicho, éste trabajo va dirigido a no creyentes, es por ello que las palabras de Jesús sobre las que se ha construido la reflexión aparecerán en forma de nota. La intención no es otra que las personas no creyentes puedan leer la reflexión sin atascarse en las citas evangélicas, puesto que he podido constatar que aún declararse no cristianas ni creyentes, el lenguaje del evangelio les causa tanta incomodidad que se ven obligadas a abandonar su lectura.

Finalmente advertir que para aquellos que no estén familiarizados con la terminología del IDS, sería preferible que primero leyeran la ponencia de Marià Corbí de éste mismo Encuentro en la que se hace una amplia exposición de estos conceptos.

Caracterización de IDS desde Jesús

Residir en IDS es volver a nacer. Salir del mundo construido desde la egocentración es como volver a nacer, así de radical se debe plantear. Es tal la transformación posible, que se puede afirmar, que residir en IDS es no ser de este mundo. Y es tal la transformación producida por la desegocentración que se interpreta como resultado de una intervención exterior.¹

Radical incompatibilidad entre IDS y el ámbito de la egocentración. O se reside en uno o se reside en el otro, no se pueden compatibilizar. Estar atrapado por la egocentración no permite el cultivo de IDS. La consecuencia de ello es que IDS pone de manifiesto la egocentración de las obras, así es que las acciones, palabras y la misma persona que reside en IDS resultan ser un juicio para todo aquello que se realiza desde la egocentración.²

¹ Visita de Nicodemo, Jn 3,5-6 « Si no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios. Lo nacido de la carne, carne es, y lo nacido del Espíritu, espíritu es »; Jn 8, 23 « Vosotros sois de abajo, yo soy de arriba. Vosotros, de éste mundo, yo no soy de este mundo »; Jn 7,28 « yo no he venido de mí mismo »

² Jn 8, 43-44 « ¿Por qué no entendéis mi lenguaje? Porque no podéis oír mi palabra. Tenéis por padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre... no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él. Cuando profiere sus mentiras, habla de lo suyo propio, porque es mentiroso y padre de la mentira »

IDS es lucidez. Situarse en IDS es situarse en la lucidez total fruto de haberse liberado de la egocentración. En el mismo grado que hay desegocentración hay lucidez para discriminar aquello configurado desde la egocentración de aquello otro desligado de ella. El proceso se retroalimenta.¹

IDS es la independencia respecto a la necesidad. En la medida que uno se libera de la egocentración, la necesidad deja de atraparlo. En IDS se encuentra la calma. Aquel que ya lo ha realizado se convierte en liberador para otros y, consecuentemente, en recurso para la pacificación.²

Residir en IDS es como vivir en el reino de los cielos, interpretando el reino de los cielos como la culminación de la armonía, la justicia en la convivencia entre humanos.³

Residir en IDS implica compadecerse de quien no reside ahí e intentar poner remedio. Desde IDS, es decir, desde el distanciamiento respecto a sí mismo, a los propios criterios que se configuran desde la necesidad del viviente que somos, se valora con justeza lo que

¹ Visita de Nicodemo Jn 3, 19-21 «Y éste es el juicio: ha venido la luz al mundo y los hombres han preferido las tinieblas a la luz, porque sus obras eran malas. Pues quien obra mal odia la luz y no viene a la luz, para que sus obras no sean reveladas; mas el que obra según la verdad viene a la luz para que conste que sus obras están hechas en unión con Dios.»

² Jn 6, 27 «procuraros, no el alimento perecedero, sino el alimento que permanece hasta la vida eterna»; Jn6, 35 «Yo soy el pan de vida: el que viene a mí no tendrá hambre; el que cree en mí, jamás tendrá sed.»; Jn 7,37 «si alguno tiene sed, venga a mí y beba. El que cree en mí,, de su seno manarán ríos de agua viva»

³ Visita de Nicodemo Jn 3, 3«En verdad, en verdad te digo que nadie puede ver el reino de Dios si no ha nacido de lo alto».

supone vivir atrapado por el mundo de la egocentración. Quien reside en IDS sabe de la posibilidad y la calidad de vivir desligado de la necesidad y se hace consciente de la calidad de vida de los que viven en la visión egocentrada, de ahí surge la compasión hacia ellos que le empuja a dar a conocer esta otra residencia. No residir en IDS comporta estar atrapado en el yo y sus necesidades y construcciones. Para quien reside en IDS ver a otros viviendo en la egocentración le empuja a dar a conocer lo que conoce. En la completa desegocentración, la necesidad no tiene cabida.¹

IDS es la eternidad. No aplicar IDS es vivir la pequeñez de una vida que no puede desligarse de la propia concepción del mundo, de las personas, de las relaciones. Sin IDS los individuos se identifican con sus concepciones nacidas de la necesidad. Sin IDS, la necesidad primordial, la propia sobrevivencia, encadena al individuo a la identificación con su cuerpo y las necesidades que le acompañan y con la propia historia. De ésta identificación sigue la concepción de que él un día nació y otro día va a morir. IDS permite salir de ésta interpretación para situarse en un lugar más allá del nacer y del morir, más allá del tiempo.²

¹ Jn 3, 10 «Si conocieras el don de dios y quién es el que te pide de beber, serías tú quien le hubieras suplicado y él te habría dado agua viva... el que beba del agua que yo le dé no volverá a tener sed, pues el agua que yo le dé se convertirá en él en una fuente que mana para la vida eterna»; Visita de Nicodemo Jn 3, 11 «Nosotros hablamos de lo que sabemos y damos testimonio de lo que hemos visto»

² Jn 3, 35-36 «El Padre ama al Hijo y todo se lo ha confiado. Quien cree en el Hijo tiene vida eterna; quien rehúsa creer en el Hijo, no verá la vida»; Jn 17,3 «la vida eterna está en que te conozcan a ti, el único Dios verdadero»

Rendirse a IDS, sería dejarse ir, confiarse a aquello que aparece como la verdadera realidad en la visión no egocentrada. Como método indicaría que desde el punto de inicio en el cultivo de IDS, que es egocentrado, hay que dar un paso al frente hacia la desegocentración, hay que hacer una opción. Como resultado de IDS, indica el carácter omniabarcante de aquello que aparece en la realización completa.¹

IDS es la verdad, la que sólo es posible conocer por la libertad. El que está sometido a la egocentración es esclavo de la interpretación realizada desde ella y, residiendo ahí, sólo podrá tener pequeños toques de la libertad de IDS. *IDS es libertad*.²

Residir en IDS es ser la verdad. Situarse en IDS es situarse en la verdad. Residir en la verdad es ser la verdad. Ver y no ser aquello que se ve significaría que el individuo objetiva fuera de él mismo, lo cual indicaría que mantiene vivos algunos criterios que le atrapan en la concepción de ser una individualidad. Eso no es residir en IDS. En la medida en que desaparece la individualidad, desaparece la fuente de error y el que mira solo puede ser verdad.³

¹ La Samaritana Jn 4,23-24 « los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y verdad, porque éstos son los adoradores que el Padre busca. Dios es espíritu y los que lo adoran han de adorarlo en espíritu y en verdad.»

² Jn 8, 31-32 «Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos. Entonces conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»

³ Jn 7, 28-29 «Sí vosotros me conocéis y sabéis de dónde soy: yo no he venido de mí mismo, pero el que me ha enviado es veraz aunque vosotros no lo conocéis»; Jn17,17 «santifícalos en la verdad: tu palabra es verdad... Y por ellos me santifico para que sean santificados en verdad.»

El individuo que reside en IDS es la antítesis de la falsedad, de la impostura, porque ha callado todo filtro, toda demanda, toda expectativa sobre la realidad. Sólo entonces es verdadero aquello que percibe y, consecuentemente, puede actuar adecuadamente al momento. Quien reside en la egocentración hablará desde la falsa interpretación de la realidad que nace de la necesidad.¹

En IDS la realidad es amante. La realidad vista desde IDS se percibe como en relación de estimación hacia el individuo desegocentrado. Quien puede acercarse a la realidad sin leerla, ni valorarla, ni sentir-la desde la egocentración se siente amado por ella. Cuanto más desegocentrado, más amado se siente y más ama. Así se puede afirmar que en IDS aparece la paz, el amor y el tener cuidado de los demás.²

Cuando IDS se convierte en la propia naturaleza, la realidad y uno mismo, dejan de mantenerse en las interpretaciones habituales. La realidad vista desde IDS se vuelve amable y muestra su gran misterio y su estrecha relación con el individuo. Aquello que aparece cuando se da el total interés, el radical distanciamiento respecto a uno mismo y el total silenciamiento, es decir, aquello que aparece cuando uno es puro testigo de la realidad, resulta tener rasgos de conducta amorosa hacia todo. En la realidad se percibe un desenvolvimiento amoroso, como si tuviera cuidado del devenir de las cosas. Se la podría caracterizar con los rasgos de un “padre”,

¹ Jn 7, 16-18 «mi doctrina no es mía, sino del que me ha enviado. Si alguno quiere cumplir su voluntad, verá si mi doctrina es de Dios o si hablo de mi cuenta. El que habla de su propia cuenta busca su gloria, pero el que busca la gloria del que me envió, es veraz. No hay impostura en él»; Jn 14,6 «Yo soy el camino, la verdad y la vida»

² Jn 10,17 «Por eso el Padre me ama, porque doy mi vida para recobrarla»; Jn 5,9 «Como el Padre me amó, así también yo os he amado a vosotros»

por la estimación y cuidado constante e incondicional hacia lo existente como lo haría un padre con sus hijos. El individuo que reside en IDS él mismo adopta esta conducta amorosa.¹

Por esos mismos rasgos de “padre”, a la realidad que aparece en IDS, el individuo se dirige a ella suplicando.²

IDS es el camino. No hay otro camino que lleve a IDS que el mismo IDS. Y no hay posibilidad de transformarlo en un método estructurado. Es un espíritu, un talante, una visión, una perspectiva, una orientación en el hacer, en el sentir. De la misma manera, un poeta puede practicar algún tipo de ejercicio pero el *élan* que ha de convertirse en poesía no se puede adquirir mediante esos ejercicios.

3

¹ Jn 5, 17 «Pero mi Padre sigue todavía obrando [en sábado] y yo también obro»

² Jn 17, 11,21,24,26 «Padre santo, guarda en tu nombre a los que me diste....Que todos sean uno, como tú, Padre estás en mí yo en ti... Padre quiero que los que me has dado estén también donde yo esté, para que contemplen la gloria que tu me has dado... Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo haré conocer para que el amor que tu me tienes esté en ellos, y yo en ellos»

³ Jn 14,6 «Yo soy el camino, la verdad y la vida» Jn 6, 51-57 «....yo soy el pan vivo bajado del cielo. Quien coma este pan vivirá eternamente. Y el pan que yo daré es mi carne para vida del mundo.....si no coméis mi carne y no bebéis mi sangre no tendréis vida eterna...el que come mi carne y bebe mi sangre, mora en mí y yo en él. De la misma manera que yo vivo por mi Padre, el que me come vivirá por mí»

IDS es vida porque rescata de la egocentración que al estar sometida a la necesidad siempre irresoluble por naturaleza, resulta encadenante y opresora.¹

IDS es paz, la desegocentración es pacificación pero diferente de la que se pueda obtener en el mundo de la egocentración.²

En IDS se actúa, habla y piensa desde más allá de uno mismo. En IDS el individuo deja de actuar guiado por la egocentración, entonces la propia acción, las propias palabras surgen de más allá de uno mismo, porque en IDS la individualidad ha desaparecido. Entonces las palabras y acciones son justas porque no hay rastro de voluntad propia.³

El interés desegocentrado en IDS debe despertar el interés incondicional y continuado por las personas, aquel que moviliza a ofrecerles la posibilidad de salir del mundo construido desde la necesidad, el dolor y la opacidad en la que viven. Eso sólo es posible porque se trata de un interés no sometido a sus propias demandas o criterios, ya no pivota sobre su configuración como individualidad. Resulta un individuo fresco al estilo de los monjes zen clásicos. *Residir en IDS permite una comprensión justa* de hechos, comportamientos, normas porque es estar fuera de patrones.⁴

¹ ibidem

² Jn 14,27 « Mi paz os dejo, mi paz os doy; no os la doy como el mundo la da»

³ Jn 5,30 «Yo no puedo hacer nada por mí mismo. Juzgo según lo que oigo, y así mi juicio es justo, porque no busco mi voluntad, sino la del que me ha enviado»

⁴ Jn 7,22-24 «Moisés os dio la circuncisión .., y la practicáis en sábado... ¿Por qué os irritáis contra mí porque he curado del todo a un hombre en sábado? No juzguéis según las apariencias. Juzgad con equidad»; Jn 8,11 «yo tampoco te condeno...vete y no peques más»

*Residir en IDS es residir en la unidad con todo, y con el trasfondo de todo hasta tal punto que la realidad muestra sus misterios.*¹

*Las propias acciones testimonian la residencia en IDS, pues se trata de acciones no posibles desde la egocentración, lo cual certificará que el actor reside en IDS. No serán entendidas ni alabadas desde el mundo de la egocentración porque se escapan de sus parámetros. Por ello por éstas acciones no se va a recibir reconocimiento de quien no conoce la desegocentración. Situar en IDS es entender y no ser entendido.*²

*En IDS no es posible tolerar la hipocresía. Mostrar lo que uno es sin aparentar otra cosa, es condición para residir en IDS. No encarar lo que uno es o hace es impedimento para desegocentrarse.*³

En IDS no hay interés en juzgar. Juzgar es aplicar normas, reglas, expectativas preestablecidas mientras que residir en IDS es ir a la realidad libre de patrones preestablecidos. Pero a su vez quien reside

¹ Jn 17,11 «Padre santo, guarda en tu nombre a los que me diste, para que sean uno como nosotros»

² Jn 5, 32, «Si yo doy testimonio de mí mismo, no es válido mi testimonio; otro es el que de mí da testimonio y sé que es verídico el testimonio que de mí da.» Jn 5, 36-38 «Pero yo tengo otro testimonio mejor que el de Juan: las obras que el Padre me ha concedido realizar; esas obras que yo hago, testifican de mí que es el Padre el que me ha enviado. ... Pero vosotros ni habéis oído jamás su voz ni habéis nunca visto su rostro, ni su palabra reside en vosotros, » Jn 7,7 «A vosotros no puede odaros el mundo; pero a mí me odia, porque declaro que sus obras son malas»

³ episodio de la adúltera Jn 8, 7 «Quien de vosotros esté sin pecado, arrójele la primera piedra»

en IDS se convierte en juicio porque pone de relieve la egocentración de todo aquello que entre en contacto con él.¹

IDS no tiene nada que ver con adherirse a doctrinas, normativas, éticas. Residir en IDS, la total desegocentración, es ver, sentir, valorar desde la libertad, sin sometimiento ni a la propia necesidad ni a ninguna doctrina, epistemología, moral, ética, ni comportamiento determinado. Quien esté atrapado por ellos no podrá residir en IDS. Por lo tanto penetrar en IDS deberá pasar por la asimilación del espíritu del individuo que residiendo en IDS nos ha mostrado la existencia de esta posibilidad.²

En IDS no hay doctrina que dar, lo que se da a otros es uno mismo. De un individuo que reside en IDS no hay doctrina a aprender sólo asimilación de su punto de enfoque. Él no se mueve por normas de comportamiento “políticamente” correctas, asumidas socialmente. A su vez asume las consecuencias que puedan acarrear sus actos situados fuera de los criterios de valoración de la época. *IDS supone frescor y libertad* porque desliga del deber a favor del interés. Libera de patrones de interpretación a favor del conocimiento directo.³

¹ Jn 8,15-16 «Vosotros juzgáis según la carne; yo no juzgo a nadie; y si yo juzgo, mi juicio es legítimo porque no soy yo solo sino yo y el Padre que me envió».

² Jn 9, 39 «He venido al mundo para un juicio. Para que vean los que no ven y para que se vuelvan ciegos los que ven. Lo oyeron los fariseos que allí había y le dijeron: ¿También nosotros somos ciegos? Contestó Jesús: Si fuerais ciegos, no tendrías pecado; pero decís: Vemos, y vuestro pecado persiste».

³ Expulsión de los vendedores del templo Jn 2, 13-18; reacción a la bofetada de un guardia Jn 18,23 «Si he hablado mal, demuéstreme en qué; pero si hablé bien, ¿por qué me pegas?».

En IDS el interés por las personas está por encima de la normativa. ¹

IDS da atrevimiento. El cultivo de IDS es contrario a guardarse las espaldas, requiere y da atrevimiento y la recompensa es la libertad, la paz, la lucidez y la unión con todo. ²

Método propuesto

Amar y servir incondicionalmente es el camino de IDS. Amar incondicionalmente es interesarse gratuitamente, lo cual obliga a distanciarse de los propios criterios de valoración hasta silenciarlos. Servir incondicionalmente es actuar continuamente en favor de otros, lo que obliga a distanciarse del mecanismo que activa toda actuación: la obtención de algún tipo de beneficio. Ejercitarse en ambas cosas requiere un ejercicio de suma racionalidad en contra de lo instintivo y obliga a acallar todo tipo de reclamo de obtener reconocimiento.³

Dejarse adular por el éxito es crear obstáculos a IDS. Buscar éxito, vivir del éxito es enemigo del silenciamiento y el desapego y también del interés gratuito porque socava la gratuidad al convertirse éxito en el sustrato en el que nos apoyamos. La humildad es la actitud recomendable porque permite ver con libertad, mientras que el éxito polariza la atención sobre uno mismo.⁴

¹ Varias curaciones en sábado .

² Jn 12,25 « El que ama su vida, la pierde; y el que odia su vida en este mundo, la conservará para la vida eterna».

³ El lavatorio de los pies, Jn 13,12-15 «¿Entendéis lo que he hecho con vosotros?. Vosotros me llamáis Maestro....Pues, si yo, Maestro ... os he lavado los pies, también vosotros debéis lavároslos unos a otros » Jn 13,34 «os doy un mandamiento nuevo: que os améis los unos a los otros. Como yo os he amado, que os améis mutuamente ».

⁴ La entrada en Jerusalén montado en un asno mientras lo aclama la gente. Jn 12, 12-17

Sobre el que abre la posibilidad de IDS a otros

Siempre se descubre la posibilidad de IDS a través de alguien que lo muestra, lo que lleva a interpretar que desde fuera “alguien nos ha dado algo”. De hecho lo que ocurre es que desde fuera se nos hace descubrir la posibilidad de acceso a IDS que ya poseemos. Cuando uno conoce qué es residir en IDS, nunca más su soporte va estar en los demás o en alguna cosa fuera de sí mismo. Establecerse en IDS es hacer pie en uno mismo cuando se ha silenciado uno mismo.¹

Hay que confiar en quien muestra la posibilidad de IDS, esa es una condición indispensable para poder penetrar en IDS ya que conocemos la posibilidad de desegocentrarnos en el sentir, valorar y pensar cuando aún estamos en la egocentración.²

Quien reside en IDS, él mismo es la manifestación de la realidad que aparece más allá de la mirada egocentrada. Situar-se en IDS es situarse en la pura sutilidad, pero para residir en la pura sutilidad ha de haber desaparecido todo resto de egocentración. Así pues quien reside en IDS se ha convertido en la realidad misma.³

¹ Jn 4,14 «Pero el que beba del agua que yo daré, ya no volverá a tener sed, pues el agua que yo le dé se convertirá en él en una fuente que mana para la vida eterna.»

² Jn 6, 29 «[obrar] la obra de Dios consiste en que creáis en aquel a quien él ha enviado».

³ Jn14,6 «Si me conocéis conoceréis también a mi padre »; Jn14,9 «El que me ha visto a mí , ha visto al Padre»; Jn 10, 37 «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis pero si las hago, ya que no me creáis creed en esas obras y sabed y reconoced el Padre está en mí y yo en el Padre ».

SESIÓN DE TRABAJO

Rescatar la figura de Jesús de la opacidad en que la mantienen los sistemas de creencias religiosas, es el objetivo de la ponencia de Marta Granés. Ello sólo puede conseguirse a través de una lectura laica y libre de creencias de los textos que se refieren a él, en este caso, el Evangelio de Juan. Jesús es expresión pura de la cualidad humana llevada hasta sus últimas consecuencias y es, también, enseñanza de cómo cultivarla. Para indagarlo se requiere realizar una relectura laica, no religiosa y no creyente, de lo contrario su enorme legado de sabiduría quedará indefectiblemente relegado al ámbito de la religión y por tanto, condenado al olvido. El Jesús a recuperar tiene tal envergadura humana que nos resulta una obligación trabajar en la dirección de volverlo accesible y cercano a cualquier persona de cualquier ámbito de esta sociedad laica y libre de creencias en que vivimos. Este Jesús no puede dejar indiferente a nadie.

Dicho lo cual, Granés explica que ha basado su trabajo en las siguientes premisas: utilizar el término “cualidad humana” para referirse a lo que nuestros padres llamaron “espiritualidad”; caracterizar la cualidad humana como la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, experiencia que se concreta en la interrelación y retroalimentación del IDS (interés por todo cuanto existe (I), distanciamiento de la necesidad (D) y silenciamiento del ego (S)); establecer dos niveles de cualidad humana (el primero supone un inicio de desegocentración mientras que el segundo supone una transformación radical del individuo en su interpretación y valoración de la realidad); y tomar a Jesús como alguien que llevó hasta sus últimas consecuencias el cultivo del IDS.

Dando un paso más y concretando su forma de acceso al texto, Granés toma las tres opciones siguientes en el acceso a Jesús en el evangelio de Juan: dejar aparte los pasajes más teológicos del texto (en base a los cuales la comunidad cristiana intentó fijar su interpretación de Jesús); tomar IDS como método y resultado (es

decir, como camino que lleva a la dimensión absoluta de la realidad y a la vez como expresión de dicha dimensión); e intentar destacar las formulaciones de IDS propias y genuinas de Jesús, distintas a las que puedan encontrarse en otras tradiciones de sabiduría.

Para la caracterización detallada de IDS desde la experiencia de Jesús nos remitimos al texto completo de la ponencia. En esta breve síntesis nos referiremos sólo a aquellas formulaciones que son objeto del posterior diálogo y a las que constituyen manifestaciones de IDS propias y genuinas de Jesús según la perspectiva de Granés. Son las siguientes:

Residir en IDS es volver a nacer. Sobre el término “residir”, Granés explica que IDS supone instalarse en la no egocentración. Habitar este nuevo lugar es volver a nacer porque implica dejar atrás el mundo creado desde la necesidad, es decir la egocentración, a través del cual uno ha visto el mundo hasta el momento, y de esta manera acceder a una nueva dimensión: la dimensión absoluta de la realidad. Así expresada, ésta es una formulación genuina de Jesús.

En IDS la realidad es amante. Esta constatación podría relacionarse con el término *Abbá* objeto de la ponencia de Luigi Schiavo, en el sentido de que a la realidad vista desegocentradamente se la percibe como Padre. La realidad vista desde el IDS se vuelve amable, muestra su gran misterio y su estrecha relación de protección con cada individuo. Cuanto más desegocentrada es la persona, más amada se siente y más ama. Esta es otra aportación genuina de Jesús.

IDS es el camino. No hay otro camino que lleve a IDS que el propio IDS. IDS es pues a la vez “método-no método” y resultado. Esta formulación será objeto de un vivo diálogo entre los participantes de este Encuentro, tal como quedará reflejado más adelante.

Las propias acciones testimonian la residencia en IDS. Porque serán acciones no posibles desde la egocentración; por esto certificarán que el actor reside en IDS. Estas acciones no van a recibir el reconocimiento de quienes no conocen el desapego. Situarse en IDS es comprender y no ser comprendido.

En IDS no hay doctrina que dar, lo que se da a otros es uno mismo. Íntimamente ligada a la anterior, esta formulación indica que la persona que está en IDS, como Jesús, no da doctrinas. Se da a sí mismo. Y sus actos le certifican.

De su lectura laica del Evangelio de Juan, M. Granés concluye que el camino que propone Jesús para cultivar el IDS es amar y servir incondicionalmente a los demás, porque éste es el único medio de desactivar el motor de nuestro actuar egocentrado, a saber, la obtención de algún tipo de beneficio. Este actuar desde el desapego implica evitar dejarse adular por el éxito e instalarse en la humildad más absoluta.

La ponente cierra su exposición con una reflexión sobre la figura de lo que en otras tradiciones podría llamarse Maestro y que en nuestro contexto podríamos denominar “persona que nos abre la posibilidad de acceso al IDS”. La reflexión es la siguiente: esta figura es la que en el inicio del camino espiritual nos hace entender que en cada uno de nosotros existe la posibilidad de IDS; es en quien hay que confiar, especialmente al principio, por cuanto nos está hablando de algo que todavía no hemos podido experimentar por vivir aún egocentros; y hay que saber que, quien reside en IDS, él mismo es la manifestación de la realidad que aparece más allá de la mirada egocentrada: esta persona es manifestación de pura sutilidad.

*

Toma la palabra José María Vigil para enumerar una serie de cuestiones “periféricas” del texto, como son la necesidad de explicar algunas ideas el significado de las cuales el público en general puede no entender (“residir en IDS”, “lectura no creyente y no religiosa de Jesús”), o la necesidad de cambiar el formato del texto, el cual parece dar a entender que Granés ha partido del IDS para ir al Evangelio, cuando su intención ha sido precisamente la contraria: ir al Evangelio y de ahí deducir las formulaciones de Jesús sobre el IDS.

Vigil observa también que el Jesús del Evangelio es el Jesús visto a través de los ojos de Juan, visión por tanto alejada de la realidad del Jesús histórico.

Se suscita a partir de aquí un intenso diálogo entre los miembros del grupo que deja entrever dos posturas básicas: la de quienes sostienen que es posible un acceso directo a los textos sagrados y para los cuales IDS es método y resultado a la vez, y la postura de los que sostienen que para acercarse a estos textos es necesaria una labor previa de exégesis a la luz del método histórico crítico. Para este segundo grupo, IDS sólo es un método.

El ponente que más claramente defiende la necesidad del método histórico-crítico como medio de acceso a los textos es Luigi Schiavo. A su entender a la ponencia de Granés le falta tener en cuenta el elemento cultural. Para Schiavo IDS no es conclusión ni es la verdad sino un método para llegar a la verdad. Pero es que además no existe una sola verdad: existe la verdad de una cierta cultura, de ahí la necesidad del elemento cultural. No hay conocimiento metafísico, desde fuera, puro, sino conocimiento no puro, histórico, actualizado, aquí y ahora. Si no se reduce el IDS a simple método, se corre el peligro de caer en afirmaciones dogmáticas como que no hay otro camino que el IDS. Pero, ¿Por qué no puede haber otros caminos para llegar a la verdad? Schiavo comulga con el objetivo de la ponencia de Granés pero advierte que no se puede perder la capacidad de relativizar.

Domingo Melero advierte que todo acceso directo a los textos puede dar lugar a lecturas de todo tipo, desde lecturas de gran hondura espiritual hasta lecturas totalitarias o diabólicas. Melero se pregunta sobre las pautas de los procesos de desegocentración; siguiendo el trabajo de Granés acerca de las especificidades de Jesús al respecto, le interesaría saber qué tienen en común los procesos de los grandes Maestros.

Marià Corbí, Marta Granés y Halil Bárcena abogan por un acceso directo a los textos de las tradiciones de sabiduría. Para todos ellos, IDS es a la vez método y resultado. Veamos cuáles son sus argumentaciones.

Marià Corbí sostiene que los textos son inmediatos en sí mismos. Sí reconoce la conveniencia de dar algunas coordenadas culturales en aquellos casos en que uno se aproxime a los textos con la mirada aún llena de creencias, igual que en el ámbito de la literatura la crítica literaria puede refinar el entendimiento de un texto. La propia historia religiosa de la humanidad avala también el acceso directo: muchísimos seguidores del Islam no han leído el Corán en árabe, de la misma manera que nosotros no hemos leído los evangelios en griego, y ello no ha disminuido la calidad de nuestro acercamiento. Schiavo observa que precisamente por esto se tornaron creencias, a lo que Corbí le da razón a medias aclarando que la razón de que se lean los textos como creencias es la necesidad de las sociedades estáticas de fijarse y estructurarse en las creencias. Juan hizo una lectura de creyente de Jesús, pero nosotros podemos hacerla sin ser creyentes como él.

Corbí añade que los textos de las tradiciones de sabiduría son transpersonales: no son patrimonio de nadie ni de ninguna interpretación. En cuanto al tema del IDS, Corbí afirma que traspasa el ámbito de la cultura. En su opinión, toda cultura se mueve en el ámbito de la egocentración, y los Maestros, al aplicar procedimientos de desegocentración, sobrepasan el marco de una cultura dada. Articulan métodos, pero para ser trascendidos: son “métodos-no métodos”. Un método se define por una relación de causa a efecto; sin embargo un “método-no método” no funciona con estos parámetros, en un punto dado podría decirse que es “lo otro”, el Absoluto, lo que se apodera de uno. Los “métodos-no métodos” sacan de la egocentración y dan acceso a un conocimiento silencioso, vacío de formulación, en el que ya no hay dualidad entre sujeto y objeto: sólo hay experiencia directa de lo Absoluto, del Padre, del Tao, etc. Granés se muestra de acuerdo con Corbí.

Halil Bárcena, considera la ponencia de Granés, un trabajo muy positivo y se muestra totalmente de acuerdo en la urgencia por rescatar la figura de Jesús del sistema de creencias que le tiene preso y le hace inaccesible: no entiende Bárcena que uno pueda leer acerca de Jesús y quedarse indiferente.

En cuanto a la controvertida cuestión de la naturaleza del IDS, Bárcena, en la misma línea de pensamiento que Corbí, afirma que el silencio es la meta (no-meta) y al mismo tiempo es el camino. Y va aún más lejos al decir que IDS es la persona que habita en IDS: IDS es la persona y éste es el método. Y es que la calidad profunda no se puede enseñar, tan solo contagiar. ¿Cómo? A través de la cercanía con quien reside en ella: en este sentido es un método personalista. Y eso es Jesús: una persona que habita en la calidad humana más profunda, y esa presencia, ese ejemplo, son mucho más potentes que un método a hacer o a estudiar. El camino es la persona. Siempre se descubre IDS a través de alguien que lo muestra, que lo contagia.

Y en relación a la necesidad de interpretaciones, del método histórico-crítico, traducciones, etc., Bárcena es claro: sin conocer la lengua árabe, etc. no podría hacerse una interpretación del Corán. Pero quien reside en IDS puede leer el texto y entenderlo. Y eso vale para cualquier texto de sabiduría.

En otro orden de cosas y en relación a la singularidad de Jesús y a la originalidad de su propuesta, Bárcena aporta dos citas bien reveladoras: una es del Profeta Muhammad y dice así:

“Los Profetas son hermanos con los mismo orígenes. Tienen madres diferentes pero su camino es único. Del Profeta que más cercano me siento es de Jesús, el hijo de María.”

La segunda es de Ibn Arabi:

“El Sello de los Santos es un apóstol que no tiene igual en el mundo. Él es el Espíritu y el hijo del Espíritu y de María. Un rango que ningún otro hombre podrá alcanzar”.

Finalmente toma la palabra Amando Robles quien sugiere añadir a la comunicación una pequeña introducción con referencias a la teología juanista para poner de relieve que en Juan no juegan un papel central ni la resurrección ni el concepto de Reino de Dios. Para Juan, el acontecimiento original, esencial, es la encarnación del *logos*, con la que toda la creación resurge de nuevo. Estas precisiones pueden ayudar a situar el texto, facilitando la lectura del trabajo - opina Robles-.

Sobre cómo entender o interpretar los textos sagrados, Robles observa cuán delicada es esta cuestión. Es delicada porque estamos hablando de una realidad genuinamente creada, no sólo construida. Y todo lo que es de orden creacional es realísimo y a la vez inobjetivable. La finalidad de cualquier método es lograr la mejor objetivación posible. Y lo que aquí tratamos, aunque es realísimo, es imposible de someter a un método. Es por esto que el objetivismo es el peor enemigo de la espiritualidad, del arte y del juego. Así por ejemplo, dónde está la esencia de la música: ¿En la partitura? ¿En el intérprete? Ni en la mejor interpretación del propio autor hallaríamos la esencia, porque la realidad que él ha creado desborda su propia interpretación que no es sino una de las posibles interpretaciones. Los métodos llevan a las puertas, pero nunca dan una lectura espiritual.

El único criterio válido, sigue Robles, es la experiencia-creación. En este sentido las lecturas fundamentalistas, precisamente por pretender ser objetivas, están en las antípodas de las lecturas experienciales creadoras; lo mismo ocurre con las lecturas esotéricas, tan arbitrarias, interesadas, egocentradas y antiespirituales por no estar formuladas desde el IDS.

APUNTES PARA UNA PRAGMÁTICA DE LA ESPIRITUALIDAD

Juan Manuel Fajardo

¿Es viable la espiritualidad en una sociedad post-religional? Si lo es, ¿cuál es su naturaleza y pertinencia propia, es decir, en qué consiste y cómo se vive (o debe vivir) la espiritualidad en los marcos culturales particulares? Estas son algunas preguntas que animan la reflexión y la discusión en el presente seminario. Las *interrogantes* podrían multiplicarse, especialmente en momentos en que la *espiritualidad* se ha convertido en tema común en algunos ambientes, con la ambigüedad propia que genera el uso indiscriminado de un término. En este Encuentro de Can Bordoi hemos llegado a unos consensos básicos sobre qué es espiritualidad:

1. La espiritualidad es una cualidad, no una dimensión humana. No hay en nosotros los humanos (a pesar de las investigaciones en neurociencias y psicobiología que procuran encontrar el “área religiosa en el cerebro”, o el “gen de la religión”) una dimensión particular que se haya descrito como religiosa o espiritual por naturaleza.

Que no exista como dimensión no significa que no exista como cualidad, y es en cuanto cualidad como debemos entender la espiritualidad. Que sea una cualidad significa que es una condición que se da dentro de nuestra estructura antropológica y, por tanto, en el plano de los procesos cognitivos superiores.

El ser humano es un ser biológico, somos una especie a la que la biología ha equipado con una maquinaria particular, unos denominados «procesos cognitivos superiores», que son el lenguaje, la representación y la imaginación.

Es en este complejo conjunto de procesos donde se da el mundo para el ser humano. Nuestra relación con la realidad nunca es literal, siempre es representacional. Es aquí donde se funda y se ha desarrollado nuestra condición cultural.

2. No siendo una dimensión constitutiva de lo humano, la espiritualidad se da en nuestra estructura antropológica básica fundamental.

La espiritualidad se da en el lenguaje y en el marco de la representación, porque no hay nada que pueda darse fuera de nuestras estructuras biológicas básicas fundamentales. No hay nada que podamos imaginar que no se dé en los procesos cognitivos superiores. Siendo así, toda expresión cultural -segunda naturaleza- no puede darse si no es dentro de los parámetros biológicos cognitivos superiores, en su caracterización particular y propia de nuestra especie.

Es precisamente la particularidad de que el “mundo” se dé para nuestra especie en ese complejo mundo de representaciones mentales, lo que posibilita la flexibilidad y el cambio de nuestro propio “mundo”. Es en esta particularidad donde podemos ubicar el fundamento de los cambios culturales y la construcción de los mundos axiológicos (cosmovisiones, valores, creencias, significados...). Es en esta particularidad donde podemos fundar la posibilidad de las *cualidades humanas*, tales como el sentido estético, la acción creadora, las pragmáticas lingüísticas, la conciencia, la espiritualidad...

3. Función de las cualidades humanas: la construcción de nuestro mundo.

Toda cualidad humana se da en la condición *cultural que la delimita*, y no en la biología. En ese sentido, las cualidades se dan en

un marco de relatividad frente a un naturalismo determinista. De alguna manera ello es así, porque como hemos dicho, no hay nada que se dé fuera de nuestros procesos cognitivos superiores. La cultura, con las diversas cualidades humanas, no es otra cosa que expresión de dichos procesos.

En esta perspectiva, parecería que, con todo, no escapamos a cierto determinismo, aunque no se trata del determinismo biológico en sentido estricto, sino del determinismo cultural en cuanto segunda naturaleza.

Sin embargo, tenemos también, de manera latente, un mecanismo que podemos llamar *la cualidad de lo no ordinario, del no determinismo*. Su función es el quiebre de la determinación aparente de la cultura que nos permite reconstruir el mundo constantemente. Esta cualidad es *cognitiva*, pero no reducible únicamente a la racionalidad. Esta cualidad es a la que podríamos llamar *espiritualidad*.

4. Si la cualidad de lo no ordinario está en función de construir el mundo, ¿en qué consiste entonces la espiritualidad? Desde la aparición del *homo sapiens* (*sapiens*) el lenguaje es la estructura cognitiva superior más importante en ese proceso vital; es aquí donde se ha dado la mayor parte de los sistemas que constituyen el mundo: el mundo como universo simbólico y axiológico. Es decir, es en el lenguaje donde nos hacemos mundo. Y es ese mismo lenguaje el que, con sus mismas estructuras, permite romper (desestructurar) ese mismo mundo.

De manera directa, por tanto, podemos decir que la espiritualidad no es otra cosa más que la cualidad humana que, jugando con los sistemas simbólicos del universo vital, está en función de romper, de redimensionar la realidad del mundo ordinario para posibilitar la recreación, y ampliación de nuestro mundo.

La espiritualidad es la cualidad por la que nos aniquilamos para construirmos. Para su ejecución no necesita de dioses, creencias,

ni símbolos específicos. Su punto de partida es la vida tal como se nos presenta, que al evidenciar su relatividad, nos abre la posibilidad de reconstruir el mundo.

5. La espiritualidad, ejercicio de responsabilidad.

La espiritualidad así entendida no está delimitada ni en función de instituciones o programas ideológicos, sino de la vida y la construcción de relaciones humanas fundadas en visiones más allá de la “realidad ordinaria”.

Tal espiritualidad no es privilegio de grupos ni de instituciones, su verdad no depende de los contenidos con los que trabaje, sino de la experiencia de realidad que proporcione.

El ámbito de la experiencia espiritual es, por tanto, la totalidad del cuerpo y de la vida. No se reduce a procesos racionales, ni de confesionalidad. No se limita, tampoco, a la emoción, al sentimiento. El ámbito en el que se da la experiencia espiritual es la totalidad del ser. Para su ejercicio se requiere superar la fragmentación del sujeto mismo y de su entorno. Se *redimensiona* así la totalidad del ser desde el sujeto espiritual.

La espiritualidad así vista es una posibilidad de todos los seres humanos, aunque no todos la cultiven y desarrollen. Para el que la cultiva, se convierte en exigencia de responsabilidad con toda la realidad (nuestro mundo construido y el mundo real exterior) por lo que son las cosas en sí, no por su utilidad.

Una espiritualidad tal, es profundamente pragmática. Es ejercicio constante, y se vive con la plenitud del cuerpo, de la vida, de todo lo humano. Para tal espiritualidad, todo lo secular es sagrado y todo lo sagrado es secular.

La espiritualidad está en función de la vida, pero no para crear sentido o para descubrir un *sentido de la vida*. Su función es reubicarnos frente a *nuestro mundo*, y de ahí la exigencia de responsabilidad. Es, por ello, posibilidad de diálogo y compromiso social, en función de la vida y la justicia.

6. Espiritualidad y tradiciones religiosas: El caso de América Latina:

La espiritualidad así vista es la dimensión esencial de las tradiciones religiosas de los antepasados. Pero también es posibilidad para el presente.

En el caso particular de la diversidad y pluralidad de las *Américas Latinas*, el quiebre de la religión cristiana impuesta como única y verdadera está llevando al despertar de diversas tradiciones en una novedosa mezcla ecléctica y ambigua. El sincretismo entre tradiciones ancestrales nativas, autóctonas, con formas rituales y religiosas foráneas introducidas en los procesos de conquista y colonización, están permitiendo la conformación de nuevas formas religiosas que tienden a encontrar en la diversidad de caminos un acceso a la vivencia de la religión más allá de las creencias.

El pentecostalismo, por ejemplo, es un movimiento que ha estado orientado a la reconquista de la corporalidad como espacio de espiritualidad (implicando, también, otras reivindicaciones como resistencia etnocéntrica, religiocéntrica, sexista y clasista). El *fenómeno* es complejo, y no entraremos en detalle aquí sobre el mismo. Solo nos interesa indicar que su dinámica ha potenciado diversas formas de intentar acceder a la religión vivida como espiritualidad.

Pero también hay movimientos de nueva era, crecimiento personal, de *espiritualidades indígenas*, de recuperación-integración en relación con lo ecológico, género, violencia, justicia e interculturalidad. Junto a ello un generalizado y creciente indiferentismo ante lo religioso. La reinención de nuevos caminos y métodos de acceso a la

espiritualidad pasan por la búsqueda en el pasado, de los modos ancestrales en que ancianos y sabios la vivían y transmitían a la comunidad, y por nuevas formas propias de la apertura globalizada y el conocimiento de otras culturas.

En un contexto así, complejo, amorfo y ambiguo, la espiritualidad entendida como *acceso a la cualidad humana profunda* es más un reto a la imaginación que una evidencia. Sin embargo, en este contexto, el cultivo de esta cualidad humana es un criterio fundamental en el encuentro y diálogo del pluralismo religioso. No es religión, porque no es creencia ni verdad.

Una lectura de las tradiciones religiosas de cualquier cultura y tiempo desde la espiritualidad permite encontrar su riqueza y profundo aporte simbólico de las mismas, una vez se llegue a la conciencia de que la función de las tradiciones religiosas no es portar ni transmitir verdades.

Con ello, dos aspectos podemos considerar sobre *espacios* en los que se está abriendo la posibilidad de *cultivar el camino de espiritualidad*:

a. Por la vía académica, teórica, intelectual. Es el esfuerzo de algunos grupos por reflexionar, con muchas ambigüedades aún, sobre la manera más apropiada para potenciar la espiritualidad más allá de sus formas religiosas. Las referencias se presentan como *desarrollo ético profundo*, o cómo construir un *proyecto verdaderamente humano* (que nos haga superar la condición de *animales parlantes*), identificándose *lo religioso* como propuestas heterónomas y sobrenaturales a superar, o vivir la vida en su dimensión profunda.

La espiritualidad es camino de silencio que redimensiona la manera de ver y estar ante la misma realidad cotidiana. En

su *función* no es dadora de sentido ni significado. Pero anima, motiva, potencia la cotidianidad y todas las dimensiones que ello implica en un continente diverso y plural. De ahí que pueda *potenciar* miradas profundas, desinteresadas y comprometidas con la transformación de las relaciones sociales y comunitarias.

b. Desde la cotidianidad *callejera*. Hay de todo. La vida de los mundos *latinoamericanos* escapa a los planos de análisis racionalistas occidentales. Y nos encontramos con mezclas de religiosidad popular, marginadas aún en la periferia, con modos ancestrales y novedosas creaciones para acceder a la espiritualidad. Cristianismo sin contenido evangélico, transmitido más como forma cultural inerte o de resistencia, junto a formas mágicas, supersticiosas, nativas, africanas, helénicas o indoeuropeas. Mundos en los que ni la academia ni las instituciones tradicionales entran. La *vivencia popular* es aún hoy un campo desconocido. Pero es potencial. Potencial que *en la práctica*, y con incoherencias -desde la perspectiva del análisis- ha sido aprovechado por unos pocos que han sabido *sacar ganancia* de sus propuestas.

En ambos casos se evidencia un cambio profundo en los modos de vivir y comprender la vida. Lo religioso y espiritual no están exentos de dichos cambios. Pero aún falta imaginación y creatividad para evidenciar que la espiritualidad no se riñe con lo cotidiano, y por tanto, poder ensayar modos sobre cómo cultivar *esa dimensión profunda* en las diversas manifestaciones culturales.

Un intento es, como se está formulando desde espacios académicos, formando la capacidad lingüística para la comprensión y manejo de las expresiones simbólicas. Se busca con ello asumir la condición construida y simbólica, por tanto no ontológica ni absoluta, de todas nuestras manifestaciones y expresiones culturales, de

todas nuestras creaciones y de nosotros mismos, desde la perspectiva de nuestra estructura antropológica fundamental: representación simbólica y lenguaje. Pero la tarea a penas inicia.

SESIÓN DE TRABAJO

Juan Manuel Fajardo contextualiza su comunicación posicionándose en relación a su profesión y a su continente, América Latina. En cuanto a su profesión explica que, si bien es teólogo de origen, su evolución personal, marcada por su profundo interés por comprender la naturaleza humana, le ha llevado de “hacer teología” a considerarla como objeto de estudio desde el enfoque de las ciencias de la religión y de las ciencias cognoscitivas.

En cuanto a América Latina, la define como un continente marcado por la “no identidad”, fruto de la devastación causada por una evangelización que supuso la aniquilación de muchísimas culturas y la imposición de otras. Desde esta “no identidad”, o identidad plural y difusa, América Latina no se siente ubicada ni desde su interior ni desde el exterior. Uno es “otro” incluso para sí mismo.

Sin embargo, sí hay un rasgo que define a toda América Latina y es su enorme diversidad tanto a nivel económico, como social, cultural, geográfico, etc. Dicha pluralidad atañe también a las prácticas y opciones religiosas que van desde los ritos ancestrales, hasta la creación de nuevas Iglesias, pasando por la Teología de la Liberación, la práctica del Cristianismo más ortodoxo, el ateísmo...

En relación a esta rica diversidad, Fajardo se ubica a sí mismo en la generación de jóvenes que, gracias a su acceso a Internet, se han abierto a nuevas sensibilidades y a nuevos lenguajes.

Desde la realidad acabada de describir, el ponente intenta dar respuesta a las dos cuestiones siguientes: qué es la espiritualidad, y cómo practicarla.

¿Qué es la espiritualidad? Fajardo parte de que no hay un gen de la espiritualidad (como andan buscando algunos), sino que la espiritualidad es una cualidad humana, entendida como condición que se da en nuestra estructura antropológica; la cualidad por la que nos aniquilamos para construirnos –dirá-. Lo que nos distingue como especie es la capacidad de lenguaje, la capacidad de representación y la capacidad relacional. La interacción de estas tres capacidades crea nuestra representación simbólico-cultural del mundo, a través de la cual nos adaptamos al medio y aseguramos nuestra supervivencia.

Sin embargo, la interacción de estas tres mismas cualidades puede dar acceso a otra dimensión de la realidad: la dimensión gratuita de la existencia. Su función es la quiebra de lo determinado con el propósito de abrir el mundo (nuestra representación del mundo), permitiéndonos reconstruirlo constantemente en función del tiempo, del espacio y de las colectividades. A esta capacidad cognoscitiva, no reducible únicamente a lo racional, es a lo que el ponente llama espiritualidad.

¿En qué consiste la práctica de una espiritualidad así entendida? Considerar la espiritualidad como una cualidad o capacidad específica del ser humano acarrea consecuencias en cuanto a su práctica. Una es que sólo en el ser humano, recae la responsabilidad del cultivo de esta dimensión gratuita a la que nos referíamos en el párrafo anterior: y en este sentido la espiritualidad ya no podrá ser jamás monopolio de las instituciones. Otra consecuencia es que, siendo la espiritualidad una experiencia personal, ello significa que no se ubica en los objetos, ni por tanto en los textos sagrados.

Y es que una espiritualidad así entendida ya no puede basarse en el cumplimiento de mandatos externos, sino en un querer cultivar, desde la conciencia y la responsabilidad personales, esta cualidad humana profunda que ha de acabar impregnando absolutamente todas las dimensiones de nuestras vidas, la corporal incluida.

*

Gran parte del diálogo que suscita la ponencia de Fajardo, se centra en desarrollar la idea de que la espiritualidad no está en los textos sagrados.

En este sentido A. Robles cita una idea recientemente expresada por Raimon Panikkar según la cual no hay necesidad alguna de recurrir a ningún texto ni del Antiguo ni de Nuevo Testamento si se dan estas dos condiciones: el encuentro con Cristo (a nivel simbólico y como expresión de la experiencia de la cualidad humana profunda) y la eucaristía (como celebración de la experiencia de este encuentro). Robles está de acuerdo en que puede decirse que la espiritualidad no está en los textos sino en la experiencia; pero está en los textos en la medida en la que éstos son la expresión de una experiencia espiritual.

[Melero opina que la paradoja que plantea Panikkar podría querer expresar que no hay texto sin un lector inteligente.]

También H. Bárcena se muestra de acuerdo en que la espiritualidad no está en los textos, de la misma forma, dice, que la música no está ni en la partitura, ni en el instrumento, ni en el intérprete. Pero también es cierto, añade, que las grandes experiencias espirituales han cristalizado en textos, y este hecho ha de tener-se en cuenta. En la tradición islámica, por ejemplo, la falta de textos representaría un serio problema para muchas personas. De ahí el recurso a un Corán celestial, origen de su versión cristalizada, que permite no perder de vista que un texto vehicula una experiencia pero no la agota. Bárcena concluye diciendo que evidentemente para muchas personas el detonante del camino espiritual no son los textos sagrados, pero que, dada su existencia, no pueden dejarse de lado.

Fajardo va más allá en su argumentación y observa que al hablar de la espiritualidad desde los textos, estamos hablando de la espiritualidad plasmada en unas formas culturales determinadas, producidas a lo largo de un período histórico específico. Hacer pasar el cultivo de la espiritualidad por el estudio de estas formas culturales concretas podría incluso ser tachado de etnocentrismo por los

jóvenes de hoy en día, los cuales carecen de creencias religiosas, no pertenecen a ninguna Iglesia, y viven en el mundo facilitado por Internet. Para Fajardo quedan por explorar las infinitas posibilidades que ofrecen las nuevas tecnologías para encontrar nuevas vías de acceso y cultivo de la cualidad humana. Bárcena observa que si hoy en día damos tanta importancia a los textos es porque nuestra visión es una visión muy “librocéntrica”, lo cual nos hace perder la dimensión corporal de lo espiritual (con las consecuencias que ello acarrea).

Schiavo toma la palabra para manifestar su total acuerdo con el planteamiento de Fajardo por cuanto coloca la antropología y el factor cultural como base de cualquier reflexión. A continuación expresa dos ideas: la primera es que, en su opinión, toda religión es una construcción simbólica cuya finalidad es dar sentido al mundo; y en la medida en que para realizar esta construcción se utiliza la capacidad de representación, también se está utilizando el lenguaje.

La segunda idea que quiere aportar es que la religión no está en función de las instituciones, sino de la vida: el objetivo de la espiritualidad es la vida.

Y es que a su entender, el método histórico crítico que él defiende es necesario para descifrar el sistema simbólico de que está constituida una religión, para desde ahí iniciar un proceso creativo de significación que nos ayude a vivir mejor la vida. Admite que puede darse un acceso directo a las tradiciones de sabiduría, sin mediación de método alguno, pero que éste es un acceso peligroso, porque puede dar lugar a interpretaciones fundamentalistas.

Esta argumentación de Schiavo hace plantearse a algunas personas del grupo si podría alcanzarse un punto de acuerdo entre los que defienden un acceso directo a las tradiciones de sabiduría y los que consideran necesario un aparato crítico, siendo este posible punto en común la concepción de la espiritualidad como algo que va a favor de la vida, que la mejora, que la hace buena.

Se pide la opinión de Robles quien centra la cuestión en distinguir entre el objetivo de la ética y el de la espiritualidad. Ética y espiritualidad podrían coincidir si por vida buena se entiende la vida en su plenitud, la vida que trasciende incluso la calificación de buena o no buena, la vida que es realización última del ser humano. Pero si estamos hablando de lo que es bueno para la vida, de lo que es útil a la vida, estamos en el ámbito de la ética y no de la espiritualidad. Y es que la espiritualidad -como el arte y el juego- es pura gratuidad, es otra dimensión; en ella nada es medio para nada, nada tiene utilidad alguna; la espiritualidad no soluciona el mundo: simplemente enseña otro mundo.

Pero ya que antropológicamente hablando, y por tanto culturalmente hablando, tenemos acceso a esta otra dimensión absoluta y gratuita de la vida, la cual, sin servir para nada, es la que más nos realiza, quizá no sea mala idea plantearse su cultivo, añade Robles en un guiño de ironía.

En definitiva pues, concluye Robles, hay que distinguir la dimensión ética y la espiritual (como el estudio de la oración) pero también la vincular (alguien espiritual tiene que ser profundamente ético). Lo ideal sería vivir todo cuanto acontece desde la gratuidad, pero en la medida en que esto no nos sea posible, la ética ha de estar presente. Estas palabras ponen punto final al debate.

TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN Y NUEVA EPISTEMOLOGÍA

Teología ante tiempos futuros de espiritualidad laica

José María Vigil

Desde el punto de vista de la teología, podríamos decir que los cambios más importantes que se están dando en el mundo humano, son «de segundo grado». Es decir, no son los cambios fácilmente aislables y describibles, nuevos conocimientos (concretos, medibles, acumulables), sino cambios que están más allá, por detrás, en una dimensión transversal a la primera, con una curvatura tan amplia que no nos es posible percibir desde las coordenadas ordinarias en que nos movemos cada día.

Los conocimientos han crecido y se han multiplicado exponencialmente, pero ese crecimiento cuantitativo es nada en comparación de la importancia del cambio cualitativo, del cambio de horizonte que ese mismo crecimiento exponencial ha producido. El cambio cuantitativo de conocimientos, con ser muy grande, queda pequeño en comparación con la significación del cambio del marco epistemológico en el que se insieren aquellos conocimientos nuevos. Al decir de Thomas Kuhn, no estamos viviendo en un «tiempo normal» del crecimiento del conocimiento, sino en lo que él llamó una «revolución científica», en una revolución del conocimiento, un «cambio de paradigma», o tal vez en muchos cambios de paradigma a la vez, simultáneos.

Los cambios más profundos que estamos viviendo no afectan tanto a la cantidad de conocimiento cuanto a su calidad, a su enfo-

que, al cambio de su hermenéutica, a la nueva epistemología con que nos vemos obligados a encararlos.

Un cambio profundo de epistemología

«La mayor aportación del conocimiento del siglo XX ha sido el conocimiento de los límites del conocimiento»¹. Y en religión y en teología, esta aportación ha sido, sencillamente, decisiva.

Nuestra generación está experimentando y realizando el cambio. Heredamos un conocimiento teológico y religioso ingenuamente realista, en el que todas las afirmaciones tenían una significación directa, literal, unívoca, y estamos viviendo ya hoy día una epistemología radicalmente diferente.

Nos iniciaron en una religión y una teología construidas directamente a partir de la Palabra de Dios, un conocimiento divino recibido por el ser humano mediante la revelación, que nos hacía participar de verdades inalcanzables para el ser humano por sí mismo, gracias a la magnanimidad de su generosa revelación de sus arcanos designios, que no sólo daban la seguridad plena de participar en la verdad misma de Dios, sino que tampoco permitían la menor duda, una duda que sería contra la fe, «bajo pena de pecado grave». Se trataba de un saber sagrado, el de la «sagrada teología», ciencia divina más que humana, fundamentada enteramente en la revelación de Dios².

¹ Edgard MORIN, *La mente bien ordenada*, Seix Barral, Barcelona 2003, pág. 71.

² Todavía no hace 50 años que ésta que sigue era doctrina oficial de la Iglesia católica: «Los apóstoles fueron mucho más que simples profetas o que simples hagiógrafos. Como maestros supremos de la revelación plena y definitiva y como fundamentos de la Iglesia hasta el fin de los siglos, la teología tradicional reconoce en los apóstoles el *privilegio* especial de haber recibido por luz infusa un conocimiento *explicito* de la revelación divina mayor que el que los teólogos todos o la Iglesia entera tienen o tendrán hasta la consumación de los siglos.

Por tanto, todos los dogmas ya definidos por la Iglesia y cuantos en lo futuro se definan estaban en la mente de los apóstoles, no de una manera mediata o virtual o implícita, sino de una manera inmediata, formal, explícita. Su modo de conocer el depósito revelado no era, como en nosotros, mediante conceptos parciales y *humanos*, los cuales

Más tarde, la aceptación de los «géneros literarios» en la Biblia supuso toda una revolución epistemológica para nosotros, pues permitía descargar de significación literal descriptiva a muchos contenidos del acervo de nuestro conocimiento religioso y teológico que hasta entonces habían sido intocables e ininterpretables.

La transformación del conocimiento humano ha sido, pues, radical en el siglo XX: «Hasta hace poco el conocimiento se ha desempeñado de manera objetivista, es decir como una función humana capaz de conocer cosas, realidades, objetos. Podía definirse como un conocer en función práctica, haciendo, realizando, verificando. Pero aun así era un hacer y realizar conforme a la verdad, conforme a verdades, racionales o reveladas, que en cierto modo preexistían, como un modelo a seguir. Los cambios en este nivel han sido, en pocas décadas, muy grandes; tan grandes, que el conocimiento actual no tiene verdad o verdades preexistentes a las que pueda mirar y seguir. Las “verdades” que necesita, el propio conocimiento, él mismo las tiene y lo tiene que construir, de acuerdo a postulados, de acuerdo a verdades que se postulan, y como postuladas tienen que ser verificadas, no de acuerdo a verdades a seguir. De manera que él mismo se sabe y se percibe construido. Más aún, estas verdades no son eternas, su pretendida “objetividad” dura mientras dura el mundo que le da posibilidad y realidad. Varían y cambian, pues, con éste»¹.

Podemos subrayar estos cambios:

- se acabó la «epistemología mítica», que interpreta literalmente las creencias religiosas y las afirmaciones teológicas, sencillamente como si estuviesen describiendo directamente la realidad a la que apuntan.

contienen implícita y virtualmente mucho más sentido de lo que expresan, y exigen trabajo y tiempo para ir desenvolviendo o explicando sucesivamente lo que contienen, sino que era por luz *divina* o infusa, la cual es una simple inteligencia sobrenatural, que actualiza e ilumina de un golpe toda la implicitud o virtualidad». F. MARÍN-SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma católico*, Madrid-Valencia ²1963, 157-158.

¹ Amando ROBLES, Encuentro de Can Bordoi 2008, pro manuscrito.

Todas nuestras afirmaciones religiosas, míticas a veces, mitológicas incluso, pero también aquellas otras más sobriamente «metafísicas», ontológicas, sobrenaturales, teológicas... eran tenidas por descripción exacta de una realidad religiosa a la que correspondían;

- se acabó el «realismo ingenuo» del conocimiento, por el que creíamos que se daba una correspondencia directa y lineal entre nuestro lenguaje y la realidad a la que nos referimos, realidad perfectamente describible con nuestro lenguaje. Hoy nos hemos hecho conscientes de que entre nuestras afirmaciones y la realidad media un hiato desconocido, del que apenas estamos entrando a conocer sus dimensiones y su significación.

- Se impone la necesidad del «despertar del sueño dogmático religioso», como un despertar paralelo al que ya Kant postulara. Habíamos pensado -dogmáticamente- que estábamos viviendo en el mundo descrito por nuestros conocimientos religiosos, un mundo que nos permitía sentirnos directamente en al ámbito real de las realidades religiosas, tal y como las nombrábamos y describíamos... de forma que creíamos estar en ese mismo mundo religioso. Hoy hemos descubierto que nuestro conocimiento religioso no nos traslada al mundo de la realidad religiosa, sino sólo a «un mapa» del mismo¹.

- Hoy descubrimos que nos hemos pasado la historia mirando por unos lentes, de los que sólo hoy nos hemos hecho conscientes. La realidad no es la que veíamos, ni era como la veíamos. Hoy nos llenamos de comprensión hacia nosotros mismos, hacia los demás, hacia nuestras interpretaciones anteriores del mundo, y concretamente hacia nuestras interpretaciones religiosas del mundo, y hacia nuestras peleas filosóficas y religiosas, pues comprendemos los «espejismos», los efectos ópticos, las ilusiones ópticas de que hemos sido víctimas, efectos ópticos mezclados tantas veces con nuestros intereses y nuestras limitaciones, de unos y de otros... Hoy nos hacen sonreír, como juegos de niños que en realidad venían a ser... Humil-

¹ *Each religion is a map of the territory, but not the territory itself.* KNITTER, *No Other Name?*, Orbis New York 1985, 220

demente, admitimos que tenemos que corregir nuestras percepciones y nuestras convicciones epistemológicas clásicas.

- Hoy sabemos que todo conocimiento es interpretación, y que es producido parcialmente también por el sujeto cognoscente (el sujeto interviene en el conocimiento, en el sentido de que pone la pregunta que condiciona el modo y el sentido en el que será captada -o, incluso, se manifestará- la realidad, y que toda experiencia religiosa está mediada (no existe la experiencia religiosa pura sin interpretación, sin mediación de lenguaje, de categorías de pensamiento y de cultura que la fragüen desde el primer momento). No hay un mundo de verdades objetivo, al cual nuestro intelecto pudiera “adecuarse” (según la *adaequatio rei et intellectus* de la definición aristotélica), y como el nuestro todos los demás, de forma que todos diéramos con una misma y única verdad...

Y varios cambios de paradigma sucesivos y simultáneos

Junto a este cambio general de epistemología, por otros caminos, han venido dándose otros «cambios de paradigma» que son conocidos y que aquí vamos sólo a evocar.

El «paradigma pluralista»

La religión en general y la teología en particular habían considerado estar en el centro del mundo real religioso, en el centro de la salvación, en torno al cual girarían todas las “otras” religiones con sus propias teologías, a una distancia subordinada. La unicidad y la absolutividad que la religión y la teología y sus megarelatos han reclamado siempre para sus afirmaciones centrales son ahora revisados; toda la teología que se apoyaba en esa unicidad y absolutividad necesita ser reformulada como «teología pluralista»¹. Las afirmaciones teológicas clásicas basadas en el exclusivismo, en el privilegio de la elección, en la unicidad de Jesucristo, en la absolutividad del hecho cristiano... ven agrietarse sus fundamentos, y han de ser reformuladas.

¹ Cfr «Concilium» 319 (febrero 2007), monográfico sobre Teología del pluralismo religioso.

En el caso concreto del cristianismo, durante el 97% de su historia¹ ha sido exclusivista; apenas lleva un 2% de inclusivismo, y su historia pluralista está por empezar; hoy día este carácter pluralista sólo es un futuro intuido. Con estos antecedentes, por más que sintamos su necesidad, ¿podemos pensar que es posible una teología pluralista?

Por otra parte, además de pluralista, ¿la teología del futuro no deberá ser también «world-theology»², teología laica, teología simplemente humana, humana en profundidad y pública en todo el sentido de la palabra?

Un nuevo paradigma: el «pos-religional»

El conocimiento se amplía, no sólo por el conocimiento de otras religiones (lo que está a la base del paradigma pluralista), sino por el acceso a un conocimiento de la religión más allá de la religión, desde fuera de la misma -un conocimiento «de segundo grado», diríamos-. La antropología cultural delimita un concepto especializado de «religión» como aquella forma concreta que la espiritualidad de siempre del ser humano ha revestido a partir del tiempo de la revolución agraria, con unas características muy determinadas, como la estructuración en torno a «creencias», la sumisión a las mismas, la llamada «epistemología mítica» (realismo ingenuo gnoseológico)... En la nueva «sociedad del conocimiento», este tipo «religión» (de la sociedad agraria) comienza a perder «paneles enteros» de su construcción religiosa y teológica. Desde esa perspectiva antropológico-cultural, supremamente más amplia que la perspectiva religiosa misma -y que la teológica-, se evidencia la necesidad de «releer pos-religionalmente» la religión, reconceptuarla más allá de la configuración que el corsé «religión» le ha forzado a adoptar en estos últimos diez mil años. Parece claro que caminamos

¹ O sea, más de 1950 años.

² Véase el quinto volumen de la serie «Por los muchos caminos de Dios», de ASETT, la Asociación Ecueménica de Teólogos del Tercer Mundo: latinoamericana.org/tiempoaxial

hacia una «religión sin religión»¹, o sea, «hacia espiritualidad pos-religional». Pero, ¿se imagina alguien cómo es, cómo será una teología pos-religional?

Y reaparece un paradigma recurrente: posteísmo

La cultura moderna sigue avanzando inexorablemente hacia una visión posteísta. Es un movimiento recurrente, muy antiguo, que avanza y se retira por oleadas, que avanza espiralmente, repitiéndose en apariencia, pero cada vez con mayor profundidad. Progresivamente, la cultura se distancia más del «teísmo», como cosmovisión centrada en un «theos» que mora en un «segundo piso» superior a éste del mundo físico en el que nos movemos nosotros, un mundo superior del cual depende el nuestro, inferior. El clásico y tradicional esquema axiológico de la heteronomía como configuración concreta de la realidad humana, queda superado. El supuesto de una «revelación», venida de arriba y que se constituye en el fundamento único del conocimiento humano fundamental queda sobrepasado. La «teo»-logía debe rehacerse, reinterpretarse y reconstruirse desde un supuesto pos-teísta.

¿Pero es posible una teología precisamente no teísta? ¿Seguirá siendo «teo»-logía una que prescindiera de «theos», del «Plan de Dios», del segundo piso, de la dimensión «sobre-natural», de la heteronomía de este mundo...? ¿De qué hablará una teología posteísta?

El paradigma ecosófico

La religión y la teología fueron construidas y han vivido todo este tiempo, desde el Neolítico, de espaldas a la Naturaleza, como autoexiliadas de la placenta cósmica de la que surgieron y que originalmente las nutrió durante un largo tiempo ancestral. Las cosas han cambiado, y hoy no sólo se asume ya el «cuidado» de la naturaleza y del planeta, como «pobres» a los que incluir en nuestra

¹ Marià CORBÍ, *Religión sin religión*, PPC, Madrid 1996; también, en edición digital, en servicioskoinonia.org/biblioteca.

lucha¹, sino que la naturaleza, el planeta -Gaia- y el cosmos, son descubiertos como una verdadera matriz de pensamiento y de vivencia que piden replantear «ecosóficamente» toda la teología y la religión misma. No es aceptable una religión y una teología que no tengan nada que ver en profundidad con esta naturaleza, con este cosmos, del que no son sino una de sus flores más preciadas. En algún momento cometimos el error de separarnos de nuestra placenta natural, de objetivar y externalizar la naturaleza, y de autosituarnos sobre ella, como venidos de fuera, de arriba, «a imagen y semejanza de un theos celestial (no terrenal), trascendente (no inmanente y «caórdico»²), sobrenatural (no en lo más profundo de la naturaleza)... Una espiritualidad venida de fuera, venida de un supuesto “arriba”, sería venida sencillamente de ninguna parte, venida de la nada, alienada.

¿Pero es posible una teología y un lenguaje religioso que se haga cargo adecuadamente de este cambio de paradigma ecosófico?

¿Qué teología?

Al evocar tanto el gran cambio epistemológico cuanto estos cambios paradigmáticos nos hemos preguntado: ¿qué teología es posible a partir de ahora? Y más a fondo: ¿es posible la teología, en sí misma, desde estos nuevos supuestos? ¿Cómo llegaremos a esa nueva etapa?

Probablemente no es humanamente posible pasar, en un solo salto, a una nueva teología que reúna las condiciones necesarias para ser esa teología conforme a esos nuevos paradigmas y a esa nueva epistemología. La transformación que dé lugar a la nueva teología habrá de ser gradual, paso a paso.

El primer paso será negativo, de supresión y superación de las

¹ Enfoque dado emblemáticamente por Leonardo BOFF desde su libro-manifiesto ecológico «Ecología: el grito de la Tierra, grito de los pobres», Trotta, Madrid 1996.

² Véase «Caordia» en la red.

formas ya superadas. Lo primero que debe hacer la teología es dejar de decir lo que ya no se puede decir. Dejar de tratar lo que ya no tiene sentido que sea tratado¹. Dejar de dar por supuesto lo que ya no puede ser dado por supuesto. La primera tarea será pues una poda, un «dejar de decir» y una «deconstrucción».

Pero, un segundo paso, positivo, y profundo, habrá de ser el de una nueva construcción, la invención de una nueva arquitectura para la etapa nueva de la reflexión religiosa (aunque no religioso-agraria, sino pos-religional).

Cabe preguntarse con radicalidad: ¿Será realmente «teología» la teología del mañana coherente con estas nuevas perspectivas? ¿Será posible una teología pluralista (no inclusivista), pos-religional (despojada de las formas agrarias de la religión) y posteísta (sin theos)? ¿Seguirá teniendo sentido como «teo-logía»? Es posible que la teología que siga teniendo sentido lo tenga precisamente por no ser ni «teo» ni «logía»...

¿Habrá de ser una «world theology», una teología no sólo inter-religiosa, sino también «laica», «simplemente humana», dirigida a la sociedad humana en cuanto tal, en cuanto humana, sin ninguna otra concreción «religional»...?

¿Será teología, o será tal vez, simplemente, «noosfera» humana, dicho con la palabra que Teilhard de Chardin propuso, la misma que Edgar Morin² retoma como nombre de esa esfera de las cosas de la mente que toda sociedad genera: saberes, creencias, mitos, leyendas, ideas...?

No podemos adivinar la forma que tendrá esta teología hasta que llegue el momento en que realmente tengamos unos planteamientos teóricos a la altura de los nuevos paradigmas: pluralistas, posreligionales, posteístas, y a partir de una epistemología consciente de sus límites... Solamente entonces, desde esa base real, será posible construir una teología adecuada, desde la experiencia y desde la

¹ «De lo que no se puede hablar, es mejor callar», dice Wittgenstein, en su *Tractatus*.

² *El método*, vol. V: *La humanidad de la humanidad*, Cátedra, Barcelona 2006, pág. 50, 207.

práctica, a no ser que aparezca un genio teológico que sepa adivinar y anticipar lo que ya es una necesidad nuestra de futuro...

¿Y la teología de la liberación?

Hemos dicho todo lo anterior refiriéndonos a la teología en general. Ello vale pues también para la teología de la liberación (TL). Se trata de desafíos que ella también tiene que encarar. Sin embargo, queremos referirnos ahora más específicamente a ella, dialogando más cercanamente con su identidad concreta: ¿qué futuro tiene la TL ante estos desafíos tan radicales? Veamos.

He sostenido en otras ocasiones que la «fórmula dimensional» de la TL es ésta: [Lectura histórica de la realidad + Reinocentrismo + Opción por los pobres]¹.

Muy brevemente me referiré a esas tres dimensiones esenciales.

La «lectura histórica de la realidad» se inscribe en la línea de lo que se ha llamado el descubrimiento del pensamiento histórico por parte de Israel, rescatado por el historicismo del siglo XIX (Dilthey), y reelaborado posteriormente en la contraposición entre «naturaleza e historia», entendida ésta como el «ámbito de la libertad» (Metz) propio de los humanos. Aquí entra, evidentemente, el papel de la Utopía, y del *noch nicht Sein* (Bloch), como motor mismo de la historia.

El «Reinocentrismo» es la revolución teológica más fuerte del pasado siglo XX, precisamente porque veníamos del eclesiocentrismo (a veces enmascarado, y otras veces, realmente obvio y explícito). El Reino², la «Utopía de Jesús» tal como la ve la TL, asume, dentro de esa lectura histórica, el papel Utopía

¹ J.M. VIGIL, *¿Cambio de paradigma en la teología de la liberación?*, «Christus» 701 (agosto 1997) 7-15, México; también en servicioskoinonia.org/relat/193.htm

² Nombre evidentemente inadecuado, respetado -provisionalmente- sólo por histórico.

máxima: «sólo el Reino es absoluto, y todo lo demás es relativo»¹.

La «Opción por los pobres» -de alguna manera ya implicada en el Reinocentrismo, y que, expresándose con toda propiedad teológica, es opción «por la Justicia»-², rompe la simetría de imparcialidad con la que podrían ser leídos los dos elementos anteriores, pues, teóricamente al menos, podría existir una TL de la derecha³.

Otros elementos, distintos estos tres de la fórmula dimensional de la TL, pueden ser importantes y coloristas para ella, pero no son esenciales. Si se dan estas tres dimensiones en una teología, esa teología es TL, aunque no se llame así, o aunque fuese tenida incluso por lo contrario.

Pues bien, recordada la «esencia» de la TL, volvamos a la pregunta que nos estamos haciendo: ¿qué futuro tiene la TL ante estos desafíos y transformaciones que tiene pendientes toda la teología, y toda la religión? Yo diría lo siguiente.

- El desafío, de entrada, parece excesivamente grande, abrumador. No hay mente humana capaz de imaginar cómo debería ser ahora esa nueva TL -como tampoco la nueva teología en general-. Uno sentiría la tentación de la dimisión, de la huida, o del silencio: callar, contemplativa y silenciosamente, y esperar que amanezca por algún sitio. De entrada, diríamos que no hay salida: no hay ni parece que pueda haber propuesta de una nueva vía, una nueva forma ruptu-

¹ Así lo dirá con frase lapidaria y célebre la *Evangelii Nuntiandi* 8.

² J.M. Vigil, *La opción por los pobres es opción por la justicia, y no es preferencial. Para un reencuadramiento sistemático de la opción por los pobres*. «Theologica Xaveriana» 149 (enero-marzo 2004)151-166, universidad Javeriana, Bogotá. También en servicioskoinonia.org/relat/371.htm

³ De hecho existen grupos cristianos que, sin ese nombre, tienen una verdadera TL conservadora y de derecha, con una verdadera «lectura histórica de la realidad», una auténtica «utopía» de derecha y una opción por los poderosos.

rista de teología, que abra, de una vez, el nuevo camino de la teología del futuro.

Pero a la vez, se hace obvio que un camino nuevo, una vía nueva de teología, rupturista, tampoco sería algo que el mundo actual esté reclamando clamorosamente en la actualidad, entre otras razones, porque una gran proporción del mundo religioso no ha entrado todavía por la nueva epistemología y por los cambios de paradigma a los que nos hemos referido. La religión, y la misma sociedad, va a ir avanzando poco a poco en la asimilación de esas nuevas perspectivas. Mientras, hay tiempo para ir dando pasos, progresivamente¹, desde la forma actual de la TL, hacia nuevas formas de TL (incluyendo las que ya no serán «teo-logía»).

- Aceptando el supuesto de que no es posible de facto una salida rupturista, y de que tenemos que seguir caminando tratando de avanzar realísticamente en la transformación de la TL, sería conveniente recomponer la pregunta desglosándola: ¿qué futuro y qué viabilidad tienen, en esa nueva epistemología y esos nuevos paradigmas, los elementos esenciales de la TL, éstos que creemos que forman parte de su «fórmula dimensional»?

Empecemos la respuesta en orden inverso esta vez:

a) La opción por los pobres (OP).

La OP, en realidad, más allá de ser una opción teológica, es sobre todo una opción axiológica y una actitud espiritual.

Personalmente me he esforzado por mostrar en otros lugares que la OP no tiene su base en un fundamento “teológico”: no se

¹ Desde luego, esta gradualidad no es que prohíba un salto rupturista hacia adelante a quien se sienta en capacidad de darlo. Ojalá aparezcan muchos autores atrevidos y acertados.

Esta nueva vía futurista de TL, ¿será «palabra segunda», elaborada por los teólogos a partir de la teología difusa que el pueblo va viviendo primeramente, como se decía que era la TL clásica, o tendrá en mayor proporción el componente de la participación de los teólogos y pensadores de vanguardia, que estimularán y «provocarán» al pueblo de Dios a avanzar por esta vía desconocida?

fundamenta en enunciados teológicos, ni histórico míticos ni abstracto-teológicos. No se fundamenta en la «gratuidad» de Dios, «porque así lo ha querido Dios», ni porque Jesús hiciera o declarara una opción por los pobres... ni en realidad es, siquiera, opción por los «pobres», sino por los «injusticiados». La OP es una intuición fundamental, axiológica y espiritual, que se impone absolutamente - como «absoluto», sí- a quien la capta, y no necesita de afirmaciones míticas, ni mitológicas, ni teístas, ni crísticas o cristológicas, o de la Historia de la Salvación¹. Yo creo que ya entonces (en los 90 del siglo pasado), pero más todavía ahora, lo más avanzado de la TL ya se ha distanciado, superadoramente, de esos supuestos fundamentos, aunque no dejen de sorprendernos de vez en cuando quienes anuncian gozosos la recuperación del fundamento de la OP aduciendo alguna nueva frase del magisterio, episcopal o papal, como ha acontecido con ocasión de Aparecida.

Por el nivel en que está, y por la autonomía largamente adquirida respecto a los “fundamentos teológicos” que se le han atribuido de una u otra forma, la OP, como opción axiológica y como actitud espiritual creo que se puede decir que es inmune a los cambios de paradigma y al cambio de epistemología. Ninguno de los citados cambios de paradigma pone en crisis a la OP (aunque sí ponga en crisis algunas formulaciones clásicas que algunos siguen invocando, y que hace tiempo que están superadas). Por otra parte, efectivamente, muchas de las cosas que se han dicho sobre la OP, sobre su fundamento en la gratuidad de Dios, etc., habrá que olvidarlas.

¹ En nuestro libro *Espiritualidad de la liberación*, Casaldàliga y yo afirmábamos claramente que todas las grandes dimensiones de la espiritualidad de la liberación, antes que cristianas son profundamente humanas, y que, en este caso, la OP no es una actitud necesariamente «cristiana», sino que es también (simple y) profundamente humana, que no necesita motivaciones explícitamente religiosas para ser vivida. Cfr. *Espiritualidad de la liberación*, edición digital en la biblioteca de los Servicios Koinonía (servicioskoinonia.org/biblioteca), en los caps. «Opción por el Pueblo» y «Opción por los pobres». Cfr también Julio LOIS, *Teología de la liberación: opción por los pobres*, Iepala, Madrid 1986, pág. 201ss.

b) El Reinocentrismo -o el Reino como Utopía máxima- y la lectura histórica de la realidad. (Unimos aquí estas otras dos dimensiones esenciales de la TL, por su afinidad interna).

Esta lectura histórica, o capacidad de leer o categorizar la realidad como historia, y su complemento natural de una Utopía potente, son quizá la columna vertebral de la TL y su faceta más conocida.

Aquí sí que tenemos que reconocer que este elemento esencial de la TL era y diríamos que oficialmente todavía es muy dependiente de formulaciones bíblico-teológicas clásicas, que no han afrontado la crisis de los nuevos paradigmas y de la nueva epistemología. Me refiero a afirmaciones que podríamos agrupar, por ejemplo, en torno a estos núcleos:

- La Trinidad es Dios hacia dentro; la historia de Salvación es Dios hacia fuera...
- Dios ha creado el mundo con un plan, y el sentido de nuestra vida humana, nuestra vocación, es participar, dar la vida para llevar adelante ese plan en la historia...
- El principal mandamiento es la construcción del Reino (GS 45)...
- El Reino es la Utopía de Dios, el Sueño de Dios, revelado por Jesús.
- Sólo el Reino es absoluto, todo lo demás es relativo (EN 8).
- Realizamos el Reino mediante el amor, el «mandamiento de la transformación del mundo» (GS 38), aquí y ahora, y ese amor realiza ya la salvación, aquí y ahora, salvación que, elevada y purificada, la volveremos a encontrar en el Reino trans-histórico (GS 39).
- Construir el Reino en la historia, transformando este mundo por el amor-justicia, es el sentido cristiano de nuestra vida, según se ha manifestado en Jesús.

Así como hemos dicho que la conciencia teológica que la TL tiene de la OP hace tiempo que ha crecido y madurado suficientemente hasta el punto de autonomizarse de las afirmaciones

teológicas clásicas que la fundamentaron y ser reconocida hoy ampliamente como una opción axiológica y espiritual válida por sí misma, igualmente tenemos que decir y reconocer que la dimensión de lectura histórica de la realidad y la Utopía del Reino, no están en la misma situación. Será difícil encontrar textos, libros, documentos... que recojan esta lectura histórico-utópica de la realidad, propia de la TL, y la presenten o justifiquen de un modo laico, desprendido de las afirmaciones bíblico-teológicas clásicas. No negamos que esta dimensión histórico-utópica de la TL pueda autonomizarse y recuperar su validez por sí misma, por su valor intrínseco, al margen de las fundamentaciones bíblico-teológicas; no lo negamos; lo que decimos es que constatamos que no es algo que esté hecho.

Pero el problema no es sólo que no se haya llegado a autonomizar, sino que aunque ya hubiese conseguido tal autonomía laica, la crisis actual de la civilización y del pensamiento humano adversa además esta dimensión de la TL. Decíamos que, con la crisis o el cambio de los nuevos paradigmas, la OP resistirá y se mantendrá; no nos atrevemos a decir lo mismo de la lectura histórico-utópica.

En efecto, es bien sabido que el pensamiento utópico y la concepción histórica misma de la realidad están en crisis desde hace unas décadas.

En primer lugar por la crisis de la modernidad: las esperanzas, la concepción de la realidad como historia, la perspectiva historicista, la concepción del progreso indefinido y sin límites, el convencimiento prometeico de que podemos llegar a erradicar el sufrimiento y la injusticia... han sufrido una grave derrota en las últimas décadas del pasado siglo XX.

La modernidad ha dado paso a la «posmodernidad», que no es sino el cansancio de la modernidad, su desengaño o decepción. La posmodernidad se caracteriza por un pensamiento débil, que no se enfoca sobre la historia, sobre los proyectos de transformación, y sobre la construcción del futuro, sino sobre el presente; no sobre lo ético, sino sobre lo estético; no sobre la lucha por la justicia colectiva,

sino sobre el *carpe diem* individual...

Esto ha producido en la cultura el «desfallecimiento utópico de la posmodernidad»¹: no es hora de utopías, de esperanza, de lucha por la justicia, de sacrificio, de martirio... palabras todas demasiado fuertes, sino hora de pensamiento débil, de repliegue sobre sí mismo, de renuncia a grandes esperanzas. Es decir: no es hora ya de TL, sino de teologías menos históricas y utópicas: teologías de la sacralidad, teologías espirituales, alejadas del mundo, institucionales, despolitizadas, deshistorizadas, nada utópicas.

Habermas ha dicho: «Se extiende la sospecha de que el agotamiento de las energías utópicas no solamente es indicación de un pesimismo cultural transitorio. Podría ser indicio de un cambio en la conciencia moderna del tiempo... Quizás esté disolviéndose otra vez aquella amalgama del pensamiento histórico y del pensamiento utópico»².

Obviamente, no se trata pues de una problemática religiosa o teológica, sino de una coyuntura mundial del pensamiento. Es un fenómeno cultural. Y por lo que sabemos por otros análisis que aquí no podemos traer, se trata una transformación cultural y espiritual de gran calado, una auténtica mutación, un «nuevo tiempo axial»³, del cual, esos nuevos paradigmas y esa nueva epistemología tal vez no sean más que algunos de sus momentos o componentes elementales.

¿Permanecerá, resistirá la dimensión histórico-utópica de la TL, ante esta mutación radical de la cultura y del pensamiento? Aunque lo digamos con precaución, todo hace pensar que, teóricamente hablando, a partir de todos los datos que hoy aparecen en el horizonte, la cultura y el pensamiento futuros no van a ser de matriz histórico-utópica.

¹ J. BECKFORD, *Écologie et religion dans les sociétés industrielles avancées*, en D. HERVIEU-LÉGER (ed), *Religion et écologie*, Cerf, Paris 1993, pp 242ss.

² HABERMAS, *El fin de las utopías*, en «El País», (9 dic 1984)14-15.

³ Según la expresión acuñada por K. Jaspers: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt 1955.

Ante esta perspectiva, creo que puedo confesar aquí la perplejidad de quienes compartimos esa matriz liberadora histórico-utópica de la concepción de la vida, a la vez que acogemos y compartimos el cambio de epistemología. Parece que algo está muriendo, o se está quedando sin fundamento, y todavía no vemos qué lo pueda sustituir, quedando en peligro una dimensión que, a nuestro parecer, ha posibilitado y vehiculado un caudal inmenso de «calidad humana profunda».

Para nosotros, la pasión por la Utopía (dicho así, laicamente, o el «vivir y luchar por la Causa de Jesús», expresado cristianamente desde la TL) podrá haberse fundamentado y expresado sobre afirmaciones que hoy sabemos deudoras de una epistemología mítica, pero no podemos menos de reconocer que vehicularon un infinito caudal de amor, de pasión, de generosidad martirial, de experiencia espiritual, de valores axiológicos para la vida de tantos seres humanos, y que aún hoy día lo sigue vehiculando. Desde nuestra percepción de la condición espiritual humana, algo muy importante se perdería si el ser humano no encuentra cauce para vivir toda esa experiencia espiritual que hasta ahora vehiculó la dimensión histórico-utópica.

Insisto: la dimensión histórico-utópica ha sido para nosotros -y es todavía para muchos- un cauce de experiencia espiritual. Reconozco que su clásica fundamentación teológica adolecía de epistemología mítica. Pero soy de los que creen -por propia experiencia- que el ser humano es capaz de superar esa epistemología, tirar el agua sucia, y sujetar el bebé recién lavado. O diciéndolo con otra imagen: creo que, como el avión es capaz de alzar el vuelo, dejando de apoyarse en las ruedas, y pasando a apoyarse en las alas, también el ser humano está en trance de continuar siendo espiritual abandonando la epistemología mítica en que se apoyó y adoptando otro fundamento (una alternativa epistemológica en la que apoyarse) para su espiritualidad; creo que el ser humano es capaz de superar esta crisis, pero no intuyo cómo vaya a darse esta superación. La simple

supresión de la dimensión histórico-utópica, supresión pura y dura, creo que sería una catástrofe para la humanidad que se inspira en la espiritualidad de la liberación.

A este respecto, un pensamiento. Hay personas que confiesen que son incapaces de una espiritualidad no teísta; no se creen capaces de relacionarse con la dimensión absoluta de la existencia sin un rostro, sin considerarlo-imaginarlo dotado de un carácter personal, y por eso, continúan voluntariamente en un esquema espiritual teísta, aun reconociendo teóricamente que el teísmo «no es más que un modelo de representación» y que el carácter personal del misterio no es para ellas más que una especie de ayuda imaginativa, una herramienta que estas personas creen necesitar. No tiene importancia que se valgan del teísmo como un medio para expresarse espiritualmente, sobre todo si teóricamente están conscientes de que ese teísmo es sólo un recurso, un medio, una herramienta, no algo que aceptaran con epistemología mítica.

Paralelamente, pienso que muchas personas y comunidades inspiradas por la TL, hoy por hoy necesitan, y van a necesitar todavía por un buen tiempo, continuar expresando esa dimensión histórico-utópica de su espiritualidad en las mismas fórmulas «míticas» que hasta ahora eran interpretadas desde la epistemología mítica. Hoy, desde una nueva epistemología y con nuevos paradigmas, cabe hacer una «lectura puramente simbólica» de tales afirmaciones, de forma que esas personas y comunidades puedan seguir expresando a través de ellas la misma vivencia espiritual. Lo importante sería que no queden anclados en la epistemología mítica, que hagan su conversión hacia la nueva epistemología, y que logren realizar esa «lectura puramente simbólica» de las expresiones clásicas, de forma que las puedan seguir utilizando, pero ahora desde una «segunda ingenuidad».

De cara a la práctica

¿Qué hacer en este tiempo de transición en el que estamos?
¿Qué hacer ahora, que sabemos que debemos movernos, pero no sabe-

mos bien ni a dónde deberemos llegar finalmente, ni cuál es el camino?

La TL actual no está preparada para asumir los nuevos paradigmas, y el ascenso de éstos va a significar un desafío fuerte para las comunidades humanas que en ella se inspiran. Muchas personas y grupos se van a sentir desanimadas, decepcionadas por un pensamiento que les sigue hablando en un lenguaje y unas categorías sobrepasadas por una cultura que cada día se adentra más en los nuevos paradigmas. ¿Qué hacer? Vayan aquí unas ideas sintéticas:

- En cuestión de teologías, es necesario respetar el ritmo de cada quien: la espiritualidad, la calidad humana profunda de una persona no depende necesariamente de su teología, aunque ésta sea un instrumento muy importante para su desarrollo y su crecimiento. Pero nunca se debe forzar la evolución de la persona ni de los grupos. Todo debe limitarse a una amable propuesta, asequible y respetuosa. La teología es para la persona, y no al revés.

- Deberemos guardar siempre la modestia que corresponde a una «epistemología de incertidumbre», sin hacer de ella un nuevo dogma, una nueva metafísica o un nuevo fundamentalismo, ni una nueva epistemología mítica...

Como corresponde a quien sabe que «todo es construcción nuestra», y sabe también que somos animales culturales que nos valemos de ese *software* para habérnoslas con la realidad, deberemos tener presente no sólo el mucho respeto ya indicado, sino un sano utilitarismo: lo importante es que la persona y la sociedad se las hayan bien con la realidad, que sus construcciones, su *software* les ayude a alcanzar una calidad humana profunda, lo cual implicará concomitantemente el mejor bienestar no sólo para ellas, sino para el planeta y el cosmos.

- Hay personas y comunidades que, por variados motivos, no

pueden ya cambiar de paradigmas ni de epistemología. Su sistema operativo, o su *hardware* ya no admite tales cambios. Es importante admitir con tolerancia y flexibilidad estas situaciones.

- A pesar de todas las invitaciones a la flexibilidad, a la comprensión, y a pesar de ser posible mantenerse en el lenguaje clásico en una «segunda ingenuidad», hay que hacer reivindicar la siempre mejor urgencia de ayudar a la sociedad hacia la nueva epistemología y los nuevos paradigmas. También en el caso de la TL.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Espiritualidad es algo intrínseco al existir humano, es una cualidad humana profunda que puede practicarse desde el seno de las religiones o con independencia de religiones y creencias. El cultivo de esa cualidad humana profunda puede llevarse a cabo teniendo una religión como referente, o sin ella, desde la pluralidad de todas ellas. También desde una posición laica sin creencias ni religiones pero, en este caso, no se trata de inventarlo todo de nuevo, sino de aprovechar desde la laicidad el espíritu y el legado de las tradiciones religiosas y espirituales de la humanidad.

Los debates han evidenciado que la preocupación por el cultivo de la espiritualidad en unas condiciones sociales laicas afecta también a América Latina y que la preocupación por conectar espiritualidad y compromiso social no es exclusiva de aquel continente sino que también es propia de Europa.

En esta línea se ha llegado a un primer consenso en cuanto que espiritualidad y compromiso social tienen que ir intrínsecamente unidos. La espiritualidad laica tiene que ser tan comprometida como lo es la Teología de la Liberación. Reconociendo sus grandes logros y aportaciones, se ha visto que desde esa herencia queda todavía mucho por hacer para preparar el crecimiento de la espiritualidad laica que avanza también en el continente americano. La experiencia espiritual nunca ha estado ausente de los planteamientos de la Teología de la Liberación pero América Latina deberá afrontar el reto de la inminencia de la transformación que se avecina: un entorno laico,

post-religional, marcado por el pluralismo y el abandono de la epistemología mítica.

El objetivo del presente encuentro era la clarificación de lo que es el cultivo de la espiritualidad y llegar a proponer vías concretas para ello. La diversidad de los componentes del grupo ha permitido reunir aportaciones desde dentro y fuera de las tradiciones religiosas.

Desde la preocupación por el cultivo espiritual laico, Marià Corbí ha presentado una propuesta de método caracterizada con las siglas IDS: I de interés total, D de distanciamiento y de desapego completo y S de silenciamiento. Tres aspectos de una misma y única realidad. Interés, desapego y silenciamiento constituyen los rasgos de la experiencia absoluta de lo real y las condiciones de acceso a ella. El término del camino es también el medio para el camino y el camino mismo.

Juan Manuel Fajardo ha abordado la espiritualidad como cualidad antropológica que tiene que ver con la vida de la persona. Como tal cualidad debe formarse, y esa formación no pasa necesariamente por las tradiciones religiosas. Pasa por el entorno cultural propio y es en ese entorno donde hay que encontrar los medios adecuados para propiciarla y desarrollarla. En esa dirección ha trabajado Teresa Guardans. Su comunicación recoge una serie de reflexiones sobre aspectos a tener en cuenta en el ámbito educativo para favorecer el cultivo de la interioridad en los niños y niñas, desde las condiciones propias del siglo XXI, teniendo en cuenta los puntos débiles y las posibilidades que ofrecen las sociedades de innovación.

Guy Giménez, partiendo de la aportación de cualidad humana que las tradiciones pueden ofrecer al mundo de los profesionales de la empresa, ha querido revisar algunos aspectos en los que resultaría necesaria una decodificación para que ese legado pudiera ser recibido y comprendido por ese colectivo. Una tentativa de decodificación, de lectura laica de los textos espirituales, es lo que ha

llevado a cabo Marta Granés releendo el evangelio de San Juan desde la perspectiva concreta de "IDS".

Entre los esfuerzos de concreción desde el entorno laico, se encuentra también el trabajo de Domingo Melero, presentando textos que en sí son laicos pero que tienen que ver con la dimensión espiritual. Melero ha presentado la figura, el itinerario y algunos poemas de Machado y de García Lorca, como exponentes de claros rasgos espirituales independientes de la religión.

La perspectiva ligada a alguna tradición religiosa concreta ha dado también sus frutos. Bhakti das ha presentado una reflexión sobre lo que caracterizaría una adecuada recepción del vedanta desde Occidente. Luigi Schiavo ha estudiado la intuición espiritual que animó a Jesús de Nazaret y que se plasmó en una práctica comprometida y liberadora. Presenta también el término peculiar que usa Jesús para referirse a Dios, "Abbá", como imagen superadora de la religión y como propuesta de una nueva sociedad.

El trabajo de Halil Bárcena ha girado en torno a la proposición de un sufismo laico, no fundamentado ya sobre creencias y, por consiguiente, más allá no del Islam (de su núcleo significativo y valioso y de sus intuiciones espirituales fundamentales) pero sí de las formas religiosas islámicas.

Es conocido el compromiso social del cristianismo latinoamericano que, sin embargo, actualmente parecería estar experimentando un impasse. Para Amando Robles, en su ponencia, el reto actual es pasar de un cristianismo socialmente comprometido, pero religioso, a una espiritualidad laica. De esta manera, conceptos claves de la teología de la liberación como "opción por los pobres" y "práctica histórica liberadora" quedarían reinterpretadas en una forma adecuada a las nuevas condiciones culturales.

Ha sido un trabajo duro pero eficaz; un paso más en el camino. Nos quedan muchas cuestiones por abordar y dilucidar. Un cambio tan radical como el que estamos sufriendo, posiblemente el más grave de la historia humana, requerirá todavía mucho esfuerzo y mucha creatividad y paciencia.

TITULOS ANTERIORES de la colección

*Obstáculos a la espiritualidad
en las sociedades europeas del siglo XXI*
Primer Encuentro (2004)

*¿Qué pueden ofrecer las tradiciones religiosas
a las sociedades del siglo XXI ?*
Segundo Encuentro (2005)

Amb tota franquesa
Ressonàncies dels Encontres (2005-2006)

Lectura simbólica de los textos sagrados
Tercer Encuentro (2006)

Lectura puramente simbólica de los textos sagrados.
Ensayos prácticos
Cuarto Encuentro (2007)

OTROS TÍTULOS DE LA EDITORIAL

Métodos de silenciamiento
Marià Corbí (Noviembre 2006)

Por la senda. Introducción al budismo
Josep Mas Godayol (Diciembre 2006)

