Las espiritualidades laicas en el marco de la posmodernidad

Jose Manuel Bobadilla¹

¿Podemos entender las religiones como sistemas culturales?

A lo largo de este primer apartado realizaremos una aproximación de forma objetiva a lo que podemos denominar y/o entender como “Religión”, es decir: ¿podemos entender la Religión como un sistema cultural que impregna todos los aspectos de la vida individual y colectiva? o por el contrario ¿la Religión es un conjunto de pautas y/o dogmas que sirven al individuo y al conjunto de la sociedad para relacionarse con “el sagrado”? o ¿las Religiones eran la conjunción de ambas cosas?

Para hacer esta aproximación a la idea de las religiones entendidas como sistemas culturales expondremos las aportaciones de dos autores que han analizado este objeto de estudio desde diferentes perspectivas. Los autores que trabajaremos son Clifford Geertz y Marià Corbí. Ambos autores parten desde diferentes ramas de las ciencias sociales, antropología y epistemología respectivamente, y por lo tanto cada uno de ellos ha focalizado su estudio y construcción teórica partiendo desde diferentes puntos de vista. Este doble enfoque, tanto antropológico como epistemológico, proporcionará una visión más amplia y holística del concepto de religión sin caer en el reduccionismo de otros autores como Marx o Freud.

¹ Graduado en Sociología, con mención en Cultura por la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Actualmente prepara su Maestría en Ciencias de la Religión por el Instituto Superior de Ciencias de la Religión de Barcelona (ISCREB). Es miembro del equipo investigador de CETR.

Partimos desde la base que definir el concepto de “Religión” es un trabajo complicado, pero lo que se intentará mostrar en este apartado es que la “Religión” cumplió, como sistema cultural, con dos funciones sociales: (1) como sistema cultural que impregnaba² todos los aspectos de la vida individual y colectiva de la sociedad y (2) como conjunto de pautas que describían formas de relacionarse con “lo sagrado”.

La religión desde la concepción antropológica de Clifford Geertz

Clifford Geertz fue un antropólogo que realizó su aproximación a la “religión” desde el concepto de cultura. Este autor concibe las culturas como sistemas de significación y es desde esta punto de partida que el antropólogo realiza su estudio de las religiones; concibe esta, la religión, como una actividad cultural humana. Desde la antropología americana de la que parte Geertz se concibe que *la cultura es un sistema objetivo de símbolos* (Pals, 2013; 440) y Geertz entiende la cultura como *un esquema de significaciones o de ideas cuyos portadores son símbolos a través de los cuales las personas comparten su conocimiento de la vida y expresan sus actitudes hacia ella* (Pals, 2013; 446). De este fragmento podemos extraer que Geertz entiende la cultura como un conjunto de significaciones que son portadas por símbolos y *“los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético– y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden.”* (Geertz, 1973; 89).

Con esta interpretación del concepto de cultura entendemos que Geertz concibe la religión o las religiones como un sistema de símbolos que cumplen una función cultural y cuyos símbolos sagrados establecen un orden que sintetiza el *ethos*, es decir, la forma de hacer y sentir de una sociedad para forjar así un cuadro de interpretación de la realidad.

2 Considero importante prestar atención a la idea de “impregnaba”; con esta afirmación se quiere resaltar la importancia que las religiones tuvieron en las primeras sociedades o en sociedades pre-modernas. Un aspecto a considerar es que la Religión o Religiones, no fueron, como a menudo se afirma una “esquizofrenia” colectiva o una herramienta para tener al pueblo sometido, dormido o engañado.

Geertz en su obra *La interpretación de las culturas* de 1973 define las religiones de la siguiente manera:

“[las religiones son] (1) *Un sistema de símbolos que obra para* (2) *establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres [y mujeres],* (3) *formulando concepciones de un orden general de existencia y* (4) *revistiendo estas concepciones con una aureola de afectividad tal que* (5) *los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único*” (Geertz, 1973; 89)

¿Pero qué explicación da Geertz a cada uno de estos cinco puntos? Lo primero es comprender lo que Geertz entiende por símbolo. Este autor señala la importancia de la interpretación de dicho concepto, dice que el símbolo es una fuente de información que se encuentra fuera de todo individuo y que por lo tanto, cuando el sujeto nace, estos símbolos les son impuesto y, durante su desarrollo como individuo, se socializa dentro de estas fuentes extrínsecas de información y cuando muere el símbolo sigue presente en el orden social remarcando así el carácter extrínseco de símbolo y siendo esto lo que permite estudiar la cultura como un sistema externo de significaciones.

Con este primer punto Geertz está explicando que las religiones son un conjunto de símbolos extrínsecos al individuo y al colectivo que forman unos esquemas culturales que “*suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública.*” (Geertz, 1973; 91). Como puede observarse, las religiones, al cumplir con esta función cultural están modelando y programando, gracias al uso de símbolos sagrados, la conducta social y psicológica del colectivo y del individuo. Esta unión, entre la programación y modelación de lo social (las formas de organizarse) y lo psicológico (la forma de pensar/sentir) es lo que anteriormente se ha definido como *ethos*. Pero ¿por qué Geertz considera que los sistemas de significación cultural proporcionaban estos modelos programadores?

Geertz concibe que la conducta humana “*está (...) débilmente determinada por fuentes intrínsecas de información (...)*” (Geertz, 1973; 91). Al hacer esta afirmación Geertz establece una diferencia primordial entre los animales que él denomina inferiores y el animal humano.

La diferencia que establece consiste en lo que él denomina el grado de determinación de fuentes intrínsecas de información; considera que los animales inferiores están fuertemente determinados por estas fuentes intrínsecas de información y por ejemplo “*para construir un dique, un castor sólo necesita un lugar apropiado y los materiales convenientes*” (Geertz, 1973; 91) y por lo tanto “*su modo de proceder está modelado por su propia fisiología.*” (Geertz, 1973; 91). Con esto intuimos que los animales inferiores tienen, por sus propias características de animales, las formas de actuación en el mundo determinadas y, por lo tanto, no necesitan de un modelo de significación cultural. Geertz siguiendo con el ejemplo dice:

“Pero el hombre [especie humana], cuyos genes nada le dicen sobre las operaciones de construir, necesita también una concepción de lo que es construir un dique, una concepción que sólo podrá obtener de alguna fuente, simbólica -un patrón, un modelo, un libro de texto o de lo que le diga alguien que ya sabe cómo se construyen los diques- o, por supuesto, del manejo de elementos gráficos o lingüísticos que le permitan llegar por sí mismo a una concepción de lo que son los diques y de la manera en que se construyen.”
(Geertz, 1973; 91)

Con esta diferencia podemos ver como los sistemas culturales, y en este caso, los sistemas religiosos cumplieron con una función programadora de la vida individual y colectiva. Los sistemas religiosos proporcionaron a la especie humana un marco de actuación, valoración e interpretación de la realidad que les permitió completar, de forma inconsciente, esta falta de modelos intrínsecos, o como veremos más adelante, completar la falta de indeterminación genética.

Fueron estos modelos de actuación los que proporcionaron estos “*vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones*”. Pero Geertz también comenta que estos símbolos están *formulando concepciones de un orden general de existencia*; para este autor los símbolos religiosos deben otorgar fórmulas de ordenamiento al ser humano e ideas generales de orden. El orden general de existencia implica dar un sentido lógico a la vida, entender la “existencia”, entender el porqué de las cosas. El propio Geertz indica que “*no debería sorprender que los símbolos o sistemas de símbolos que suscitan y definen disposiciones que consideramos religiosas y los que colocan esas disposiciones en un marco cósmico sean los mismos símbolos.*” (Geertz, 1973; 95) En este sentido el símbolo coloca en un plano cósmico el sistema de ordenamiento del ser humano y por lo tanto

“El problema de la significación en cada uno de sus aspectos de ordenación interna (...) es una cuestión de afirmar, o por lo menos de reconocer, el carácter ineludible de la ignorancia, del sufrimiento y de la injusticia en el plano humano, y al mismo tiempo de negar que esas irracionalidades sean características del mundo en general. Y tanto esta afirmación como esta negación pueden hacerse en los términos del simbolismo religioso, un simbolismo que pone en relación la esfera de existencia del hombre con una esfera más amplia en la cual descansa la otra.” (Geertz, 1973; 104)

Entendemos que Geertz lo quiere indicar con esta afirmación es que los símbolos religiosos intentan ofrecer modelos de organización social y, según la explicación de Geertz, negar que el sufrimiento y las injusticias que se dan en el terreno humano sean características del mundo y por lo tanto, los símbolos religiosos ponen en relación el mundo del hombre con una esfera “cósmica” donde descansa la esfera humana y:

“Es en alguna clase de forma ritual -aun cuando esa forma sea tan sólo la recitación de un mito, la consulta de un oráculo o la decoración de una tumba- donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos sagrados suscitan en los hombres

[y mujeres] y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros. En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado [la esfera cósmica], fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrática transformación de la realidad (...).” (Geertz, 1973; 107)

Es en la realización/repetición de los rituales sagrados cuando los estados anímicos y motivacionales que generaron los símbolos sagrados consiguen unir *el mundo vivido* (el mundo cotidiano) y *el mundo imaginado* (la esfera cósmica) haciendo que todas estas concepciones sean revestidas de una aureola de afectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único.

Este último aspecto remarca la funcionalidad de los rituales y expresa lo que podemos llamar el cultivo de la espiritualidad. Cuando Geertz presenta su concepción de los rituales está indicando que es mediante este hecho cuando el sujeto consigue deslizarse al mundo representado por las significaciones religiosas haciendo que el sujeto quede cambiado y “*si ese hombre [o mujer] cambió, también cambió el mundo del sentido común, pues ahora se lo ve tan sólo como una forma parcial de una realidad más amplia que lo corrige y lo completa*”. (Geertz, 1973; 107) En este sentido el “deslice” que el sujeto tiene hacia ese mundo de *significaciones* le hace comprender que su realidad solo es una forma de un mundo que va más allá de su comprensión y comprendiendo esto así Geertz afirma que todo este conjunto de símbolos, mitos, rituales y narraciones *delimita una esfera de la vida que tiene un estatus especial. Lo que la separa [a la religión] de otros sistemas culturales [como pueden ser los sistemas culturales ideológicos] es que sus símbolos dicen ponernos en contacto con lo “realmente real”* (Geertz citado en Pals, 2013; 449)

La religión desde la epistemología axiológica de Marià Corbí

Anteriormente se ha presentado la aproximación a las “religiones” que el antropólogo Clifford Geertz realiza. Ahora presentaremos la aproximación epistemológica que plantea Marià Corbí.

Marià Corbí habla de la cultura como una función biológica. Para este autor la cultura cumple con una función primordial y es *proporcionar una forma concreta de vida viable a un viviente que ha dejado en gran parte indeterminado genéticamente su modo de vida*. (Corbí, 2013; 17). Su posicionamiento plantea una antropología donde la especie humana (el viviente) está, indeterminado genéticamente frente al medio, y para este autor:

“En la especie humana aparece un nuevo procedimiento de adaptación al medio: dejar determinado genéticamente sólo la condición fisiológica, el modo simbiótico de vida, la condición sexual y la competencia lingüística. Dejando indeterminado cómo sobrevivir en el medio, la forma de asociación para sobrevivir, cómo organizar la vida sexual y la crianza y la forma de la lengua concreta. Están indeterminados los “cómo” (Corbí, 2013; 18)

Con esta definición vemos como Corbí enfoca el estudio de la cultura entendiendo esta como una función puramente biológica que permite a la especie humana desarrollarse, es decir, la cultura es lo que posibilita determinar los diferentes “cómo” que la especie humana no tiene determinados. En comparación a otros animales, cuya forma de vida está determinada genéticamente, la especie humana tiene la posibilidad de construir diferentes sistemas culturales, cambiar su forma y modelar nuevos estilos de vida para construir esos “cómo”.

Para Corbí, la forma en la que la especie humana “encontró” la manera para determinar esos “cómo” fue mediante la construcción de narraciones, mitos, símbolos y rituales y para este autor *la finalidad de los mitos, símbolos y rituales es primariamente biológica: construir un viviente cultural viable en unas circunstancias determinadas*. (Corbí, 2013; 19). Con este fragmento

podemos entender que para Corbí, los mitos, los símbolos y rituales son las estructuras que completan la indeterminación genética y por lo tanto:

“Los mitos, símbolos y rituales no pretenden pues explicar y describir la realidad en ella misma, lo que es valioso o no lo es en sí mismo, lo que es la naturaleza humana esencial, ni explicar lo que es la naturaleza de la sociedad y de su organización, ni describir el mundo de lo sagrado, el más allá, ni tampoco establecer el modo sagrado de vida. Lo que proclaman, en cualquiera de sus ámbitos, no es una descripción de lo que hay. Sólo dicen lo que hay que pensar, sentir y cómo hay que actuar en el medio y con los otros hombres [y mujeres] para sobrevivir en unas condiciones determinadas. Y cuando hablan de la dimensión absoluta, no la describen, sino que modelan su expresión y su modo de vivirla” (Corbí, 2013; 20)

Aunque Marià Corbí entienda al humano como un animal cultural, para este autor lo que realmente programa a la colectividad para su supervivencia y su relación con el medio y otras personas son lo que él mismo llama PAC “*proyectos axiológicos colectivos*” (Corbí, 2017; 23). Corbí entiende el PAC como las construcciones lingüísticas mediante las que el colectivo consigue auto-programarse en unas condiciones determinadas de supervivencia, siendo estas condiciones las etapas de vida de la especie humana, es decir, las sociedades cazadoras-recolectoras, agrícolas y ganaderas. Esta idea ayuda a entender por qué Marià Corbí concibe la cultura, los mitos, símbolos y rituales como una función biológica, ya que para este autor, los mitos, símbolos y rituales, son los que construyen el PAC y por lo tanto es el PAC el que termina de completar la indeterminación genética humana y por consiguiente “*las religiones son un tipo de PAC preindustriales en los que los mismos patrones y paradigmas que modelan todo el mundo correspondiente a la DR, modelan también la concepción, representación y vivenciación de la DA*” (Corbí, 2017; 29). El PAC es la continuación de nuestro programa genético y por eso es considerado por este autor como aquello que completa la falta de determinación genética de la especie humana, el propio Marià Corbí dice:

“El papel central de los proyectos axiológicos colectivos (PAC) es terminar nuestra incompleta determinación genética para hacernos animales viables. Sin los proyectos axiológicos colectivos, contruidos por nosotros, seamos o no conscientes de ello, no seríamos animales viables” (Corbí, 2013; 16)

Viendo esta definición y comprensión del PAC como continuidad de nuestro programa genético, podemos entender el por qué este autor habla de la cultura, los mitos, símbolos y rituales y los PAC como necesidad biológica de la especie humana. Entendemos que esa construcción y auto-programación tendrá una forma determinada dependiendo del contexto histórico en el que se le dio forma y esto puede verse en la diversidad de formas religiosas o “*PAC-religiosos*” (Corbí, 2015; 30) que la humanidad ha construido para garantizar su supervivencia.

Hay que exponer que entiende este autor cuando habla de *DR* (dimensión relativa) y *DA* (dimensión absoluta). Para Corbí la *DR* es la dimensión relativa a las necesidades del animal humano, aquello que constituye su supervivencia, la determinación de los “como” y la *DA* es la dimensión que no es relativa a ninguna de esas necesidades, es una dimensión gratuita, *ab-soluta* en el sentido de que está suelta de toda concepción/necesidad humana. Pero estas dos dimensiones o *doble dimensión de la realidad* (Corbí, 2017; 18) Corbí las entiende como una única realidad ya que ambas dimensiones son producto de la especie humana³ y “*necesitamos cultivar las dos dimensiones de nuestro acceso a lo real, la DA y la DR, para ser humanos.(...) En el pasado este doble cultivo se hizo mediante las religiones*” (Corbí, 2017; 17).

Entendemos que Marià Corbí presenta al animal humano como un animal que tiene indeterminado genéticamente su modo de vida y que esta indeterminación, juntamente con la capacidad de habla, le proporciona un *doble acceso a lo real*, uno relativo y otro absoluto, y que mediante la construcción de mitos, símbolos y rituales, que dieron forma a los “*PAC-*

3 La lengua bifurca nuestro acceso a la realidad: nos da un acceso a la realidad como relativa a nuestras necesidades como vivientes (*DR*); y nos da un segundo acceso a eso mismo real pero ya no relativo a nuestras necesidades sino no relativa, absoluto (*DA*).” (Corbí; 2017; 17)

religiosos” (Corbí, 2013; 30), la especie humana consiguió posibilitarse una modo de relacionarse con el medio y cultivar el acceso a la *dimensión absoluta* de la realidad. Pero para Corbí:

“El acceso a la DA es una creación biológica, con una función concreta para la supervivencia de un ser viviente; es una función biológica que nos permite adaptarnos al medio en que vivimos y modificarlo cuando sea necesario o conveniente. La DA es el fundamento de nuestra flexibilidad con relación al medio en el que obtenemos lo necesario para vivir, sin tener que cambiar nuestra dotación genética ni modificar nuestra fisiología. Es un gran invento de la vida que nos permite hacer modificaciones en nuestro sistema de supervivencia, que resultan equivalentes a los cambios de especies en los restantes animales” (Corbí, 2017; 18)

Podemos decir, vista la comprensión que Marià Corbí presenta de las religiones o *PAC-religiosos*, que estas fueron una forma cultural determinada en unas situaciones concretas de supervivencia que permitieron que la especie humana consiguiera desarrollar estilos de vida concordes a las necesidades de supervivencia que venían determinadas por las condiciones de vida, es decir que, en cada situación histórica de la vida humana, sienta estas la caza-recolección, la agricultura o la ganadería, se elaboraron una serie de mitos, símbolos y rituales que condicionaron la forma de interpretar tanto la *dimensión relativa*, aquella que depende de las necesidades humanas y la *dimensión absoluta*, aquella no relativa a la especie humana y esta construcción que modela todos los aspectos de la vida y que Marià Corbí llama PAC, es lo que en sociedades pre-industriales este autor considera que fueron las religiones: formas concretas de motivación, cohesión, interpretación de la realidad y supervivencia propias de un animal que tiene indeterminado genéticamente sus “como” y mediante las cuales se pudo cultivar la espiritualidad o el acceso a la *dimensión absoluta de la realidad*.

Tradiciones espirituales, espiritualidad y espiritualidades laicas

En el apartado anterior hemos realizado una aproximación a las religiones como sistemas de significación que podemos denominar cultura o PAC. Sabemos que aproximarnos a este concepto es complicado y hay tradiciones como el budismo, el taoísmo y el confucianismo que en sus orígenes no fueron una religión pero después de todo un proceso de “construcción histórica” han terminado convirtiéndose en religiones, es decir, en sistemas de significación. En este sentido considero apropiado, ya que no podemos abarcar la totalidad del concepto religión, posicionarme en la definición de André Comte-Sponville:

“Llamo “religión” a todo conjunto organizado de creencias y de ritos referidos a cosas sagradas, sobrenaturales y trascendentes (es el sentido amplio de la palabra), y especialmente a uno o varios dioses (es el sentido estricto), creencias y ritos que reúnen en una misma comunidad moral y espiritual a quienes se reconocen en ellos o lo practica” (Comte-Sponville, 2006; 22)

Tomando esta definición como referencia entenderemos las tradiciones espirituales (budismo, taoísmo y confucianismo) como sistemas de significaciones religiosos en un sentido amplio, mientras que al judaísmo, cristianismo e islam como *PAC-religiosos* en un sentido estricto. Establecemos esta diferencia para concretar que las tradiciones espirituales, entendidas en su sentido amplio, no formaron, en su origen, un *PAC-religioso*, es decir, no fueron modelos de organización social, pero queda claro que actualmente estas tradiciones espirituales sí que forman parte de lo que entendemos sociológica y antropológicamente como religión ya que se han generado diferentes mitos, símbolos y rituales que han formado modos de motivación y cohesión colectivas.

Pero lo que si encontramos en común entre ambas formas, es que estas se ocuparon de poner en relación al sujeto y al colectivo con la dimensión absoluta.

Entendemos la *dimensión ab-soluta* de la misma forma que la expone Marià Corbí, como esa dimensión suelta de toda significación y conceptualización o cómo define Comte-Sponville “*lo que existe independientemente de toda condición, toda relación o todo punto de vista (...)*”. (Comte-Sponville, 2006; 146)

Tanto las tradiciones espirituales como los *PAC-religioso* se ocuparon de modelar, como se ha mostrado anteriormente cuando veíamos las funciones de las religiones como sistemas culturales, esta relación del sujeto y colectivo con esa “otra dimensión” en base a prácticas meditativas y la construcción de símbolos o metáforas sagradas. En este sentido Marià Corbí dice:

“Nuestra lengua puede utilizar términos para referirse a esa DA [dimensión absoluta], que como símbolos o metáforas, hablen de origen, de fontalidad, de paternidad, de antepasado, añadiéndoles una calificación para evitar la confusión con su sentido ordinario: le añaden “Padre del cielo”, “Gran antepasado”, le llaman “Dios” que es lo mismo que luz, le llaman “Luz de lo alto”. O emplean nombres sin significado concreto como “Ohm”, “Brahman”; o bien emplean palabras para representarla, conceptualizarla, y le llaman “Vacío” (Corbí, 2017; 229)

Todas estas denominaciones serían las formas en las que culturalmente se ha significado o representado la *dimensión ab-soluta* ya sea desde un sistema de significaciones en un sentido amplio o desde un *PAC-religioso* en un sentido estricto. Corbí asume que todas las palabras son “*ineptas y libres para aludir a la DA y la DA es libre de todas las palabras humanas*” (Corbí, 2017; 230). Este hecho remarca lo “ab-soluto” de esta dimensión. Un factor a tener en cuenta cuando hablamos de la espiritualidad entendida desde los sistemas de significaciones o desde los *PAC-religioso*, es que desde su concepción del mundo todo lo referente a lo ab-soluto estaba representado, vivido y expresado hacia fuera de lo que es relativo a la especie humana, es decir fuera de la *dimensión relativa* y esta vivencia de lo ab-soluto es lo que Corbí llama “*la doble experiencia de la realidad*” (Corbí, 2007; 257).

Espiritualidad y vivencia de lo ab-soluto

Al igual que ocurre con el concepto de “religión”, concepto que ha sido analizado y definido desde múltiples disciplinas académicas del ámbito social-humanístico, el concepto de “espiritualidad” también ha sido definido y estudiado desde diferentes ramas. A continuación se expondrán algunas de las definiciones que se han dado a este concepto para así poder concretar la base desde la que partiremos en este apartado. Para esta presentación terminológica nos basaremos en el libro de Francesc Torralba (2013) *Religions, espiritualitat i valors* [Religiones, espiritualidad y valores] donde se recogen algunas definiciones y orientaciones sobre el concepto que nos atañe en este apartado.

“La espiritualidad también se relaciona con la idea de unión con todos los seres. Evoca el vínculo, el lazo con la realidad ajena. Según esta noción, un ser humano espiritualmente sensible no se percibe a sí mismo como una entidad autosuficiente, separada o aislada del mundo, como una burbuja inconexa que flota en el aire, sino que, todo lo contrario, se siente parte del todo, vinculado estrechamente a todos los seres. Sabe que forma parte de la gran danza de la vida y que está radicalmente abierto a los otros. Desde este punto de vista, un ser humano espiritualmente profundo se siente vinculado a toda la realidad, de tal manera que nada de lo que ocurre en el mundo, por lejano que sea, le es ajeno. Entendida así, la espiritualidad se asocia a palabras como ahora interdependencia o solidaridad cósmica” (Torralba, 2013; 18)

En esta primera definición se puede ver como la espiritualidad remarca una idea de relación con el “todo”, siendo este “todo” los seres vivos en su conjunto y la “realidad ajena”; esta definición también subraya la concepción e interpretación del sujeto humano no como aislado del resto de sujetos y seres del mundo, sino que nos lleva a la comprensión de que cada sujeto o incluso, la totalidad de la especie humana, no es un-algo-aparte-del-mundo, sino que es-el-mundo y por lo tanto se puede asumir e interpretar la espiritualidad, esa conexión con el “*mundo imaginado*” o la “*dimensión absoluta de la realidad*”, como una idea de interdependencia o

solidaridad cósmica. Planteada así, asumimos que la especie humana es parte del “todo” y que debemos partir de la base de que somos este mundo.

“A la idea de espiritualidad también se le asocia el de profundidad. Es propio de un ser humano cultivado espiritualmente la voluntad de trascender aquello inmediato, de ir más allá de lo que es físico y material. Parece, entonces, que la banalidad y la espiritualidad se oponen, porque es propio de un ser espiritual la voluntad de indagar, de conocer a fondo la estructura de la realidad, el sentido de cada cosa, el valor de cada acción. Un ser humano cultivado espiritualmente trata de investigar eso que se esconde más allá de lo que es visible, entiende la realidad material como una dimensión de lo que es real, como el signo aparente de la realidad inmaterial que lo fundamenta y lo es todo” (Torralba, 2013; 19)

Esta segunda definición sobre el concepto de espiritualidad nos remarca el aspecto de profundidad, entendiendo la profundidad como forma de indagación para llegar a comprender aquello que va más allá de la realidad físico-material en la que nos encontramos. Cultivar la espiritualidad es un acto de indagación para “descubrir” aquella realidad inmaterial que es el fundamento de todo nuestro mundo humano y que nos ayuda a encontrar el valor de cada acción, el sentido de las cosas y entender la estructura de la realidad.

“Según un gran número de pensadores evolucionistas, la espiritualidad es una cualidad seleccionada en la evolución biológica de la materia viva que irrumpe con el surgir del humano, es una predisposición universal que puede ser más o menos cultivada según las condiciones externas. Indica un grado de excelencia en la cadena evolutiva, un salto cualitativo que permite al ser humano tener consciencia de su existencia, de sus actos, de sus creencias, de sus valores; le permite tomar distancia respecto de la realidad, preguntarse por el sentido de su vida, valorar sus actos, proyectar el futuro; en definitiva, ser el soberano de su vida y no ser simplemente dirigido por unas fuerzas ciegas fatales” (Torralba, 2013; 19)

Por último esta tercera definición nos presenta la espiritualidad como una capacidad biológica humana. Con esta definición vemos que la espiritualidad como función biológica otorga una capacidad de distanciamiento respecto a la realidad individual y del entorno y por lo tanto, esta capacidad de distanciamiento es la que permite que la especie humana pueda preguntarse por sus actos y plantearse la idea de que ella misma es *soberana de su vida*. Considero importante, a la hora de hablar de espiritualidad, partir de la base antropológica que plantea Marià Corbí, la cual remarca, como se ha mostrado en el apartado anterior, que es el habla, o la capacidad lingüística, la que permite a la especie humana acceder a la dimensión espiritual. Es en este sentido cuando podemos considerar que la espiritualidad es biológica y no una *predisposición universal que puede ser cultivada más o menos*. Entendemos que cultivar la espiritualidad es indagar la realidad en todas sus formas para comprender cuál es su verdadera realidad y entender que “esa otra realidad” o el “todo” es el fundamento de nuestro mundo; es hacer consciente que como especie humana no somos una burbuja puesta en el mundo sino que somos el mundo y que ese ser-el-mundo es una relación de interdependencia con toda la biosfera.

En relación a las definiciones que se han presentado con anterioridad podemos entender que la espiritualidad puede estudiarse desde dos enfoques diferentes y complementarios entre sí. Desde un enfoque biológico y desde un enfoque antropológico. Desde el primer punto de vista partimos de la idea de que el cultivo de la espiritualidad es una capacidad biológica que únicamente puede realizar la especie humana, es una capacidad-consecuencia de un animal que habla y que por lo tanto es esta la que le abre las puertas del cultivo espiritual y este cultivo es una forma de indagar la realidad tanto externa (el mundo) como interna (el yo) y comprender la interdependencia con el todo o *ab-soluto* de la cual, no podemos olvidar, que somos parte y no una parte. El segundo enfoque, el antropológico, nos muestra como desde diferentes sistemas de significación o *PAC-religiosos* se produce ese cultivo de la espiritualidad; esto indicaría que cada religión, ya sea en su sentido amplio o estricto,

ha construido diferentes formas de relacionarse con el “todo” que le han permitido indagar, dentro de sus sistemas de significación o *PAC-religiosos*, la realidad externa e interna y comprender su relación con esa *dimensión ab-soluta*.

Formas históricas del cultivo de la espiritualidad: espiritualidades religiosas y laicas

El planteamiento anterior suscita la siguiente pregunta ¿cuántas formas de cultivo espiritual o de aproximación a la *dimensión absoluta* se han dado y continúan dándose en la historia humana? Si partimos desde la base que la espiritualidad es una capacidad humana mediante la cual siempre se ha podido indagar esa dimensión espiritual, podemos preguntarnos ¿existe una relación entre las diferentes etapas históricas de la humanidad y el acceso/cultivo de la espiritualidad? Es decir, si consideramos la división de la historia humana en sociedades pre-modernas, sociedades modernas y sociedades posmodernas ¿podríamos ver diferencias en la forma de concebir y cultivar esa “dimensión absoluta”?

A continuación presentaremos lo que denominaremos las cuatro formas históricas de cultivo de la espiritualidad. Pero para poder hablar del fenómeno histórico del cultivo de la espiritualidad en las diferentes etapas históricas de la humanidad considero importante posicionarse en lo que anteriormente se ha explicado, basándonos en las concepciones de Marià Corbí, que la *dimensión ab-soluta* de la realidad es una característica antropológica y biológica de la especie humana. Para este autor el origen de esta dimensión absoluta no es ni metafísico ni trascendental, sino que es producto de la lengua y las formas en las que las tradiciones religiosas las significaron, ya sean entendidas en su sentido amplio o estricto, son sólo formas de cada cultura, y por lo tanto, no podemos tomarlas como descripciones de lo real, sino como modelaciones de esa *dimensión ab-soluta*.

En este sentido consideramos que toda construcción metafísica sobre esa dimensión tampoco es una descripción de la realidad tal y como es, sino que es otra forma cultural de modelación proveniente de las filosofías o ideologías, “*es lo que llamamos naturalismo, inmanetismo o materialismo*” (Comte-Sponeville, 2006; 146).

Es importante entender que la consideración de que todo lo que “define” nuestro lenguaje es una modelación y no una definición de la realidad es lo que podemos entender como “simbólico” mientras que si consideramos que todo lo “definido” por nuestro lenguaje es una descripción de la realidad es lo que denominaremos “no simbólico”.

Espiritualidades religiosas en sociedades pre-modernas y modernas

Tal y como se ha ido exponiendo a lo largo de este trabajo, las religiones fueron, entendidas como sistemas culturales, sistemas necesarios que permitieron a la especie humana sobrevivir y organizarse en unas situaciones históricas determinadas y, una de las primeras situaciones históricas determinadas fue lo que hoy podemos denominar sociedades pre-modernas, es decir, sociedades donde la interpretación, la valoración de la realidad y el cultivo espiritual estuvo condicionado por la representación que hicieron las religiones como sistemas culturales.

Hay que tener en cuenta que estas primeras sociedades humanas *dieron por reales las modelaciones que hacían de la realidad a través de sus PACs, sus narraciones, sus mitos, sus símbolos y rituales* (Corbí, 2017; 121) Es decir, en sociedades pre-modernas, la interpretación que se hizo de la realidad mediante narraciones, mitos, símbolos y rituales se hizo desde una concepción no simbólica de aquello que dieron por real, considerando, viviendo y sintiendo que “su verdad” era “la verdad”. En este sentido el cultivo de la espiritualidad también se dio dentro de sus sistemas de significación o *PAC-religiosos*, ya que eran los mitos, los símbolos y rituales los que determinaban como debía de vivirse esa relación con el “todo”.

Consideramos que en este tipo de sociedades, el cultivo espiritual, aquello que hemos denominado con anterioridad la indagación de la realidad tanto externa como interna y la comprensión de la interdependencia con el “todo” únicamente se daba dentro de estos sistemas culturales, con el matiz de que la socialización dentro de un sistema cultural determinado excluía la comprensión de otro sistema cultural. En este sentido vemos como la *dimensión absoluta* de la realidad y su cultivo quedaba encerrado dentro de los marcos interpretativos de cada sistema de significación o *PAC-religioso* y únicamente se podía tener acceso a esa dimensión si se respetaba la tradición o la revelación propia de un sistema concreto, ya que, al realizar una comprensión no simbólica de lo que decían sus narraciones, mitos, símbolos y rituales, se consideraba que esa era la realidad única y verdadera.

Esta unidad entre la interpretación, valoración de la realidad y cultivo de la *dimensión absoluta* duró mientras las sociedades pre-modernas estuvieron en “funcionamiento”, pero cuando surgieron las sociedades modernas se produjo un conflicto entre diferentes sistemas de significación en relación a la interpretación y valoración de la realidad. En relación a este hecho, consideramos que los sistemas de significación filosóficos o ideológicos también están bajo un paradigma de interpretación no simbólico de la realidad. Como hemos comentado antes, las filosofías y las ideologías, hablaron del materialismo, el naturalismo o el inmanetismo entre otras construcciones del pensamiento ilustrado.

En las sociedades modernas las filosofías e ideologías obviaron por completo el cultivo de la *dimensión absoluta* de la realidad, la consideraron una especulación puramente metafísica o trascendental y por ese motivo la competencia que se dio entre los sistemas culturales religiosos y los sistemas culturales filosóficos-ideológicos fue en relación a la determinación de lo que al principio del texto hemos llamado la falta de *sistemas de significaciones externas al individuo o la indeterminación genética de la especie humana* quedando la interpretación y valoración de la realidad “repartida” de la siguiente manera:

“Las ideologías cubrían los campos de la política, de la economía y de las ciencias [organización socio-política], pero permaneció bajo el control de los patrones religiosos la moral general, especialmente la sexual, la organización familiar y colectiva y, sobre todo quedó bajo el control de las religiones [en sentido amplio y estricto] el exclusivo cultivo de la DA.” (Corbí, 2015; 20)

Dada esta explicación entendemos que en sociedades modernas convivieron dos formas de significación de la realidad: las formas pre-modernas bajo los parámetros de las religiones y las formas modernas bajo los parámetros interpretativos de las filosofías y de las ideologías. Lo relevante de esta convivencia entre ambos sistemas culturales de significación es ver como las filosofías e ideologías no se ocuparon del cultivo espiritual por que

“(…) identificaron la DA [dimensión absoluta] con las religiones y sus pretensiones. Por esa razón no se propusieron sustituir a la religión en ese terreno. La solución que siempre tuvieron en mente, unas veces explícitas y otras implícitamente, fue arrinconar a la religión y, por lo tanto, todo lo que tenía que ver con la DA, al ámbito privado de los individuos o, si fuera posible, eliminarla de la sociedad.” (Corbí, 2015; 26)

Analizadas las dos sociedades de forma sucinta y establecida la diferencia entre religiones en un sentido amplio y estricto, podemos concretar que el cultivo espiritual siempre quedó, en ambas sociedades, en manos de los sistemas de significación religiosos o *PAC-religiosos*; estableciendo así lo que podemos denominar espiritualidades religiosas. Este hecho refleja que el cultivo espiritual se dio de dos formas, estableciendo así las dos primeras formas históricas del cultivo de la espiritualidad (1) cultivo espiritual no simbólico en un sentido amplio y (2) cultivo espiritual no simbólico en un sentido estricto. Consideramos que estas dos primeras formas de cultivo se dieron tanto en sociedades pre-modernas como en sociedades modernas en tanto que los sistemas culturales filosófico-ideológicos no se encargaron del cultivo de la *dimensión ab-soluta* de la realidad.

Pero ahora, en sociedades posmodernas ¿podemos plantearnos el cultivo espiritual o la vivencia de lo *ab-soluto* fuera de los sistemas no simbólicos de significación religiosos o fuera de los *PAC-religioso*?

Espiritualidades laicas en sociedades posmodernas

Para poder hablar de las espiritualidades laicas en las sociedades posmodernas hay que hacer previamente una breve explicación sobre qué es lo que entendemos por sociedad posmoderna. Este concepto hoy en día sigue siendo objeto de polémica dentro de las ciencias sociales ya que no se sabe a ciencia cierta qué es o hacia dónde va la llamada posmodernidad.

Para establecer una primera unión con los puntos anteriores debemos considerar que la posmodernidad es el sistema de significación cultural que precede a la modernidad y establece lo que Lyotard llamó la crisis de los *metarrelatos* (Lyotard, 1987). En esta línea establecemos que los metarrelatos, a nivel de significación cultural, fueron los grandes discursos propios de las sociedades pre-modernas y modernas, es decir, los discursos religiosos, filosóficos e ideológicos que surgieron en Europa. Esta crisis de los grandes relatos supone, para generar un segundo paralelismo con los sistemas de significación o *PACs*, que en las condiciones sociales actuales⁴ no existe un sistema de significación cultural que ofrezca una forma de determinación de los “cómo” y, por lo tanto, no serán las filosofías, las ideologías o las religiones las encargadas de ofrecer esas fuentes de *significación externas al individuo ya que “el gran relato ha perdido su credibilidad (...)”* (Lyotard, 1987; 32) y, por lo tanto, ha de ser la propia especie humana quien, consciente de sus construcciones y alejado de las formas de interpretación y valoración de la realidad pre-modernas y modernas, decida qué sistema de significación quiere para su supervivencia.

4 Entendemos por nuevas condiciones sociales lo que teóricamente se denomina Sociedad del conocimiento. En estas sociedades el conocimiento generado por la ciencia y tecnología en constante retroalimentación están alterando las formas de vivir de valorar e interpretar la realidad y por lo tanto el *PAC colectivo* [el sistema de significación cultural] *en las nuevas sociedades, no viene dado ni por la forma de sobrevivencia, ni por los dioses, ni por la naturaleza misma de las cosas, sino que de ser construido por cada sociedad y debe permanecer abierto a una modificación permanente.* (Corbí, 2015; 27)

Dicho esto, podríamos suponer que la posmodernidad es un “no-sistema-de-significación”⁵ ya que:

“La mente posmoderna no espera ya encontrar la fórmula universal y última para una vida sin ambigüedad, riesgo, peligro y error, y sospecha profundamente de cualquier voz que prometa lo contrario.” (Bauman, 2009; 286)

Esta cita de Bauman remarca la muerte de los grandes relatos como oferta/fórmula universal de vida, consideramos que el discurso neo-liberal capitalista se está “resistiendo” a morir y esta resistencia se está dando bajo las nuevas condiciones sociales impulsadas por el auge de la ciencia y la tecnología. Por lo tanto, lo que se está indicando en la cita anterior es la innecesidad de un sistema de significación o PAC universalista como oferta/fórmula de vida y esto:

“Para la mente moderna, (...) representa un peligro mortal para la convivencia humana.(...), la mente moderna se siente horrorizada por la perspectiva de la “desregulación” de la conducta humana, de vivir sin un código ético estricto y abarcador (...).” (Bauman, 2009; 22)

Esta “desregulación de la convivencia humana” es lo que desde muchas visiones académicas se llama la crisis de valor⁶. Pero lo que Bauman no está diciendo en la cita expuesta con anterioridad es que no sea necesario un sistema de significación cultural, sino que los grandes sistemas culturales con pretensión universal no son pertinentes en la cultura posmoderna

5 Cabe remarcar que esta afirmación de un no-sistema-de-significación no es cierta al cien por cien. El Dr. en sociología de la UB Krasten Krüger en su artículo El concepto de la “*sociedad del conocimiento*” publicado en Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales. Vol. XI, nº 683, 25 de octubre de 2006, comenta que sería más apropiado hablar de un sistema de significación basado en el capitalismo de conocimiento ya que las sociedades actuales siguen viviendo bajo la acumulación del capital y las reglas de mercado.

6 La desregulación de la convivencia humana la pensamos bajo la idea de que el modelo neo-liberal capitalista sumado al máximo exponente de la modernidad, que es el individualismo exacerbado, están empujando a una gran masa social hacia la idea del todo vale donde primero se sitúa el propio individuo y luego el resto. Convirtiendo el consumismo y el individualismo en el código ético y abarcador de los sistemas de significación posmoderno.

y, por lo tanto, toda construcción cultural se tendrá que realizar desde pretensiones no universales y concepciones simbólicas de interpretación y valoración de la realidad.

Acabamos de presentar de forma muy resumida la noción de posmodernidad como contraposición a la sociedad moderna. De la misma forma que ocurrió con la sociedad moderna, la posmodernidad no se está ni planteando ni preocupando por el cultivo espiritual⁷ y por lo tanto debemos preguntarnos ¿qué ocurre con la espiritualidad cuando todo sistema de significación ha “muerto”? ¿Supone esto la pérdida definitiva de todo el legado de sabiduría que las tradiciones espirituales o religiosas ofrecieron a la humanidad, o por el contrario, la posmodernidad necesita recuperar todo ese legado de sabiduría sin la necesidad de sistemas de significación religiosos o *PAC-religiosos*? Y por último ¿qué utilidad tendría este cultivo de la espiritualidad en las condiciones de la posmodernidad?

Contestando a la primera pregunta podemos decir que una vez los sistemas de significación religiosos han dejado de ofrecer una solución en sociedades posmodernas la espiritualidad ha quedado libre de toda interpretación no simbólica que los sistemas de significación religioso o *PAC-religiosos* les había otorgado (lectura simbólica de sus textos).

Contestando a la segunda pregunta concluimos que, dada la necesidad de construcción de sistemas culturales sin pretensiones universales, la posmodernidad necesita el cultivo espiritual simbólico para garantizar, gracias a la comprensión que este cultivo nos proporciona, una construcción cultural que permita la adhesión voluntaria, que no sea totalizador y respete la construcción de cualquier sistema cultural. Es decir, que permita la garantía de la diversidad y la heterogeneidad cultural.

7 Lo que si es cierto es que actualmente están surgiendo, sobre todo a partir de los años 70 del siglo pasado, lo que se ha definido como prácticas New Age, donde se aglutinan diferentes prácticas religiosas secularizadas y sobretodo se caracteriza por el auge de prácticas religiosas relacionadas con tradiciones paganas. Este hecho se demuestra consultando el mapa sobre diversidad religiosa en Cataluña elaborado por el centro de estudios ISOR de la Universidad Autónoma de Barcelona donde podemos ver como en el año 2004 no había ningún centro de culto odinista o espiritualista kardeniano y en el 2014 se contabilizan un total de 43 centros pertenecientes a este tipo de tradición religiosa.

Y por último, la utilidad que este cultivo proporciona es, a parte de garantizar la diversidad y heterogeneidad cultural, es recatar todo el legado de sabiduría de la humanidad y ofrecérselo a las nuevas generaciones como un cultivo espiritual simbólico en un sentido amplio y estricto constituyendo así lo que podemos denominar el cultivo de las espiritualidades laicas en el marco o condiciones de la posmodernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- BAUMAN, Z. (2009): *La ética posmoderna*. Barcelona. Editorial Siglo XXI.
- CORBÍ, M. (2017): *Hacia una espiritualidad laica. Sin creencias, sin religiones, sin dioses*. Barcelona. Editorial Herder.
- CORBÍ, M. (2013): *La construcción de los proyectos axiológicos colectivos. Principios de Epistemología Axiológica 1*. Barcelona. Editorial Bubok.
- CORBÍ, M. (2015): *Protocolos para la construcción de organizaciones creativas y de innovación. Principios de Epistemología Axiológica 3*. Barcelona. Editorial Bubok.
- CORBÍ, M. (2015): *El cultivo colectivo de la cualidad humana profunda en las sociedades de conocimiento globalizadas. Principios de Epistemología Axiológica 4*. Barcelona. Editorial Bubok.
- CORBÍ, M. (2017): *Las sociedades de conocimiento y la calidad de vida. Principios de Epistemología Axiológica 5*. Barcelona. Editorial Bubok.
- GERTZ, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona. Editorial Gedisa.
- PALS, D. (2008): *Ocho teorías sobre la religión*. Barcelona. Editorial Herder.
- COMTE-SPONEVILLE, A. (2006): *El alma del ateísmo. Introducción a una espiritualidad sin Dios*. Barcelona. Editorial Paidós.
- TORRALBA, F. (2013): *Religions, espiritualitat i valors*. Barcelona. Editorial Barcino.