

Indagación libre en tradiciones espirituales y de sabiduría

Francesc Torradeflot¹

El cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana sin creencias

En las sociedades de conocimiento la cualidad humana y la cualidad humana profunda no son un lujo, son una necesidad sine qua non de supervivencia porque son el principal instrumento para gestionar adecuadamente su enorme potencial. Por ello no podemos confundir más el cultivo de la cualidad humana con los sistemas de creencias que, como los conocemos del pasado y en sus restos presentes, son siempre fijos y estáticos, con toda probabilidad de manera irremisible. Las creencias y las ideologías ya no sirven, como en el pasado, como programa colectivo para acotar la realidad -función social de las religiones-. La alternativa es para Corbí la construcción dinámica y fluida, con la ayuda de la disciplina científica de la epistemología axiológica, de proyectos axiológicos colectivos:

“Hay, pues, que construir algo que pueda hacer el papel de las antiguas religiones o de las ideologías sin que sean ni una cosa ni otra. A ese nuevo modo de construir el sistema interpretación y estimulación adecuado a las sociedades de conocimiento y cambio constante le llamaremos proyectos axiológicos colectivos”²

1 **Francesc Torradeflot**, doctor en Teología, licenciado en Historia de las Religiones (Lovaina) y en filosofía (UAB), es el director de la Asociación Unesco para el Diálogo Interreligioso, También es profesor es investigador en el CETR.

2 Cfr. CORBÍ, Marià, *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito - Principios de epistemología axiológica 2*, Cetr, 2013, p. 12.

Estos proyectos axiológicos colectivos, que no podrán ser exclusivistas ni autoritarios, nos deben permitir una versión no religiosa ni ideológica de la tradición de sabiduría y de cualidad humana de nuestros antepasados si no queremos perderla. Sin sumisión, hay y habrá plena libertad para indagar. Esta indagación augura una nueva etapa de creatividad e innovación completamente estimulante para los seres humanos.

Además de su sentido figurado “investigar”, el verbo latino indago significa “seguir la pista o el rastro: husmear, olfatear” y su sustantivo homónimo “obstáculo empleado para cercar la caza”. Esta actitud de vigilancia y de atención plena -lo que hoy se llama mindfulness, es la requerida en cualquier indagación.

Pero el adjetivo es aquí tan fundamental como el sustantivo. La indagación que se propone ha de ser libre, libre de todo lo relativo, porque es una indagación radical sobre la realidad en su integridad.

Indagar libremente en las tradiciones espirituales y de sabiduría es buscar en ellas su esencia, su realidad plena y última, más allá de las formas en que se dé en cada momento histórico, en cada ubicación geográfica.

Los contextos son imprescindibles para comprender los textos, pero lo principal es captar el texto y su sabiduría, su mensaje, su sentido, su verdad. Debemos poder releer y aprender a vivir la sabiduría desde las categorías propias de las sociedades de conocimiento y cambio continuo.

Como vivientes que hablamos nuestro acceso a la dimensión absoluta es el de un animal que tiene noticia mental, sensitiva y perceptiva de esa dimensión.

Ahora ya no podemos creer o suponer, como en el pasado, que el acceso a lo absoluto es porque tenemos además un espíritu o una racionalidad superior. En cambio reconocemos el dato de que somos animales hablantes:

“La competencia lingüística de nuestra estirpe de vivientes es un invento biológico para conseguir la máxima flexibilidad frente a los cambios que se produzcan en el medio o los cambios que nosotros mismos causemos”¹

La flexibilidad nos la da el doble acceso a lo real, el relativo y el absoluto, que nos proporciona el habla. De hecho el acceso a la dimensión gratuita y absoluta es sin forma y ese sin forma es el que nos permite adaptarnos a cualquier forma o cambio que se dé en la realidad concreta o relativa. La estructura interna del habla, que incluye la noticia sobre la dimensión gratuita de la realidad, se ha manifestado en las artes, las ciencias, las filosofías, las religiones y las espiritualidades en toda su inmensa diversidad. El cultivo consciente, temático y explícito, individual y colectivo, extensivo e intensivo, de esta dimensión gratuita de la realidad fue en el pasado patrimonio casi exclusivo de las instituciones religiosas o, al menos, esta es la impresión que nos ha dejado la historia oficial. Ahora ya no puede ser así porque en las sociedades de cambio continuo las religiones, con sus creencias estáticas y su epistemología mítica que supone el valor del lenguaje pretendidamente descriptivo de la realidad, ya no son útiles, en la inmensa mayoría de los casos, para el cultivo de esta cualidad humana profunda.

Todo parece indicar que los procedimientos de acceso a la dimensión absoluta de lo real que habían desarrollado nuestros antepasados ya no son viables, lo cual exige que creemos nuestros propios procedimientos, sin, por supuesto, olvidar aquello que podamos aprovechar de la “construcción” de procedimientos desarrollada por nuestros antepasados que, en muchos casos a pesar de la institución religiosa, pudieron cultivar la dimensión absoluta. Por eso la epistemología axiológica nos permite estudiar cómo cultivaron los antepasados la dimensión absoluta en sus tradiciones espirituales y místicas. Este trabajo ha sido ya explícitamente iniciado por Marià Corbí². Pero deberá seguir siendo desarrollado por equipos de cultivo y de estudio de la cualidad humana profunda desde una perspectiva laica, sin creencias ni sumisiones, para que cada vez más pueda ser aprovechado,

1 Cfr. CORBÍ, Marià, *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito*, p. 13-14.

2 Cfr. CORBÍ, Marià, *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito - Principios de epistemología axiológica 2*, Cetr-Bubok, 2013.

purgado de todas sus impurezas, en los diferentes contextos y situaciones de una sociedad de conocimiento.

La libertad de indagación amenazada en las tradiciones religiosas

La historia de la espiritualidad, de la sabiduría, de lo que llamamos cualidad humana profunda, es una historia sinuosa y tortuosa. En muchos casos viene marcada –manchada o pervertida– por su entrelazamiento con la función social ejercida históricamente por la religión, lo que la hace más desconocida en gran medida por su complejidad intrínseca³. Pero sobre todo lo que la hace más dramática son las consecuencias que esta perversión ha ido generando.

La “historia criminal”⁴ de las grandes tradiciones religiosas vivas es casi tan extensa y escandalosa como silenciada e ignorada por sus seguidores, creyentes o fieles. La violencia, la guerra y la crueldad en contra de las “otras” creencias y convicciones no han sido mayores que las ejercidas sobre los propios disidentes o herejes, en pleno combate intrareligioso entre ortodoxia y heterodoxia. Ambas igualmente vergonzantes y escandalosas. Sin embargo, tenemos la suerte de poder escuchar la voz de las víctimas que han podido y se han sentido impelidas a narrar esa lúgubre historia, no sólo para rememorar los “mártires” y presentarlos ante los suyos como ejemplo y “testimonio” de fe, sino incluso para denunciar la crueldad de los abusos e injusticias padecidos así como la descarada incoherencia de éstos con la mayoría de las creencias fundamentales supuestamente inspiradoras de las mismas tradiciones perseguidoras.

3 En el cristianismo es interesante y valiosa la obra de Bernard McGinn (MCGINN, Bernard, *The Presence of God - A history of Western Christian Mysticism*, Crossroad, New York, 5v. 1991-2013), y de algunos historiadores de la teología como Evangelista Vilanova que consideraban la buena teología como espiritualidad (VILANOVA, Evangelista, *Història de la teologia cristiana*, 3v., Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1984-1989). Para las demás tradiciones espirituales, incluidas las “muertas” del mediterráneo clásico y las nuevas espiritualidades, es interesante consultar AA.VV., *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, 25 v., Crossroad, New York.

4 Cfr. DESCHNER, Karlheinz, *Historia criminal del cristianismo*, 11v., Martínez Roca, Barcelona, 1990-2013.

Son muchos los ejemplos posibles que servirían para ilustrar esta historia criminal a través de las víctimas. Me voy a fijar, primero, por familiaridad con la tradición cristiana –pero sería fácil mostrar ejemplos análogos en las otras grandes tradiciones–, en las luchas fraticidas entre cristianos. Un ejemplo que todos podemos considerar es el de la primera cruzada papista contra cristianos. La que se produjo a partir de 1209 contra los cátaros y que fue liderada por los francos acaudillados por Simón de Monfort, personaje de gran devoción y piedad católica y de mayor crueldad –mostradas en Béziers y en Bram, donde dejó ciegos, mancos y sin orejas, nariz ni labios a más de cien personas dejando sólo a una persona con un ojo para que los condujera a todos al castillo de Cabaret, donde esperaba desmoronar así a sus defensores–.

Otro ejemplo es el de cristianos de iglesias libres de línea anabaptista que tanto han sufrido la persecución sobretodo de parte de los anglicanos, de reformadores históricos y de católicos. Es curioso que todavía hoy una de las pocas instituciones cuáqueras de referencia recibe el nombre de “Meeting of sufferings”, en memoria de las reuniones regulares en que desde 1676 se relataban, registraban e intentaban responder de manera no violenta las persecuciones y violencias sufridas por esta comunidad cristiana⁵. La relación de barbaridades sin límite perpetradas en nombre de la religión contra otra religión o contra la diversidad intrareligiosa dentro de una misma tradición sería literalmente interminable pero no por ello se puede o se debe siempre dimitir de su necesaria divulgación para bien de la memoria colectiva humana y para honra de sus víctimas más inocentes. El recuerdo y memoria de las víctimas es pedagógico pero su valor principal radica en su transcendencia como procedimiento espiritual de cualidad humana porque permite transcender con facilidad toda creencia.

Pero tampoco se puede olvidar la lucha y el conflicto entre creyentes y no creyentes, entre creyentes y ateos, que ha existido siempre y en todos los ámbitos culturales, pero que ha encontrado su materialización más visible a partir de la Ilustración europea. Uno de los padres más emblemáticos

5 Quaker Faith & Practice - *The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain*, Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain, London, 1999, 7. 01.

del ateísmo moderno, el sacerdote católico francés Jean Meslier, que no se atrevió en vida a expresar su rechazo a la imposición autoritaria católica por miedo a ser ejecutado⁶, considera la fe como una “causa nefasta de disturbios y divisiones sempiternas entre los hombres”⁷. Su miedo estaba justificado ante la extrema violencia ejercida en su tiempo contra los no creyentes.

Pero la gran lección de la historia en estos tres ejemplos de persecuciones contra minorías religiosas o conviccionales es que las víctimas son una muestra de cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda, especialmente de la libertad humana, de la libertad de conciencia. Los que han sido perseguidos y no han detentado el poder autoritario capaz de imponer la sumisión han podido cultivar esa cualidad humana libres de intereses. Los cátaros representan una recuperación del mensaje evangélico en su pureza -traducen los evangelios y los enseñan⁸- y radicalidad, con una insistencia en la experiencia espiritual personal y comunitaria, un rechazo de la corrupción del clero y su poder de imposición de sumisión a la par que una afirmación del sacerdocio universal de los fieles, un rechazo de la violencia, una conducta moral austera, solidaria con los pobres, honesta y veraz; una valorización del papel de la mujer y de su igualdad, una tolerancia real hacia las otras creencias y hacia los no iniciados -los creyentes- de su propia tradición-. Por su lado, los cuáqueros representan un cristianismo evangélico libre, basado en la comunidad y en la introspección -la oración o meditación silenciosa es su práctica y procedimiento espiritual central-, sin creencias, doctrinas, sacramentos, ni moral estandarizada ni jerarquías religiosas. Son un ejemplo de un cristianismo más allá de cualquier forma -también más allá del teísmo- que tiene una repercusión clara de transformación social (sus miembros participaron activamente en la fundación de Amnesty International -Erik Baker-, de Oxfam y de

6 Cfr. MESLIER, Jean, *Memoria contra la religión*, Laetoli, Pamplona, 2010, p. 23. 25.

7 Cfr. MESLIER, Jean, *Memoria contra la religión*, Laetoli, Pamplona, 2010, p. 51-55. Es cierto que el ateísmo se convertiría más adelante en dramático perseguidor de la minoría cristiana.

8 La Biblia cátara consiste básicamente en el Nuevo Testamento. Lo sabemos gracias al Nuevo Testamento de Lion (ms PA 36 de la biblioteca municipal de esta ciudad), que data de la segunda mitad del siglo XIII y está escrito en occitano. Como otros movimientos evangelistas heterodoxos de la época, como los valdenses, el antiguo Testamento sólo era aceptado en sus libros sapienciales (cfr. BRENON, Anne, *Le vrai visage du catharisme*, La Louve Editions, Cahors, 2008, p. 28-31).

Greenpeace -Irving y Doroty Stowe-, por ejemplo). En cuanto al ateísmo, simplemente recordar que el humanismo racionalista ateo, catapultado por la Ilustración europea, ha ofrecido una base de cualidad humana a muchos ciudadanos al tiempo que los liberaba de la sumisión a creencias y supersticiones al servicio del estatus quo.

¿De qué manera la condición de víctima de persecución por razones de creencia o de convicción supone una garantía de cualidad humana? Parece claro que los mártires de cualquier tradición espiritual u opción de conciencia han dado testimonio, cuanto menos, de un gran interés, distanciamiento y silenciamiento. Pero el sufrir por o el morir por las propias creencias y convicciones, supone también un cierto apego a las mismas. Así el gran interés que mostraban los mártires era por su creencia, pero no parece que fuera -lo digo con toda mi respeto hacia el que ha dado su vida por una causa-, al menos en la mayoría de los casos, un interés incondicional por toda la realidad. Es cierto que en muchos casos esa creencia iba de la mano de una auténtica experiencia de la dimensión absoluta que permitía afrontar sin miedo cualquier amenaza. Pero en muchos casos, también es cierto que el distanciamiento y desapego lo han sido respecto a sus propias vidas e intereses personales pero no en relación a su comunidad o a sus perspectivas o creencias, por las que han dado la vida. Por lo que hace al silenciamiento, éste ha sido de las voces violentamente acalladas de los mártires pero no significa necesariamente que haya implicado un silencio de los propios patrones de interpretación, valoración, actuación y organización, aunque en muchos casos lo haya sido de los ajenos -los de la creencia o convicción mayoritaria-.

Así pues parece evidente que ser víctima de persecución no supone siempre necesariamente cultivar la cualidad humana profunda aunque es cierto que el perseguido no puede permanecer estático ni atado al orden establecido, que le rechaza y le agrede, y se ve impelido al cambio y, simplemente por ello, su experiencia es digna de estudio y análisis para los que queremos ver cómo cultivar la cualidad humana en sociedades que viven del cambio.

Nuestras sociedades del conocimiento han de ser sociedades pluralistas y democráticas. En este tipo de sociedades esta persecución del diferente,

del disidente, del herético ya no es posible por la existencia, aunque sólo sea formalmente, de los derechos civiles y políticos. Pero ello no significa que no exista. Sobre todo porque en muchos casos, especialmente en sociedades en tránsito, los perseguidores han sabido sofisticar y disfrazar sus métodos transformándolos en mecanismos de presión a través de lobbies activos y eficaces que redundan en prejuicios y estereotipos generadores de sutil pero clara discriminación en diferentes ámbitos. En una sociedad del conocimiento con un pluralismo real esto o no debería de suceder o si sucede debería darse con total transparencia de manera que fuera fácilmente denunciabile y subsanable.

La cualidad humana profunda cultivada en todas las tradiciones de sabiduría

Las tradiciones espirituales o de sabiduría de las religiones o de las convicciones no religiosas, como el ateísmo, son el ejemplo de más valor, que aparece como el más testado y acreditado, de cultivo de la cualidad humana y de la cualidad humana profunda. Las tradiciones espirituales incluyen las tradiciones religiosas vivas, sobre todo a partir de sus diversas acentos, formas, corrientes o escuelas, y las “tradiciones” –en el sentido de transmisiones– espirituales de los nuevos movimientos religiosos y de las nuevas formas de espiritualidad, que en muchos casos todavía hoy no están suficientemente acreditadas pero que, previsiblemente con el tiempo, no hay duda, vivirán un claro proceso de validación y discernimiento.

Marià Corbí ha mostrado cómo esta cualidad humana ha sido cultivada por las tradiciones religiosas vivas actualmente más relevantes⁹. Lo importante, para una sociedad de conocimiento, es leer la cualidad humana profunda sin creencias religiosas ni laicas, desnuda de la vestimenta histórica de sumisión, y con una mirada limpia y pura, libre de sumisión al propio ego como estructura de necesidades. Para ello hay que leerla como se ha presentado en las formas religiosas pero sin ligarnos a esta forma, porque lo que más nos importa hoy es su conciencia y su cultivo de la dimensión

9 Cfr. CORBÍ, Marià, *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito – Principios de epistemología axiológica 2*, Cetr-Bubok, 2013, p. 23-227.

absoluta. Nos interesa cómo en el pasado y en el presente se induce a los grupos humanos a cultivar la cualidad humana profunda y cuál era y es el procedimiento para expresarla aunque fuera inexpresable. Para ello era y es muy importante reconocer la contraposición binaria de silencio de la egocentración versus egocentración en el sentir, pensar y actuar sobre el eje común del “sistema de vida”¹⁰.

Esta estructura binaria debe servir para identificar la cualidad humana profunda en cualquiera de sus ámbitos y debe permitir cultivarla sin las hipotecas de las diferentes creencias o supuestos.

La libre indagación en los textos espirituales de referencia

Nuestra mejor manera de acceder a la sabiduría del pasado es a través de sus textos. Se trata de los textos acreditados por los miembros de una tradición, escuela, corriente o grupo humano como textos que son referentes para la comunidad y para sus individuos a lo largo de una extensa historia y, en muchos casos, de una amplia geografía, por proporcionar una presentación valiosa y preciada de la dimensión absoluta y de su cultivo.

Algunos de estos textos fueron y todavía son considerados textos sagrados, separados de la realidad profana, y sacralizados por la institución religiosa y sus seguidores. En muchos casos por creerlos revelados por Dios. Otros textos son escritos de autor pero al autor se le reconoce un misterioso anonimato en los orígenes de la historia o/y una autoridad y ascendencia espiritual y moral –muchos de ellos son considerados maestros y maestras espirituales– que revierte en el texto –no son pocos los textos que son valiosos por hablar sobre maestros pero que no han sido escritos por ellos: el cristianismo y el budismo ofrecen muchas muestras de ello–. Muchos de estos textos de autor son valiosos de manera especial porque hablan de la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, del camino espiritual que lleva a ella, de las dificultades y riesgos, de cómo avanzar y superarlos. Algunos destacan por su mistagogía, por su hábil pedagogía espiritual.

10 Cfr. CORBÍ, Marià, *La sabiduría de nuestros antepasados para sociedades en tránsito*, p. 25.

Esta es una lista abierta, en constante dinamismo, que no se detiene ni se detendrá. Lo cual hace la tarea de su discernimiento, reconocimiento, valoración y divulgación una tarea siempre abierta y dinámica. Así, por ejemplo, hay grandes producciones espirituales todavía ampliamente desconocidas, como el Guru Granth Sahib –algunos le llaman de manera impropia el Adi Granth–, texto sagrado de los sikhs, que recibe curiosamente el apelativo de “maestro” (guru), de gran valor espiritual; o como *Un curso de milagros*, un texto espiritualmente valioso de mediados de los setenta con un cierto halo de supuesta revelación pero con connotaciones claramente psicoterapéuticas tanto en su génesis o su contenido como en su factura final¹¹.

Las nuevas condiciones de acceso universal a los textos espirituales deben permitir una lectura y una escucha indagadora de la cualidad humana profunda. Estas condiciones no se reducen a los medios de acceso sino también a la creciente capacitación y autonomía cultural en sociedades de conocimiento que garantiza los recursos mínimos necesarios para poder procurarse y entender estos textos¹².

Para ello debemos ser capaces de identificar y aplicar los criterios para discernir textos que expresen y hablen de la cualidad humana profunda¹³, desde el marco de una estructura común de interpretación de los textos¹⁴ y

11 El libro fue escrito por Helen Schucman, y editado y transcrito por William Thetford, para explicar su autobiografía espiritual. Se escribió entre 1965 y 1972 y fue editado por Foundation for Inner Peace en 1976. El fraile Benedict Groeschel propuso al psicólogo Kenneth Wapnick que redactara una introducción al libro y éste terminó validando la publicación y convirtiéndose en su principal promotor y difusor. El libro se compone de tres partes: el Texto, el Libro de ejercicios y el Manual para el maestro. El libro, más allá de ciertas resonancias parapsicológicas, es una oferta práctica, bajo un enfoque de base cristiano, de temas espirituales de carácter universal (Cfr. *Un curso de milagros*, Foundation for Inner Peace, Mill Valley, 1976, p. XI).

12 Si en un primer momento el acceso a textos de sabiduría era patrimonio exclusivo de una élite, en los últimas décadas, en gran parte gracias a internet, a la normalización del conocimiento y del uso del inglés y a la multiplicación de traducciones económicamente accesibles, la clase media de cualquier país ya tiene la posibilidad de un acceso generalizado a ellos.

13 Cfr. TORRADEFLOT, F., “Elementos para la lectura e interpretación de los textos místicos desde las sociedades de tránsito”, en CORBÍ, M. (Coord.), *Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica*, 9º Encuentro Internacional CETR, Barcelona, p. 238-239.

14 Cfr. TORRADEFLOT, F., “Elementos para la lectura e interpretación de los textos místicos desde las sociedades de tránsito”, en CORBÍ, M. (Coord.), p. 239-242.

de usos lingüísticos y estructuras psicológicas análogos o comunes¹⁵. Una vez identificados y aplicados estos criterios debemos ser capaces de superar las precomprensiones y prejuicios que generan dificultades prácticas para que un ciudadano de una sociedad de conocimiento pueda acceder a estos textos: la distancia histórica y de paradigma cultural, la reserva iniciática y sacralizada del texto, la confusión de la dimensión absoluta con la autoridad y la sumisión, la confusión de la dimensión absoluta con la creencia, el dogma y la irracionalidad resultante, la estructura profunda invariable de narraciones mitológicas, la memoria histórica de la tradición religiosa y de su oposición, las antropologías dualistas, la presencia o contaminación de fenómenos paranormales, la proliferación de lecturas reductivas e instrumentales desde ámbitos psicoterapéuticos¹⁶. Sea como sea la lectura de textos espirituales requiere discernimiento y protocolos de lectura acreditados¹⁷.

No quisiera terminar este apartado sin apuntar que la lectura de los textos es libre e indagadora si el lector tiene el interés personal (I) incondicional por toda la realidad, distanciamiento y desapego (D) de los intereses y perspectivas del yo, y el silenciamiento (S) de todos sus patrones de interpretación, valoración, actuación y organización (IDS). Así el que hace que el texto sea un texto de sabiduría que exprese y cultive la cualidad humana profunda es, en gran medida, la propia cualidad humana del sujeto, de la pureza de los ojos y del corazón que leen. El texto facilita el acceso a IDS a la vez que lo requiere.

15 Cfr. TORRADEFLOT, F., “Elementos para la lectura e interpretación de los textos místicos desde las sociedades de tránsito”, en CORBÍ, M. (Coord.), *Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica*, p. 243-244; TORRADEFLOT, F., “Elements per a una lectura lliure dels textos religiosos”, en CORBÍ, M., (Coord.), *Lectura purament simbòlica dels textos sagrats – Assaigs pràctics*, 4t Encontre a Can Bordoi, CETR, Barcelona, 2007, p. 194).

16 Cfr. TORRADEFLOT, F., “Elementos para la lectura e interpretación de los textos místicos desde las sociedades de tránsito”, en CORBÍ, M. (Coord.), *Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica*, p. 246-248.

17 Cfr. TORRADEFLOT, F., “Elementos para la lectura e interpretación de los textos místicos desde las sociedades de tránsito”, en CORBÍ, M. (Coord.), *Indagaciones sobre la construcción de una epistemología axiológica*, p. 248-250.

La libre indagación en los maestros

La afirmación de la necesidad de indagación libre y personal en el cultivo de la cualidad humana en sociedades de conocimiento no significa que no se pueda o deba aprovechar la experiencia de la indagación y el cultivo llevados a cabo por los antepasados. Lo vemos en la lectura de textos espirituales, pero se evidencia también en la relación con los maestros y maestras espirituales. Son fundamentales para la experiencia de la dimensión absoluta.

La relación entre maestros y “discípulos” es esencial para el cultivo de la cualidad humana profunda. No puede ser una relación de sumisión a una autoridad sino una relación libre al servicio de la desegocentración de ambos. Los maestros espirituales, en contra de lo que en muchas ocasiones se ha creído, no son el resultado de estados espirituales fijos, adquiridos y permanentes, sino de una naturaleza y actitud dinámica y translúcida de apuntamiento simbólico a la dimensión absoluta de la realidad. Además el magisterio no es un papel o una decisión del maestro sino básicamente del discípulo que lo reconoce y, en una sociedad del conocimiento y del cambio continuo, supone y demanda además que esta decisión sea dinámica. Un mismo discípulo puede tener diversos maestros que ejercen, sucesiva o simultáneamente, diferentes funciones en el acompañamiento espiritual facilitador del cultivo de la cualidad humana profunda.

La relación entre maestro y discípulo es, además de libre, una interrelación dinámica y multipolar, ampliamente compleja. Quien es un maestro para una cierta persona puede ser el discípulo de otra y todo ello de manera cambiante. Por ello los auténticos maestros no se creen maestros ni les gusta que les consideren como tales, aunque terminan por aceptar humildemente esta función, siempre conscientes de su provisionalidad y funcionalidad y de que, en caso contrario, las amenazas de egocentración ponen en peligro la propia realización espiritual, la propia experiencia de la dimensión absoluta. La egocentración puede esconderse tanto bajo el rol de maestro como de su negación.

Los maestros y maestras no existen sólo en el pasado sino que existen también en el presente, aunque a menudo cueste identificarlos. La tarea de dis-

cernimiento espiritual de la libre indagación a través de los maestros es comunitaria y, en último término, personal. Bien es cierto que en la sociedad del conocimiento no es fácil encontrar maestros y maestras espirituales capaces de vivir a la intemperie sin la protección de los sistemas de creencias o sin la sumisión a la autoridad propias de las sociedades preindustriales. Parece difícil identificar estos “nuevos” maestros de la nueva sociedad del conocimiento, pero no queda más remedio que ir definiendo su perfil puesto que la necesidad sigue vigente a pesar de estar en sociedades libres y, precisamente por ello, es todavía más acuciante identificarlos en su tradición y en su novedad.

En cualquier caso es claro que el perfil de los maestros y maestras en una sociedad de conocimiento debe reunir las características básicas de los postulados del proyecto axiológico colectivo general adaptadas a cada contexto geográfico e histórico. Así el nuevo magisterio espiritual debe reconocer que la sociedad de conocimiento, innovación y cambio es un destino inevitable que requiere la adhesión voluntaria; que, por ello, es necesaria e imprescindible la cualidad humana mediante el cultivo de IDS y de la indagación constante, la comunicación interhumana y con el medio, y el servicio mutuo (ICS); que es necesario un número crítico de cultivadores de la cualidad humana profunda mediante IDS e ICS radical -maestros-; que necesitamos aprender la sabiduría de los antepasados sin depender de sus formas, que es imprescindible la simbiosis completa, entre individuos, entre colectivos y con el medio; que los proyectos colectivos deben construirse y crearse dinámicamente; que la libertad, la libertad de opciones axiológicas, la equidad y la solidaridad son fundamentales; que la indagación debe ser generalizada, en simbiosis y en todos los campos; y que la educación es permanente, de por vida. Quedan excluidos de este perfil los supuestos maestros de la “tradición” espiritual con minúsculas, atados y anclados en la simple preservación nostálgica y romántica del pasado, en un esoterismo iniciático elitista innecesario, en una autoridad y sumisión preindustriales, refractarios a todo cambio y progreso científico, tecnológico o axiológico, estigmatizadores de cualquier diversidad de opciones axiológicas, sumisos y preservadores de intereses económicos o de poder inconfesables, convencidos y orgullosos de su superioridad e incapaces de cualquier nuevo aprendizaje.

Indagación espiritual y comunicación

La experiencia espiritual, la experiencia de la cualidad humana profunda, es personal, pero en todas las tradiciones se ha dado a través de la mediación libre de la comunidad, en comunicación plena. No puede haber auténtica indagación si no existe comunicación plena en equipo entre todos los que cultivan la cualidad humana profunda. Para que ésta se dé debe haber necesariamente una cualidad humana suficiente en todos sus individuos de manera que éstos vayan más allá de su propio interés y que hagan del interés común la aspiración personal.

Los que cultivan la cualidad humana y la cualidad humana profunda deben hacerlo en equipos humanos, en comunidad de individuos en proceso de liberación o libres de la egocentración. Estos equipos deben cultivar procedimientos de diálogo profundo, de escucha activa, de consenso, de comunicación no violenta, de trabajo creativo en equipo. Difícilmente puede existir una comunicación humana profunda y radical si no hay una comunidad espiritual de cultivo de la cualidad humana profunda. Si no fuera así las necesidades psíquicas básicas y su problemática, que siempre condicionan, terminarían inevitablemente limitando, minando o sabotando la comunicación. Esta comunidad o comunicación profunda se da en simbiosis completa entre personas, colectivos y con el medio.

Las tradiciones de sabiduría han sabido trabajar esta dimensión comunitaria al margen o a pesar de los sistemas autoritarios propios del marco general del paradigma cultural que las rodeaba y donde se veían forzosamente inscritas. Por ello se pueden sacar lecciones de estas experiencias si se prescinde de toda la maleza circundante. Así es importante valorar, por ejemplo, los procesos de consenso y de mediación que las diversas tradiciones espirituales han ido generando durante los siglos: procedimientos y recursos de perdón y de reconciliación; procedimientos de silencio y de escucha activa; procedimientos de cogestión dinámica y participativa de la vida en común; procedimientos éticos de corresponsabilidad económica y financiera, de solidaridad, etc.

La IDS fomenta la indagación libre

Necesitamos indagación libre para descubrir cómo el cultivo de la cualidad humana debe llevarse a cabo en sociedades de conocimiento, pero también es cierto recíprocamente que la cualidad humana profunda –IDS– posibilita y fomenta la indagación libre porque permite desde su no forma o dinamismo formal –múltiple forma– asumir o generar nuevas formas religiosas o conviccionales. Ello implica abrir conscientemente la puerta de la creatividad e innovación en el ámbito del cultivo de la cualidad humana profunda.

No se trata simplemente de la creatividad religiosa californiana –por mucho que ésta pretenda acreditarse académicamente¹⁸–, sino de la creatividad surgida precisamente del vacío de toda forma o de las inmensas posibilidades formales que generan los diversos proyectos axiológicos colectivos (PAC) de las sociedades de conocimiento. Así podemos descubrir o generar nuevos procedimientos, técnicas, métodos para desarrollar el camino espiritual como también podemos diseñar nuevos lenguajes o formas expresivas de la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad. Debemos aprender cómo hacerlo de los grandes textos y maestros del pasado, pero el resultado será sensiblemente diferente porque vivimos en una sociedad de conocimiento y de cambio continuo que supone y requiere transformaciones constantes. Para innovar y crear algo único conviene conocer antes muy bien lo que hay, si no queremos presentar como innovación lo que simplemente es ignorancia.

18 Algunos autores como Jorge N. Ferrer, profesor del California Institute of Integral Studies, son una clara expresión de esta tendencia. Consideran desde la aproximación participativa a la psicología transpersonal que la espiritualidad es resultado de una cocreación: “the participatory approach holds that human spirituality emerges from our cocreative participation in a dynamic and undetermined mystery or generative power of life, the cosmos, and/or the spirit” (FERRER, Jorge N., “Participatory Spirituality and Transpersonal Theory: A ten Year Retrospective” en *The Journal of Transpersonal Psychology*, 2011, v. 43, n. 1, p. 2, consultado en red en agosto de 2014, <http://www.ciis.edu/Documents/participatory%20spirituality.pdf>). Ferrer considera que la base de la creatividad religiosa es que el Misterio o el Poder está por encima de la realidad dada (FERRER, Jorge N., *Revisioning transpersonal Theory – A Participatory Vision of human spirituality*, State University of New York Press, Albany, 2002, p. 151. 153. El esfuerzo académico de Ferrer es interesante y valioso, pero ahora, de acuerdo con la finalidad de este artículo, no podemos dedicarle mayor atención.

La particular aportación de la cualidad humana profunda atea

El ateísmo, especialmente el ateísmo occidental de raigambre judeogrecocristiana, se muestra fenomenológicamente como una especie de “religión humanista” o “soft religion”¹⁹. Esta “soft religion” está también presente en el seno de las grandes tradiciones religiosas. Dentro de la tradición cristiana, por ejemplo, algunas corrientes espirituales, como los cuáqueros o los unitaristas, han aceptado el proceso de secularización de una sociedad rápidamente cambiante de tal manera que han abierto sus puertas a defensores de la espiritualidad atea, no sin una cierta perplejidad, es cierto, expresada por las ortodoxias de otras confesiones del mismo tronco cristiano.

En la actualidad no son pocos los ateos que aceptan una cierta “espiritualidad” que les es propia y que muestran una clara apertura y sensibilidad hacia una dimensión absoluta de la realidad que forma parte de la naturaleza lingüística del ser humano:

“La espiritualidad atea es la de los ateos hijos de la ilustración de matriz judeocristiana que, en gran medida, fue posible también gracias a la espiritualidad laica surgida como reacción frente al cristianismo clerical y monacal. No es extraño que hoy parezca ya evidente que, en ocasiones, se da entre los ateos la aceptación de la existencia de alguna realidad absoluta o última que no sea personal. Incluso aunque se niegue la existencia de un dios personal, ello puede significar algún tipo de espiritualidad.”²⁰

El cultivo de la cualidad humana profunda desde una perspectiva atea occidental se realiza mediante el desarrollo del espíritu crítico y de la racionalidad. Así la cualidad humana profunda atea potencia y favorece el trabajo con el pensar, con la mente, por encima de otras potencialidades o dimensiones de la persona humana²¹. Con esta y desde esta aproxima-

19 Cfr. TORRADEFLOT, F., “*Espiritualidad atea y espiritualidad laica*”, en Revista Horizonte (2014), PUC Minas (Brasil), en vías de publicación., p. 5.

20 Cfr. TORRADEFLOT, F., “*Espiritualidad atea y espiritualidad laica*”, en Revista Horizonte (2014), PUC Minas (Brasil), en vías de publicación., p. 6.

21 Cfr. TORRADEFLOT, F., “*Espiritualidad atea y espiritualidad laica*”, en Revista Horizonte (2014), PUC Minas (Brasil), en vías de publicación., p. 8-9.

ción la centralidad y suficiencia del ser humano —el ser humano se hace y construye a sí mismo y no debe ni puede esperar respuestas heterónomas porque no se van a dar y si se dieran serían sospechosas de encubrir instrumentos de sumisión— son una clara alternativa a la afirmación de cualquier otra realidad ajena. El cultivo de la cualidad humana profunda desde el ateísmo aporta también históricamente la liberación de la sumisión y de la explotación del ser humano. Este ojo y esta actitud profética, vigilante y de denuncia, serán, a partir de ahora, siempre necesarios en el cultivo de la cualidad humana de cualquier individuo o colectivo de una sociedad de conocimiento, especialmente en una situación de liberalización y despatrimonialización del hecho religioso. Además, el cultivo de la cualidad humana profunda desde la tradición atea permite no dejar de lado la dimensión material y corporal del ser humano. El reconocimiento de toda la integridad y magnitud del ser humano sin escisiones permite descubrir la cualidad humana profunda en su dimensión de no dualidad antropológica.

Pero la espiritualidad atea no ha trabajado sólo con el pensamiento sino que lo ha hecho también con la voluntad, una voluntad que, como expresión del inmenso poder interior del ser humano, se reivindica en una humanidad que tiene la pereza de ser divina (Nietzsche)²². Esta voluntad se materializa en una praxis (Marx y Nietzsche) para destruir el sufrimiento humano a través de la afirmación radical de la vida.

Esta perspectiva que da primacía a la voluntad está claramente influenciada por el pensamiento de Artur Schopenhauer, que presenta una especie de metafísica de la voluntad, inspirada conceptualmente en Platón, Kant y los Upanishads²³. Su visión es particularmente evocativa para nosotros. Schopenhauer, que era ateo, considera la palabra Dios como un “sinónimo superfluo” de mundo²⁴.

22 Cfr. TORRADEFLOT, F., “Espiritualidad atea y espiritualidad laica”, en Revista Horizonte (2014), PUC Minas (Brasil), en vías de publicación., p. 12-15.

23 SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, Paris, 2003, p. 372. 1243.

24 “To call the world “God” is not to explain it; it is only to enrich our language with a superfluous synonym for the word “world.” (SCHOPENHAUER, A., *A Few Words on Pantheism*, traducido por BAILEY SAUNDERS M.A., consultable en la red en <http://www.gutenberg.org/files/10833/10833-h/10833-h.htm>. Mundo, para Schopenhauer, no tiene sólo un significado físico sino

Para Schopenhauer, un filósofo que había visto mundo y que fue especialmente creativo y vivió al margen del idealismo alemán, el mundo no lo vemos como es (en su unidad profunda) sino como lo hemos organizado, como nos lo representamos, como fenómeno en el espacio-tiempo (en su pluralidad)²⁵. La realidad en sí, su unidad, que está más allá de toda pluralidad, es su esencia: la voluntad. La voluntad es armonía e interdependencia entre la unidad y la diversidad²⁶, es deseo del infinito²⁷. Para Schopenhauer los objetos son sólo representaciones mientras que el cuerpo humano es a la vez esencia -voluntad- y representación²⁸.

En efecto, este filósofo alemán, que consideraba que el universo como cosa en sí era “voluntad absolutamente libre” de la que todos los fenómenos naturales son grados progresivos de objetivación, plantea ya en 1818 una especie de doble acceso a la realidad que implica una antropología no dualista²⁹. Así las representaciones -sometidas al “principio de razón” que gobierna la experiencia y que hace posibles las ciencias- no conforman más que la cara externa del mundo, del que la esencia interior se revela en la experiencia del sujeto³⁰. Todos los sujetos, como todos los seres, son manifestación de la voluntad única y son, por ello, iguales en su

también moral. Rechaza cualquier visión de Dios, incluso el Dios del panteísmo pues le horroriza llamar divino a un mundo donde el sufrimiento es tan espantoso. Los dioses están hechos a imagen del ser humano, como después de él repetirá Feuerbach y, de otra forma -patológica-, el mismo Sigmund Freud (Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 406-407).

25 SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 155-156. 199. 442-443.

26 Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 203-204. 207. 212.

27 Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, PUF, Paris, 2003, p. 390-391. 412. El bien absoluto es lo único que satisface el deseo (*Ibidem*, p. 456).

28 Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 170.

29 “Je pourrais distinguer cette vérité de toutes les autres, et l'appeler la vérité philosophique par excellence (...). On peut en donner diverses expressions, et dire: mon corps et sa volonté ne font qu'un: - ou bien: ce que je nomme mon corps en tant que représentation intuitive, je le nomme ma volonté, en tant que j'en ai conscience d'une façon toute différente et qui ne souffre de comparaison avec aucune autre; - ou bien: mon corps est l'objectivité de ma volonté; - ou bien: mon corps, hormis qu'il est ma représentation, n'est que ma volonté.” (SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 144).

30 La originalidad de la filosofía de Schopenhauer es que en esta disciplina no es posible ir de fuera a dentro (Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 140).

interioridad: el otro es yo mismo, su bien es el mío. La “piedad” -para nosotros la karuna budista, el agapé cristiano o el advaita hindú- es así la fuente de la moral humana y de la solidaridad con todos los seres vivos. Su reconocimiento de la voluntad como “impulso ciego” y “privado de razón” junto con su consciencia de que toda vida es sufrimiento creciente -una autoconsciente influencia hindú y budista- porque la voluntad siempre tiende a la satisfacción y a su realización de manera vana en este mundo³¹, le lleva a considerar como un reposo efímero la contemplación desinteresada y artística de las ideas -expresiones inmediatas de la voluntad-³², el primer y más cercano nivel de objetivación de la voluntad. Ante esta situación caben dos actitudes o disposiciones: la afirmación de la voluntad aceptando la vida como es y la negación de la voluntad, o mejor dicho, de su impulso insatisfecho, para librarse del sufrimiento mediante su extinción que, para el filósofo de Dantzig, es la actitud de los ascetas hindúes y cristianos. De hecho para Schopenhauer la liberación del sufrimiento y del mundo que lo posibilita es la negación de la propia voluntad³³, que le permite ver la no dualidad de la realidad³⁴.

No quisiera terminar este apartado sin citar un magnífico texto de Schopenhauer de gran categoría espiritual sobre el arte, la contemplación y el “genio”:

31 Las manifestaciones fenoménicas y progresivas de la voluntad en sus formas individuales, múltiples e ilusorias, generan un ciclo creciente de males y de sufrimiento en los que el deseo y el dolor no hacen más que alimentarse mutuamente. La idea, en cambio, es expresión de la unidad, del no cambio, que sólo puede ser conocida si se deja de lado la egocentración (cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 220. 228. 230-231. 240-241). Para Schopenhauer el hinduismo, el budismo y el cristianismo son religiones del dolor (Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1349).

32 La música ocupa un lugar especial entre las artes porque no es la copia de las ideas sino la propia expresión de la voluntad misma.

33 SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 462.

34 “(...) c’est cette vérité toute théorique dont tout mon écrit n’est que le développement. à savoir que la volonté, la réalité en soi cachée sous chaque phénomène, considérée en elle-même, est indépendante des formes phénoménales, et par là de la multiplicité; et cette vérité, je ne vois pas d’expression meilleure à en donner, au point de vue pratique, que la formule du Véda dont j’ai déjà parlé: *Tat tvam asi*! (“Tu es cela”). Celui qui peut se la redire à lui-même, avec une connaissance claire de ce qu’il dit et une ferme conviction, en face de chaque être avec lequel il a rapport, celui-là est sûr de posséder toute vertu, toute félicité; il est sur la voie droite qui va à la délivrance.” (SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 471).

“Esta forma de conocimiento es el arte, la obra de un genio. El arte reproduce las ideas eternas que ha concebido mediante la contemplación pura, es decir, lo esencial y lo permanente de todos los fenómenos del mundo; además, según la manera que emplea para esta reproducción, toma el nombre de arte plástico, de poesía o de música. Su único origen es el conocimiento de las Ideas; su única finalidad es la comunicación de este conocimiento. - Siguiendo la corriente interminable de causas y efectos, tal como se manifiesta bajo sus cuatro formas, la ciencia se encuentra, en cada descubrimiento, proyectada siempre más lejos; no existe para ella final ni plena satisfacción (casi sería mejor pretender alcanzar corriendo el punto donde las nubes tocan el horizonte); el arte, al contrario, tiene en todas partes su final. En efecto, arranca el objeto de su contemplación a la corriente fugitiva de los fenómenos; lo posee aislado ante él; y este objeto particular, que no era en la corriente de los fenómenos más que una parte insignificante y fugitiva, deviene para el arte el representante del todo, el equivalente de esta pluralidad infinita que llena el tiempo y el espacio. El arte se queda enseguida con este objeto particular; se detiene la rueda del tiempo, las relaciones desaparecen para él; no hay más que lo esencial, no hay más que la Idea que constituye su objeto. Podemos en consecuencia definir el arte: la contemplación de las cosas, independientemente del principio de razón; se opone así a la forma de conocimiento(...) que lleva a la experiencia y a la ciencia. Podemos comparar este último modo de conocimiento a una línea horizontal que corre indefinidamente; por lo que se refiere al arte, es una línea perpendicular que corta facultativamente la primera en uno u otro punto. el conocimiento sometido al principio de razón constituye el conocimiento racional; sólo tiene valor y utilidad en la vida práctica y en la ciencia; la contemplación, que se abstrae del principio de razón, es propia del genio; sólo tiene valor y utilidad en el arte. El primero corresponde al conocimiento según Aristóteles; la segunda es en suma la contemplación platónica. El primero parece una tempestad violenta que pasa, sin que se conozca su origen ni finalidad, y que inclina, perturba y arranca todo lo que encuentra en su camino; la segunda es el rayo sereno del sol que detiene el camino de esta tempestad y desafía su violencia. El primero es como la caída de gotas innumerables e impotentes que cambian sin cesar en una cascada y no tienen un solo instante de reposo; la segunda es el arco iris que planea apacible sobre este tumulto

desencadenado. -Es sólo gracias a esta contemplación pura y totalmente absorta en el objeto que se conciben las ideas; la esencia del genio consiste en una aptitud eminente para esta contemplación; exige un olvido completo de la personalidad y de sus relaciones; así la genialidad no es más que la “objetividad” más perfecta, es decir, la dirección objetiva del espíritu, opuesta a la dirección subjetiva que desemboca en la personalidad, es decir en la voluntad. Así pues, la genialidad consiste en una aptitud de mantenerse en la intuición pura y de perderse en ella, de liberar al conocimiento de la esclavitud de la voluntad que originariamente lo sometía; lo que significa perder completamente de vista nuestros intereses, nuestra voluntad, nuestros fines; debemos temporalmente salir totalmente de nuestra personalidad, ser sólo sujeto cognoscente puro, ojo límpido del universo entero, y ello no sólo por un instante sino por tanto tiempo y con tanta reflexión como sea necesario para realizar nuestra concepción con la ayuda de un determinado arte.”³⁵

El conocimiento puro está más allá del deseo que genera una dinámica claramente destructiva y que condiciona la “voluntad de vivir”, haciendo de la vida una infelicidad radical³⁶. El arte, la compasión -piedad- y el ascetismo tienen en Schopenhauer el valor de procedimientos prácticos espirituales para experimentar la dimensión absoluta de la realidad, que él llama voluntad o ideas, pero que se manifiesta indisolublemente y sin separación en el mundo, en la dimensión relativa de la realidad. Schopenhauer, que tanto valor da a la voluntad, cualifica al ascetismo como el elemento común de la humanidad y el fenómeno mayor de la historia humana³⁷. El asceta es, en el fondo, el santo, el sabio que niega la voluntad de vivir -el deseo- y que al conseguirlo experimenta el gozo³⁸. De hecho el pensamiento de Schopenhauer propone que la liberación o la salvación

35 SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 239-240.

36 Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 396-397. 403-404. 408. No es un pesimista puesto que más adelante deja muy clara la naturaleza positiva del dolor (Ibidem, p. 1336 ss). de aquí su visión positiva del hinduismo, budismo y cristianismo espirituales que considera religiones del dolor (Ibidem, p. 1349).

37 Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 484-485. 489.

38 Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 489-491. 497-498.

de la voluntad de vivir que produce sufrimiento se consigue por el conocimiento que se consigue con el control del deseo³⁹. A pesar de que este filósofo ateo está claramente influenciado por el hinduismo y el budismo, no deja de ser sorprendente su propuesta espiritual, como demuestra el enorme impacto que ha tenido su pensamiento en la historia de la filosofía y del arte.

La aportación de las nuevas formas de espiritualidad

A partir de los años 60 del siglo pasado, con la aparición y posterior consolidación de la revolución social, cultural, sexual y de valores del mayo del 68 francés y de las nuevas formas culturales y tendencias artísticas, empezaron a proliferar en California, primero, y en todo el mundo occidental después, nuevas formas religiosas influenciadas claramente por las prácticas y las cosmovisiones orientales, primordialmente hindúes y budistas, que, en Estados Unidos, habían ido calando ya desde el Parlamento de las Religiones del Mundo celebrado en Chicago en 1893. Las tradiciones orientales ofrecían, y siguen ofreciendo, una aproximación a la espiritualidad mucho más libre y creativa que había de seducir a un Occidente cada vez más liberal.

La sociología de la religión no prestó al principio mucha atención a estas nuevas formas hasta que algunas de ellas fueron cristalizando en lo que se dio en llamar los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR), sobre todo al observar como éstos mostraban, más allá de los “revivals” inesperados en reductos de las grandes tradiciones religiosas, cómo la pretendida secularización no se producía de la manera prevista y que más bien se apuntaba a una transformación del hecho religioso que sugería una cierta resacralización con un reencantamiento del mundo no exento de lo mágico. Además de una amplia lista de nuevas iglesias cristianas independientes -más del 15% del total de la población cristiana subsahariana en África-, nacidas la mayoría de ellas durante el siglo XX como respuesta autóctona a la colonización de las misiones cristianas europeas⁴⁰ y de otras iglesias cristianas

39 Cfr. SCHOPENHAUER, Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 514-515.

40 El Movimiento de Harris (Liberia y Costa de Marfil), la Iglesia Kimbanguista (República del Congo)

surgidas bajo la influencia de posturas apocalípticas y milenaristas⁴¹, hay diversos nuevos movimientos religiosos surgidos de la influencia de religiones orientales, en muchos casos a través del filtro de la Sociedad Teosófica (Mme. Blavatsky, Helena Petrovna, etc.), de la mística occidental, del neoplatonismo, de la Cábala, de la mística judía y/o del espiritismo (La Ramakrishna Mission o Vedanta Society es tal vez el más relevante, pero también son conocidos el Movimiento para la Regeneración Espiritual de Maharishi Mahesh Yogui -con su técnica popular de la meditación transcendental-, la Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna o la Fundación Internacional Rajneesh -difusora del Tantrismo en Occidente-). Otros nuevos movimientos religiosos son o bien pretendidamente “científicos”, como por ejemplo la Cienciología y los grupos OVNI o “movimiento contacto”⁴² o bien vinculados con la religión de la naturaleza, como los neopaganos y los Wicca -en gran medida movimientos religiosos derivados del sentimiento feminista y ecologista-. La lista es amplia y estos movimientos pueden ser también originados en el sudeste asiático como los coreanos Chondogyo (“Religión del camino celestial”), la Iglesia de la Unificación (Moonies), Chen Tao (originado en Taiwan, en 1993), Omotokyo y Tenrikyo (Japón) o los cultos rizalistas (Filipinas).

Muchos de estos nuevos movimientos religiosos han surgido y atesoran nuevas formas de espiritualidad. En la mayoría de los casos estas formas se han ido constituyendo y solidificando a partir de un cuerpo de “nuevas” creencias e instituciones estáticas y fijas, tanto o más -por ser nuevas- que lo son las propias de tradiciones religiosas y espirituales tradicionales. El universalismo, el exotismo y la aparente simplicidad de muchos de estos movimientos ha hecho que estas formas fijas aparezcan a los ojos del neófito y del prosélito como realidades nuevas y atractivas, más fáciles de aceptar y de integrar, aunque también fueran fijas, que las viejas formas de siempre.

41 Mormones, Adventistas del Séptimo Día, Testigos de Jehová, la Iglesia de Cristo de Filipinas.

42 Algunos ejemplos de estos grupos: Understanding, Inc; Amalgamated Flying Saucer Clubs of America; Aetherius Society; Heaven's Gate -grupo radical que se autoinmoló en 1997 instigados por su carismático líder Marshall Applewhite.

No pocas de estas nuevas formas espirituales fueron y han ido recopilando creencias, prácticas, procedimientos, elementos rituales, valores o sistemas de organización diversos de diferentes fuentes tradicionales de manera que han resultado en una especie de “subproducto” o producto derivado, construido artificialmente y ecléctico o, cuanto menos, sincrético. Aunque el sincretismo es un fenómeno frecuente, reconocido y “natural” en la historia de las religiones –la propia misa católica es el resultado sincrético de una evolución de la liturgia sinagoga-, el eclecticismo tiene peor prensa y pronóstico por ser una mezcla caótica y, en muchos casos, totalmente aleatoria y caprichosa –sin una lógica fácilmente comprensible-, de elementos sueltos de diferentes tradiciones religiosas y espirituales clásicas. Si las creencias e instituciones estáticas ya resultaban opacas para la cualidad humana profunda, lo son tanto o más las amalgamas caóticas del eclecticismo de algunas nuevas formas religiosas porque, bajo la apariencia de novedad y de flexibilidad, ocultan una construcción desordenada fruto de intereses particulares generalmente comerciales o ideológicos, pero casi siempre descaradamente prosaicos y egocéntricos. El problema de los ejemplos de nuevas formas eclécticas de espiritualidad es, así pues, por un lado, que crean nuevas creencias estáticas, y, por otro lado, que lo hacen sin otra lógica que la de servir a la egocentración de los líderes.

Sin embargo, para nosotros, lo más desafiante es la consideración de lo que son las nuevas formas de espiritualidad que no son eclécticas sino que revisten una cierta cualidad espiritual, que describen y cultivan la cualidad humana profunda. Existir, existen, pero requieren un cuidadoso discernimiento al que ahora mismo no vamos a proceder. Para los practicantes que las viven y desarrollan, su principal procedimiento de discernimiento, su verificación, es, por supuesto, los resultados que producen en el cultivo de la cualidad humana profunda. Pero, ¿cómo mostrar que su nueva forma de espiritualidad permite el acceso y el cultivo colectivo de la cualidad humana profunda? Y, sobre todo, ¿cómo mostrar que este cultivo puede ser posible en sociedades de conocimiento y de cambio continuo?

Si estas nuevas formas de espiritualidad pueden facilitar el acceso y el cultivo de IDS y de ICS, entonces estas formas son válidas para sociedades de conocimiento. Será fundamental que estas nuevas formas de espiritualidad

sean dinámicas y no se petrifiquen en sistemas hieráticos y fijos de creencias, rituales, valores u organización. Sus instituciones, de existir, deberán ser fluidas, móviles, moldeables, capaces de irse adaptando según el momento, el lugar y el marco general cultural circundante. Deberán desarrollar un mecanismo interno de constante relativización, una permanente autocrítica cargada de sentido del humor que evite cualquier sacralización o “idolatrización”. Las nuevas formas de espiritualidad, en sociedades de conocimiento, son las formas pasajeras y dinámicas de lo sin forma, que sólo apuntan y que después saben morir y dejan de ser cuando ya han apuntado.

Esta provisionalidad de las nuevas formas de espiritualidad va de la mano –sólo así es posible– del enraizamiento cada vez mayor en la cualidad humana profunda y en su realidad absoluta y última. Por eso las nuevas formas de espiritualidad para ser válidas en sociedades del conocimiento, deben ser formas facilitadoras de la experiencia mística o de la realidad absoluta.

De hecho, al tratar de la necesidad de crear y construir, en sociedades en tránsito y de conocimiento, Proyectos Axiológicos Colectivos (PAC), es fundamental también desarrollar estos proyectos en lo concerniente al acceso, la facilitación y el cultivo de la cualidad humana profunda. Lo que se plantea es la posibilidad de acceder y cultivar IDS-ICS sin necesidad de creencias, rituales, valores, organizaciones, etc., que sean fijos. Ello significa que los PAC aplicados al cultivo de la cualidad humana profunda o bien pueden hacerse con creencias, rituales, valores y organizaciones dinámicos y continuamente cambiantes o bien no requieren ninguna creencia, ni ritual, valor u organización.

Esta última opción es, tal vez, la más radical, independientemente de que haya formas religiosas tradicionalmente acreditadas que la propongan, como las de las “nadas” de Juan de la Cruz o la del shunyata (vacío) budista. Pero lo más frecuente es reconocer nuevas formas de espiritualidad que optan por la flexibilidad de formas o el dinamismo innovador y creativo en la expresión, acceso y cultivo de IDS-ICS.

El nuevo cultivo de la cualidad humana profunda en las “grandes” religiones

Quisiera, en este punto, dedicar unos párrafos a cómo algunas escuelas o corrientes espirituales clásicas de grandes tradiciones religiosas universales están reaccionando en la actualidad ante el crecimiento, expansión y consolidación de nuevas formas de espiritualidad. Se trata, en muchos casos, de una oportunidad y un sincero intento de recuperación del propio acerbo espiritual de sus antepasados -aunque sea por reacción y después de una fase de negación y de no aceptación de la realidad del crecimiento imparable de las nuevas formas de espiritualidad- pero sin la rigidez de los planteamientos dogmáticos, morales, rituales o de adhesión a la institución. Es difícil predecir el futuro, pero podemos atrevernos a aventurar una cierta prospectiva de los posibles resultados de estos previsiblemente bien intencionados intentos.

En los casos en que estos intentos supongan una incorporación y apropiación amplia y profunda de la experiencia espiritual de los grandes maestros y místicos de la propia tradición en el ámbito de la propia comunidad e incluso en ámbitos ajenos a esta comunidad pero susceptibles de estar libremente interesados, entonces esta opción puede provocar incluso, en el escenario más positivo, la evolución y el posterior cambio profundo de las posturas más rígidas, hieráticas e intolerantes de una tradición, con lo cual podríamos encontrarnos con un escenario de transformación profunda, desde dentro de la misma marginalidad de las grandes tradiciones, en nuevas formas de espiritualidad dinámicas y creativas capaces de recuperar el acerbo de sus antepasados y de ser aprovechables para los ciudadanos y ciudadanas de las sociedades de conocimiento. No se trataría de la tradicional fórmula lampedusiana de cambiar todo lo que haga falta para que todo siga igual. Sería una transformación profunda y real de manera que las viejas creencias dejarían paso a la experiencia inmediata de la dimensión absoluta de la realidad.

Sin embargo, merecen una especial consideración los casos en que estos intentos de recuperación del propio patrimonio espiritual sean simplemente una manera interesada, consciente o inconsciente, de capear el temporal; un subterfugio, una excusa, una coartada o una maniobra dilatoria para poder

ir manteniendo, en las nuevas circunstancias culturales de la sociedad del conocimiento, la vieja institución, la moral tradicional, los antiguos rituales y creencias, los privilegios de antaño de una religión tradicional bajo una apariencia de acceso y de cultivo de IDS-ICS. En estos casos, en los que se ha usado la experiencia espiritual de maestros y de escuelas espirituales acreditados anteriormente olvidados y se ha utilizado también un discurso falaz, sutilmente y sibilamente confesional, justificativo del inmovilismo y de la “idolatría”, entendida ésta como la identificación de lo sin forma con una forma determinada; entonces, digo, se tratará sólo de una forma actualizada de reducción de la cualidad humana profunda a su pretendida función social instrumental de cohesión. En la sociedad de conocimiento esta forma es completamente innecesaria, ineficaz e inviable. Así, en este supuesto, la cualidad humana profunda deja de ser la expresión de la dimensión absoluta de la realidad del ser humano y se ve completamente relativizada, perdiendo su capacidad de posibilitar la flexibilización y adaptación como viviente a las condiciones cambiantes del entorno.

Lo que nos resulta imposible evaluar es, en tal supuesto, la buena o mala fe de los actores de esta postura claramente “restauracionista”. No sabemos a ciencia cierta, al menos no sin un largo y cuidadoso discernimiento previo, hasta qué punto los que mantienen una postura interesada como la mencionada, lo hacen de manera inconsciente o premeditada. Puede parecer innecesaria y estéril esta clarificación, pero personalmente la considero necesaria y significativa. Si la postura fuera totalmente inconsciente, podría ser reversible mediante, por ejemplo, la facilitación de un estado de conciencia claro y diáfano que podría posibilitar la honesta evolución y el cambio en positivo. Si la actitud “restauracionista” es claramente consciente, entonces significa que se ha hecho una clara opción que pone en peligro la supervivencia de la especie humana, porque rechaza abiertamente la sociedad de conocimiento y se propone y aspira a alcanzar la restauración de una sociedad preindustrial o industrial de explotación -que ya no existen, son simples restos o son inviables- con unas creencias o supuestos claramente determinados y siempre fijos y estáticos. Los auténticos cultivadores de la cualidad humana profunda tendrán a esta postura como clara opositora a la que, sin embargo y por coherencia, aspirarán siempre a transformar o revertir de manera no violenta.

Pluralismo de formas de cultivo de la cualidad humana profunda

En la sociedad de conocimiento, la expresión, el acceso y la facilitación de la experiencia de la dimensión absoluta de la realidad, de IDS-ICS, o es sin forma -nada y vacío, por ejemplo- o tiene múltiples formas, una inmensa diversidad de formas que no son fijas ni pueden serlo; que son dinámicas, fluidas, suaves, completamente cambiantes y adaptables.

Por lo tanto, no nos referimos aquí al pluralismo habitual de formas fijas y estables –a menudo antagónicas–, al pluralismo religioso y cultural que, como mínimo, juxtapone posturas religiosas e ideológicas finalmente intolerantes y mutuamente excluyentes, para que, al menos, terminen respetándose. Este pluralismo requiere el diálogo interreligioso e intrareligioso si no se pretende saltar al vacío del conflicto abierto e interminable que pondría en peligro la convivencia, la paz y, en definitiva, la supervivencia de la especie humana (Huntington)⁴³. No hablaremos aquí de este pluralismo porque todavía está en manos y al servicio, aunque sea de manera inconsciente, de una sociedad de explotación.

El pluralismo de la sociedad de conocimiento emana sobre todo de la capacidad de reconocer el cultivo de la cualidad humana profunda en su dinamismo y creatividad, en su amplia y prácticamente ilimitada diversidad, ya que la dimensión absoluta de la realidad, al no tener forma o, mejor dicho, al estar más allá de toda forma, puede ser diversamente expresada –puede revestir “todas” las formas–, se puede acceder a ella de manera diversa y se puede cultivar diversamente. En lo referente a su expresión, acceso o cultivo, por ejemplo, hay muchos procedimientos hábiles y válidos. Ello no es óbice para que se puedan y deban efectivamente establecer, sin embargo, patrones comunes, transversales, interculturales e interreligiosos. De todas maneras estos patrones comunes son también muy diversos puesto que suelen darse en proporciones diversas según el caso. Sin embargo, diversos estudios comparativos muestran que todo está en todos pero en medidas y órdenes diversos. IDS puede expresarse, por ejemplo, con lenguajes diversos según la proporción de lenguaje de amor, de conocimiento o de acción

43 Cfr. HUNTINGTON, Samuel P., *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Paidós, Barcelona, 2003.

desinteresada que se da en cada maestro, escuela o corriente espiritual. IDS está totalmente y en todas las grandes tradiciones espirituales con diversas formas de expresarlo y diversos procedimientos prácticos para su cultivo.

Este pluralismo intrínseco de la cualidad humana profunda queda reflejado y revierte, por supuesto, en los PAC, que respetan la libertad y diversidad de opciones axiológicas dentro de un marco común, general y a la vez dinámico y contextual, en el que no se dan exclusiones intolerantes de la diferencia. Se puede afirmar que la raíz permanente del pluralismo de la dimensión relativa de la realidad es el “pluralismo” –no dualismo– de su dimensión absoluta, donde todo es armonía y unidad. En la sociedad de conocimiento el pluralismo de la dimensión relativa tiene el límite del exclusivismo, que simplemente no es viable para la supervivencia de la especie.

El diálogo interreligioso ya no es entonces sólo una manera, más o menos intensa, de educar y juntar exclusivismos para procurar que se respeten sin destrozarse sino una manera de descubrir y gozar juntos de la inmensa riqueza, belleza y sabiduría de la diversidad de formas expresivas, de acceso y de cultivo la dimensión absoluta sin forma. En este contexto el propio diálogo interreligioso se convierte en una experiencia de IDS-ICS. En la sociedad del conocimiento, el diálogo interreligioso ya no se reduce a ser una simple función social de las religiones con un cierto grado mínimo de consenso, sino que es un reflejo y expresión de la misma cualidad humana profunda en toda la rica e inmensa variedad de sus formas vivida dialogalmente⁴⁴. Quizás ésta sea una de las razones por las que en los últimos tiempos el diálogo interreligioso está evolucionando cada vez más y de manera espontánea hacia un diálogo espiritual interpersonal y en profundidad, más allá de las doctrinas, de los rituales, de los sistemas de valores o de las formas de organización de las tradiciones religiosas. Un claro ejemplo de ello son las respectivas trayectorias de la mayoría de los diversos grupos de diálogo interreligioso del estado español. Ello no significa, de ningún modo, que se rehúse el diálogo interreligioso como forma de transformación y de cambio social. Simplemente este tipo de diálogo ha de ser la expresión y el resultado de la misma cualidad humana profunda.

44 Dialogal es un neologismo panikkariano que es alternativo a la conflictividad dialéctica.