

ESPIRITUALIDAD LIBRE Y PLENITUD DE VIDA - LA EXPERIENCIA DESINTERESADA DE LA REALIDAD COMO FUENTE DE UNA SOCIEDAD LIBRE

[TORRADEFLOT, FRANCESC, *Diversidad y libertad espiritual*, Grupo ed. Fonte – Universidad de la Mística, 2016, Ávila, p. 43-77]

En estos últimos tiempos, la separación entre una sociedad en cambio y basada en la innovación y la creatividad continuas, por un lado, y el restauracionismo religioso nostálgico y el fundamentalismo creciente de diversas tradiciones religiosas con pretensiones mayoritarias y en diferentes marcos geográficos y contextos sociales residuales aunque a menudo oligárquicos, por otro lado, se polariza y agudiza cada vez más. Por esta razón, parece más necesario que nunca arbitrar una reflexión sobre cómo la situación de confrontación y conflicto puede ser superada de manera adecuada y positiva para las tradiciones religiosas y espirituales, de un lado, y para las sociedades y sus ciudadanos, de otro lado. De todas maneras, el valor de la experiencia religiosa para las sociedades contemporáneas va más allá de la coyuntura conflictual reciente y está directamente relacionado con la naturaleza humana de la misma experiencia religiosa y con el paradigma propio de las sociedades del conocimiento.

Esta reflexión no debe de ser principalmente una elaboración estratégica desde presupuestos ideológicos, económicos, políticos o pseudoreligiosos –propios de instituciones religiosas desligadas, algunas de ellas ya de manera difícilmente reversible, de la primacía de la experiencia religiosa-. La reflexión debe de partir del reconocimiento claro y sincero de la primacía de la experiencia religiosa, entendida como experiencia de la Realidad Última, de Dios o de la Divinidad¹. Éste es el núcleo hermenéutico que nos permite reconocer nuestro nuevo paradigma religioso². La experiencia de toda religión es justamente la inmediatez de Dios³ o, como diría Panikkar, de sus equivalentes funcionales en los diferentes universos culturales. Así pues, todo aquello que facilite esta experiencia adquiere una importancia y valor decisivos: los textos religiosos y espirituales de referencia, patrimonio cultural y humano de la humanidad, de las

¹ La experiencia religiosa o mística, de la cual somos conscientes mediante la sensibilidad, la inteligencia y el espíritu, es, para Panikkar, el resultado de múltiples factores: la experiencia, lenguaje, memoria, interpretación, recepción y actualización. Se trata de la experiencia de la Vida, de la experiencia humana en su plenitud irreductible (cfr. PANIKKAR, R., *De la mística – Experiencia plena de la Vida*, Herder, Barcelona, 2005, p. 131-204).

² Jorge N. Ferrer, en un lúcido estudio, recuerda que las tradiciones religiosas son “procesos hermenéuticos vivos” y que como tales no pueden ser reducidas a definiciones dogmáticas que generan apego y dependencia: “The role of spiritual experiences on the spiritual path is not to test the teachings of a spiritual tradition, but to provide one with signposts of being on the right track in the specific soteriological path laid down by that tradition. And this is not to say, as some radical constructivists wrongly claim, that novel insights do not occur or are never incorporated by spiritual traditions. They actually are, and this is why religious traditions are not closed, self-encapsulated systems, but “living hermeneutic processes” (Vroom) which grow and renew themselves out of the interaction among doctrines, interpretations, and new experiences. Finally, if I may dare to say, from a contemplative perspective, it could be argued that *what makes a spiritual claim dogmatic is not that it cannot be experientially falsified, but that it is held with attachment, with clinging, as an Absolute Truth*, and so forth. This, and not the unfalsifiability of its claims, is the real dead end of any genuine spiritual enquiry” (FERRER, J.N., *Revisioning Transpersonal Theory*, State University of New York Press, New York, 2002, p. 64). Hick, como filósofo de la religión, hace extensivo a todas las tradiciones religiosas el fundamento de toda creencia en la experiencia religiosa que han presentado los modelos de “teología filosófica” de Alston, Plantinga y Swinburne, entre otros (cfr. HICK, J., *Dialogues in the Philosophy of Religion*, Palgrave, New York, 2001, p. 6-7).

³ Cfr. DREWERMANN, Eugen, *Dios inmediato*, Trotta, Madrid, 1997, p. 77. 95. 105. 119. Este autor afirma que la doctrina es verdadera o no si proviene o no de la experiencia interior, mística, que es una experiencia de Dios en el sí mismo (cfr. *ibidem*, p.166).

diferentes tradiciones; los testimonios ejemplares de coherencia de maestros espirituales, místicos, sabios y profetas; y los métodos, técnicas y procedimientos de camino interior de las diferentes confesiones, corrientes o escuelas de las diversas tradiciones religiosas y espirituales verificados y acreditados por la propia experiencia personal que los actualiza.

Más allá de la polémica dualista entre el universalismo, absolutista, y el relativismo, contextualista, la experiencia mística de la Realidad Última es la raíz de la libertad y creatividad religiosa⁴. Cuando el debate sobre la diversidad religiosa quiere reducirse a un conflicto entre perspectivas opuestas del hecho religioso y de la realidad detentadas, por un lado, por las autoridades religiosas y sus filosofías y teologías sumisas, y por otro lado, por los líderes del pensamiento laicista antirreligioso heredero de una ilustración sesgada, no podemos desviar la atención del auténtico problema central: el olvido y la marginalización de la experiencia mística, como realidad accesible a cualquier ser humano, y las consecuencias sociales, políticas y económicas resultantes.

Las diferentes tradiciones religiosas y espirituales se presentan como camino y realización de la experiencia mística que supone el descentramiento del ego, que libera el ego de las esclavitudes burdas o sutiles de su naturaleza como estructura de necesidades o como voluntad de poder. Así las experiencias religiosas y espirituales se muestran claramente como metas que no quedan delimitadas por las barreras de identificaciones estáticas e idolátricamente hieráticas y, al mismo tiempo, como caminos abiertos que configuran identidades dinámicas que, por ser fluidas y en constante movimiento, están siempre abiertas y dispuestas al encuentro, al intercambio y a la fecundación mutua con la alteridad⁵. La experiencia mística, en este sentido, y, como veremos, en la misma medida en que no lo pretende, predispone para una mejor adaptación de la persona a sociedades en continuo cambio. Así pues, la mística está encontrando una atmósfera más favorable, más compatible con la naturaleza de su experiencia.

Las identidades fijas, estáticas, cerradas, no permiten la relación fecunda con la alteridad. La alteridad no debe suponer una alienación de la identidad sino su posibilidad de adaptación y de relación en plenitud con la realidad. Éste es hoy el único sentido posible de la tradición como expresión de identidades cambiantes no alienadas que se comunican en el espacio y en el tiempo.

Una antropología sin formas

⁴ FERRER, J.N., **Revisioning Transpersonal Theory**, State University of New York Press, New York, 2002, p. 151. 153.

⁵ Cfr. TORRADEFLOT, Francesc, "¿Desempeña la mística un papel fundamental en la construcción de la paz? El aporte de las grandes tradiciones religiosas", Publicación de la 5ª semana teresiano sanjuanista, Cites, Ávila, 2005 [En curso de publicación].

La infabilidad de la divinidad y la del ser humano son interdependientes. Quizás la tradición religiosa y espiritual que mejor formula esta nueva antropología basada en la centralidad de la experiencia mística o del camino interior sea la que se expresa en las formulaciones tradicionales budistas del *anātman* (la no existencia del ego) y del *pratīyasamutpada*.

En el budismo no se afirma la existencia de una personalidad permanente, integral, sustancia independiente en un individuo existente. Se trata, más bien, de una personalidad empírica que resulta de la suma de cinco agregados (*skandha*) y que es mutable y transitoria. Esta liberación de una identificación estable, propia de la experiencia cotidiana convencional y aparente, se llama *shunyata* (vacío) en el budismo mahāyāna⁶. Buda no dijo ni que el ego existiera ni que no, entre otras razones, porque él tenía más bien una finalidad pedagógica que filosófica –la filosofía podría llegar a obstaculizar la práctica espiritual-, pero la doctrina tradicional budista pronto consolidó y generalizó esta postura del *anātmavāda*, de la caducidad⁷. No hay nada que pueda ser último y definitivo en la experiencia humana. Panikkar afirma:

“Esto es, el sujeto no está sujeto, no es el soporte de cambios que le ocurren en su epidermis, sino que es él mismo el que constantemente transmigra, o mejor dicho, no hay un tal “sí mismo” que se mude de piel, sino que precisamente los “sí mismos” son puros puntos dinámicos; esto es, la totalidad de las cosas no es sino la manifestación de la sinfonía cósmica de todo lo existente, sin que nada necesite sustentarla. Todo es música, no hay partitura”⁸

En el fondo, se niega la existencia de un alma inmortal, de un “yo” sujeto autónomo, de un alma aislable e individual, del “mí” como conjunto de hechos, de los conceptos a priori e innatos, cualquier cosa o cualquier realidad fija más allá de los sentidos⁹. Estas realidades impermanentes están mutuamente relacionadas y condicionadas (se trata de la doctrina del *pratīyasamutpāda* o de la producción condicionada). Esta opinión budista afirma la interrelación e interdependencia de la realidad. Los seres no existen como sustancias sino como relaciones dinámicas.

La experiencia religiosa budista es “atea” en tanto en cuanto respeta y venera la trascendencia de la Divinidad y la importancia y preeminencia de la relación con ella

⁶ La sentencia esencial del Sutra del Corazón, el más breve de los cuarenta sutras del Mahaprajñāparamita-sutra, reza “la forma no es otra que vacío, el vacío no es otro que la forma”.

⁷ Cfr. PANIKKAR, R., *El silencio del Buddha – Una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1996, 85-95. Sólo la escuela Vātsīputrīya o Pugdalavāda (s. III a. C.) afirma la existencia de una persona existente, que no es ni los cinco agregados ni diferente de ellos. Esta persona es la base de los renacimientos e incluso continua existiendo en el estado de Nirvāna. La mayoría de los budistas consideraron esta postura una recuperación heterodoxa del ātman hindú.

⁸ *Ibidem*, p., 88.

⁹ Cfr. KOLM, Serge – Christophe, *Le Bonheur-liberté*, PUF, París, 1982, p., 419-459.

sobre cualquier formulación, y es “nihilista” no tanto del objeto cuanto del sujeto de la realidad¹⁰. Incluso la filosofía budista más dialogante con occidente, la de la escuela de Kyoto, presenta la centralidad de la experiencia pura (Nishida), superando cualquier dualidad entre sujeto y objeto y asumiendo que la contradicción forma parte de la identidad entendida como trascendencia: así el yo auténtico es el lugar de encuentro con el tú. El dios de Nishida aparece como el Yo verdadero¹¹. Nishitani Keiji, de la misma escuela, afirma que la religión es el despertar de una subjetividad elemental, entendida como “naturalidad elemental” de la vida misma más allá del ego. Se trata de una subjetividad fuente de toda sabiduría religiosa que significa el “regreso a esta vida en una nada más allá del ser, en una divinidad más allá de Dios”, en que todo lo personal (Dios o el ego) queda trascendido¹².

La antropología que dejan entrever los místicos cristianos va también más allá de la forma tradicional de una persona humana distinta y alejada de Dios que se relaciona con él. De hecho la mística cristiana presenta de manera sorprendente la centralidad del camino interior y de la antropología deificada que éste dibuja. Desde los textos bíblicos se presenta ya la criatura humana a imagen y semejanza del Creador. La tradición espiritual cristiana de inspiración bíblica afirma que la naturaleza humana de imagen debe asemejarse cada vez más, a través de la gracia salvadora y del camino ascético, a Dios. Este proceso espiritual es un camino crístico de descentramiento del ego del pecado, del mal y de la muerte. Para Agustín de Hipona, el ser humano es *imago Trinitatis* y la principal tarea de la espiritualidad es restaurar esta imagen divina en el ser humano a través del Verbo¹³. La tradición espiritual monacal incidirá en la necesidad de un proceso purgativo previo a la unión con Dios¹⁴. Dionisio Areopagita dará entidad teológica a este proceso purgativo destacando la importancia de la teología negativa para conocer, percibir y expresar la relación del ser humano con Dios como realidad deificadora, supraesencial e inefable¹⁵. Maestro Eckhart, formulando el tema central de toda la mística cristiana renana, habla del nacimiento de Dios en el alma, nacimiento que sólo es posible si el ser humano se libera del ego a imagen y semejanza de cómo Cristo lo hizo¹⁶. Martín Lutero subrayará la importancia de la escucha y acogida personal de la Palabra de Dios para la fe. Thomas Müntzer recordará como esta Palabra es una palabra interior que, después de ser filtrada por la cruz, actualiza y da vida y sentido a la revelación exterior¹⁷. Juan de la Cruz dibuja una antropología de la noche y de la nada

¹⁰ PANIKKAR, R., *El silencio del Buddha*, p. 77. 175. 215; DALAI LAMA, *El mundo del budismo tibetano*, Olañeta, Palma de Mallorca, 1997, p. 41-42. 50-52.

¹¹ Cfr. HEISIG, James W., *Filósofos de la nada – Un ensayo sobre la Escuela de Kyoto*, Herder, Barcelona, p. 2002, p. 68. 86. 97. 118. 123. 139-140

¹² Cfr. *Ibidem*, p., 245-248.

¹³ Cfr. MCGINN, Bernard, *The Foundations of Mysticism – Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York, 1991, p. 243-248

¹⁴ Cfr. MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), *Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century*, Crossroad, New York, 1985, p. 89-131; VILANOVA, E., *Història de la teologia cristiana – Des dels orígens al segle XV*, v.l., Herder, Barcelona, 1984, p. 255-376.

¹⁵ AREOPAGITA, Dionisi, *Dels noms divins. De la teologia mística*, Laia. Barcelona, 1986, p. 95. 114-115. 134-136. 145-146. 152-156.

¹⁶ ECKHART, M., *El fruto de la nada*, Siruela, Madrid, 2003, p. 18. 24-25. 41-42. 68. 72. 143-144. Para Eckhart no sólo Dios es inefable (cfr. *ibidem*, p. 84), sino que el mismo ser humano lo es (cfr. *ibidem*, p. 45). Para Eckhart Dios està más allá de Dios (cfr. *ibidem*, p. 45-46)

¹⁷ Cfr. MÜNTZER, Thomas, *Tractats i sermons*, Fundació Enciclopèdia Catalana, Barcelona, 1989, p. 124-125.

que dejan paso a la luz y al todo de Dios que transfigura al ser humano y todo el cosmos en la unión con Dios¹⁸. Miguel de Molinos afirma que Dios quiere cambiar al ser humano en su mismo centro y para ello es necesario el desapego del propio ego y de Dios mismo¹⁹. La tradición cuáquera, inspirada por sus fundadores George Fox y William Penn, subraya la presencia de la luz divina más allá de los templos, en el corazón de cualquier ser humano, incluso fuera de la comunidad cristiana, y en todas las cosas, insistiendo en la necesidad de descubrir esa presencia interior transformadora a través de la práctica del silencio²⁰. Otros muchos místicos cristianos reconocidos, que no podemos considerar aquí, han tenido experiencias análogas haciendo afirmaciones parecidas que apuntan hacia la divinización o unión íntima con Dios así como hacia la universalidad de esta experiencia. No podemos olvidar tampoco la importancia del gnosticismo para la espiritualidad y la mística cristianas²¹, así como la de muchos heterodoxos que han quedado marginados u olvidados, cuando no perseguidos, torturados, expoliados o ejecutados²², por defender una proximidad e intimidad con Dios, muy a menudo, más allá o al margen de cualquier mediación.

La nueva antropología dinámica basada en la centralidad de la experiencia mística de descentramiento del ego y de unión o fusión con la Realidad Última se expresa de manera propia en el Sanatana Dharma o hinduismo mostrando variedades y sutilidades en sus diferentes manifestaciones contextuales temporales y espaciales. Lo mismo sucede en el seno de otras tradiciones religiosas y espirituales. Sólo hemos apuntado dos ejemplos, desde el budismo y desde el cristianismo, pero podríamos añadir muchos más. Todos, incluso los nuevos movimientos religiosos y espirituales²³ o algunas corrientes de la psicología abiertas a la espiritualidad²⁴, convergerían, *mutatis mutandis*, en una orientación antropológica similar a pesar de presentar múltiples formulaciones. Se trata de lo que Corbí llamaría “una concepción antropológica completa” en que el ser humano aparece como “un ser cognoscitivo dotado de una doble dimensión”: la de testigo libre del misterio también presente en el ser humano y la de constructor de mundos. Esta segunda dimensión fluye de la primera²⁵.

¹⁸ Cfr. TORRADEFLOT, F., *L'amour et la connaissance au-delà de l'ego – Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gita et de Jean de la Croix*, tesis doctoral dirigida por Marià Corbí y Julien Ries, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona, 1995.

¹⁹ Cfr. MOLINOS, Miguel de, *Guia espiritual*, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 214-215. 217-220. 227. 231. 239-241. 243. La “ciencia mística” supone la negación de las criaturas, de las cosas, de los dones del Espíritu Santo, de sí mismo y, finalmente, de Dios (cfr. *ibidem*, 243-244).

²⁰ Cfr. NICKALLS, John L., *The Journal of George Fox*, Religious Society of Friends, Philadelphia, 1997, p. 8. 15. 33. 51-52. 64, 74. 76. 78. 85-87. 96. 107. 109. En la tradición cuáquera queda muy claro que todos somos místicos y que de aquí se deduce el derecho de todos a ser testigos de esa presencia divina. Todos los seres humanos tienen la luz interior que es la luz de Cristo. Es una luz universal que puede ser conocida por cualquiera, de cualquier sexo, edad o religión (cfr. *Quaker Faith and Practice – The book of Christian discipline of the Yearly Meeting of the Religious society of Friends*, Yearly Meeting of the Religious society of Friends, London, 1999, 2. 67; 19, 25-32; 26, 61-78).

²¹ Cfr. MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), *Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century*, p. 44-60.

²² Cfr. MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los heterodoxos españoles*, 3v., Porrúa, México, 1982 –1983.

²³ Para un buen ejemplo de ello ver *Un curso de milagros*, Foundation for Inner Peace, Mill Valley, 1999, p. 57-78. 214-237. 542-570.

²⁴ Naranjo habla de la desidentificación del ego y del reconocimiento de la esencia para educar el ser como clave de la nueva educación (cfr. NARANJO, Claudio, *Cambiar la educación para cambiar el mundo*, La Llave, Vitoria, 2004, p. 199-212).

²⁵ Cfr. CORBÍ, Marià, *Conocer desde el silencio*, Sal Terrae, Santander, 1992, p. 11. 18.

La forma del más allá de la forma

Esta nueva antropología se formula más adecuadamente a través del lenguaje simbólico que junto con el silencio es el más fiel y adecuado a la primacía de la experiencia religiosa y a su trascendencia e inmanencia inefables. El lenguaje simbólico es el lenguaje abierto y dinámico que más se aproxima a la Realidad²⁶, pero más allá de él, aun más cerca de la Realidad, encontramos el lenguaje del silencio²⁷. La historia ha demostrado, y el presente lo corrobora todavía con demasiada frecuencia, que las lecturas literales de los textos religiosos fundamentales o de referencia, sean textos revelados o tradicionales, están en la raíz de posiciones religiosas fundamentalistas intolerantes y exclusivistas. Especialmente en el caso de las tradiciones religiosas monoteístas²⁸. Las aportaciones, por una lado, de la crítica literaria, de la crítica histórica, de las ciencias sociales y de la psicología modernas y, por otro lado, de la filosofía hermenéutica de la segunda mitad del siglo XX han permitido a las personas religiosas, especialmente a las cristianas, releer los textos sagrados y tradicionales con una clara pretensión de mayor fidelidad al espíritu que lo inspiró, situando la letra en sus contextos determinados y garbando el trigo de la paja o separando el vino de las copas.

Orígenes había hecho una gran contribución a la historia del misticismo cristiano a través de su propuesta de los sentidos espirituales del alma (*aisthēsis pneumatikē, aisthēsis theia*) que le permitían hacer el puente entre la persona interior y la exterior, entre el amor celestial y el carnal en el momento, por ejemplo, de hacer una interpretación del Cantar de los Cantares²⁹. La exégesis cristiana medieval destacaba cuatro sentidos en el texto bíblico que reflejaban un proceso de progresiva espiritualización de la interpretación. El estudio de la Escritura y de los Padres de la Iglesia al que se dedicaba tanto tiempo en los monasterios se conocía como *lectio divina* y seguía el método de la “cuádruple interpretación” que introdujo en el monaquismo occidental Juan Casiano en sus *Collationes*. Este método se inspira en Orígenes y dominó la exégesis medieval hasta la alta Edad Media. El primer sentido es el literal, que se refiere a las realidades de la historia judía. Los otros tres sentidos son espirituales: el alegórico revela el significado cristiano y teológico del texto; el moral o tropológico revela las posibles aplicaciones

²⁶ Cfr. PANIKKAR, R., *De la mística – Experiencia plena de la Vida*, p. 205-266. Panikkar que reconoce las invariantes lingüísticas de la inefabilidad, del conocimiento y del amor para expresar la experiencia religiosa, habla de una pluralidad de lenguajes místicos entre los cuales se pueden establecer equivalencias homeomórficas que reflejan que el ser humano habla porque apunta a algo que le trasciende. Sobre el símbolo como acceso y expresión de la experiencia mística, centro de la experiencia religiosa, ver TORRADEFLOT, F., *L’amour et la connaissance au-delà de l’ego – Étude de mystique comparée de la Bhagavad-Gītā et de Jean de la Croix*, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona, 1995, p. 161-494 (tesis doctoral dirigida por Marià Corbí y Julien Ries).

²⁷ El conocimiento y el lenguaje silencioso van más allá del símbolo que no deja de ser una construcción, aunque sea mucho más sutil que la del concepto (cfr. CORBÍ, Marià, *Conocer desde el silencio*, p. 9).

²⁸ Cfr. KEPEL, Gilles, *La revancha de Dios – Cristianos, judíos y musulmanes a la reconquista del mundo*, Anaya & Mario Muchnik, Madrid, 1991. Frecuentemente el fundamentalismo religioso se traduce en actitudes políticas excluyentes o hasta violentas (Ver, por ejemplo, GALTUNG, Johan, *Fundamentalismo USA – Fundamentos teológico-políticos de la política exterior estadounidense*, Icaria, Barcelona, 1999; YASSINE, Nadia, *Tous les voiles dehors*, Le Fennec, Casablanca, 2003).

²⁹ Orígenes había desarrollado esta intuición a partir de la interpretación que Clemente de Alejandría había hecho de Proverbios 2, 5 como el “sentido divino” del ser humano (cfr. MCGINN, Bernard, *The Foundations of Mysticism – Origins to the Fifth Century*, Crossroad, New York, 2002, p. 121).

prácticas del texto a la vida cristiana individual; y el anagógico apunta hacia la plenitud escatológica. No deja de ser curioso que a partir del siglo XIII, la separación entre estudios teológicos y bíblicos hizo que el sentido literal se utilizara más para la doctrina –la creencia- y los espirituales para alimentar la fe –la experiencia religiosa-³⁰.

Podríamos hacer un recorrido por algunas de las posiciones de referencia de la historia de la exégesis bíblica moderna liderada por personalidades emblemáticas como, por ejemplo, Harnack, Loisy o Bultmann, o hacer una presentación de los grandes hermeneutas como, por ejemplo, Paul Ricoeur o Jurgen Habermas. No es nuestro propósito. Pero no podemos, sin embargo, ignorar este trasfondo exegético y hermenéutico. Sobre todo cuando, por ejemplo, la teología cristiana de las religiones de cariz pluralista afirma que la pretendida superioridad del cristianismo sobre las otras religiones viene de una concepción errónea (literalista) de la encarnación de Dios y, por tanto, de la divinidad de Cristo, como realidad metafísica en lugar de considerarla como una metáfora³¹. Lejos de querer profundizar aquí la afirmación teológica y su polémica doctrinal resultante que dejamos para otro lugar, sólo nos interesa ver el papel “político” de la metáfora como forma simbólica. La interpretación metafórica del texto lleva a una lectura simbólica que tiene su eje principal en su valor como camino y acceso nuevo a la experiencia religiosa como tal³². Así, por ejemplo, para Hick la metáfora permite una “transferencia” de significado (“hablamos de una cosa mediante términos que sugieren otra”). El lenguaje metafórico es un lenguaje abierto que sólo funciona y tiene sentido por asociaciones y similitudes lógicas o sentimentales y que, a pesar de ser contextuales, hacen del lenguaje una realidad hasta cierto punto dinámica e indefinible³³. No se trata de volver de manera precrítica a los sentidos espirituales del medievo sin más sino de integrar armónicamente el espíritu crítico y el valor de reinterpretación creativa posibilitada por el lenguaje simbólico que la lectura espiritual supone³⁴. Es cierto que esta reinterpretación simbólico-poética de los textos puede dar

³⁰ Hay un famoso dicho medieval anónimo que resume este tipo de exégesis dominante en el medievo cristiano: “Littera gesta docet, quid credas allegoria; Moralis quid agas, quo tendas anagogia”. Para la exégesis moderna el significado “literal” es el sentido pensado por el autor humano, aunque sea literario y figurativo, es el verdadero mientras que para el medieval es sólo una puerta de acceso al sentido verdadero que es el que ofrecen los sentidos espirituales. De echo Orígenes considera que para leer los sentidos espirituales de los textos el exégeta debe de estar tan carismáticamente inspirado como lo estuvo en su momento el autor. La exégesis moderna privilegia el estudio crítico, basado en el método científico, en torno al autor y a sus circunstancias –incluso políticas- por encima de los significados espirituales (cfr. MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), **Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century**, p. 15-18).

³¹ Esta es la opción radical del padre de la teología cristiana pluralista de las religiones, John Hick (cfr. HICK, John, **La metáfora del Dios encarnado – Cristología para un tiempo pluralista**, Abya-Yala, Quito, 2004, p. 10-11. 21. 23. 147. 149-150). Sobre el lenguaje religioso como lenguaje metafórico ver SOSKICE, Janet, **Metaphorand Religious Language**, Clarendon Press, Oxford, 1985; MCFAGUE, Sallie, **Metaphorical Theology**, Fortress Press, Philadelphia, 1982; RICOEUR, Paul, **La metáfora viva**, Cristiandad, Madrid, 1980. Sobre el lenguaje metafórico ver WHEELWRIGHT, Philip, **Metaphorand Reality**, Indiana University Press, White, Vernon, 1962; SACKS, Sheldon (ed.), **On Metaphor**, University of Chicago Press, Chicago, 1979.

³² Se trata de un nuevo acceso a la realidad: “La metáfora es el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescribir la realidad.” (RICOEUR, Paul, **La metáfora viva**, p. 15).

³³ “Hay, por tanto, una inalienable e indefinible aura de significado en la metáfora. Su núcleo central puede ser traducido literalmente, pero sus diferentes matices y colores emocionales son variables y cambiantes, y por eso no pueden ser trasvasados a un elenco definitivo de proposiciones literales sin que se dé una pérdida de sentido. El uso de la metáfora es por eso un tipo de lenguaje diferente de aquel que parece deletrear semejanzas bien identificables. El lenguaje metafórico es sin duda parecido a la poesía, y comparte su intraducibilidad hacia la prosa literaria.” (HICK, John, **La metáfora del Dios encarnado**, p. 142-143).

³⁴ “In the late twentieth century, with the discovery of the serious limitations of scientific method in the humanistic sphere, the rediscovery of the power of symbolism and the ubiquity of metaphorical thinking and language, , the development of a more adequate understanding of the constitutive function of imagination, and the raising of questions of language ans interpretation in

mucho juego, incluso hasta el punto de permitir devaneos míticos o fabulosos en un proceso continuo de “reinención” de la religión y de la verdad que, como propone Don Cuppit –del que hablaremos más extensamente en el próximo capítulo-, depende de nuestra imaginación y actividad creativa y de su capacidad de adaptación a un mundo cambiante³⁵. Este es el concepto de “opera aperta” que sirve, en la poética contemporánea, para ver el texto como obra artística que “culmina” en la diversidad de “interpretaciones” del lector³⁶. De todas maneras, más allá de los límites interpretativos que conlleva el propio “texto” o, para nosotros, experiencia religiosa, lo imprescindible es que no permita lecturas fundamentalistas ni sus concreciones políticas y que desde su apertura semántica permita un pluralismo de interpretaciones contextuales que hagan del diálogo y de la mutua fecundación una inevitable necesidad. El clima de paz y de diálogo y la libertad para redescubrir la riqueza del lenguaje simbólico y de silencio en que se expresa la experiencia religiosa se alimentan mutuamente.

Una nueva humanidad capaz de edificar un nuevo mundo

El nuevo ser humano que surge de la experiencia mística de la Realidad Última y que se expresa mediante el silencio y el lenguaje simbólico, en cualquiera de sus múltiples formulaciones, será capaz de edificar un nuevo mundo. El “viejo mundo” ha sido pensado y construido no sólo para hacer frente a la satisfacción de necesidades básicas del ser humano sino, también y desafortunadamente en la mayoría de los casos, para satisfacer sus patologías o exacerbaciones desmesuradas de estas necesidades. En el pasado, el ser humano se ha revelado incapaz de satisfacer eficazmente sus necesidades básicas personales y colectivas. Toda la literatura marxista, altermundista e incluso el discurso social de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales como, por ejemplo,

every field of investigation, a new appreciation of ancient biblical exegesis is also emerging. There can be no question of a simple return to the methods or conclusions of the patristic and medieval exegetes (although some of it looks much more credible than it did a century ago!). Historical criticism is an indispensable component of any responsible biblical interpretation and precludes the possibility of a scientifically responsible precritical approach to the texts. But postcritical interpretation, characterized by what Paul Ricoeur has called “the second naïveté,” will no doubt involve an aesthetic appreciation and spiritual sensitivity that have long been almost absent from the world of biblical scholarship”. (MCGINN, Bernard – MEYENDORFF, John – LECLERCQ, Jean (ed.), **Christian Spirituality – Origins to the Twelfth Century**, p. 19).

³⁵ A algunos “teólogos” como Don Cuppit, que es un incondicional no realista o neopragmático, esto no les plantea ningún problema puesto que la religión es un conjunto de técnicas y una forma artística sin más pretensiones metafísicas (cfr. CUPPIT, Don, **After God**, Perseus Books Group, 1997). Para Cuppit todo es lenguaje e interpretación y más allá no hay nada de que se pueda hablar (cfr. ID., **The Religion of Being**, SCM Press, London, 1998). Cuppit es el fundador del Sea of Faith Movement, un movimiento de cristianos radicales que algunos consideran filobudistas y otros ateos, pero que está en franco crecimiento y que el autor califica de “postiglesia”. En Estados Unidos, este movimiento tiene emuladores en el West Star y, en Canada, en el Snow Star. Cuppit fue director de estudios filosóficos y teológicos del Emmanuel College de Cambridge y se considera a sí mismo 50% cristiano, 30% budista y 20% judío. Para Cuppit el hecho de que no haya ninguna realidad trascendente no significa que se haya de abandonar la religión, más bien al contrario ésta ofrece un fascinante mundo que hace feliz al ser humano y le hace consciente del aquí y ahora de la vida (cfr. CUPPIT, Don, **Way to Happiness**, Polebridge Press, 2005). Propone un cristianismo más allá de los “errores” de la encarnación de Dios y de la creencia de un mundo sobrenatural trascendente, un cristianismo sin creencias, inmediato y del aquí y ahora, un cristianismo extrovertido preocupado no por la negación del ego sino por la vida común, sencilla y en plenitud de la humanidad (cfr. CUPPIT, Don, **Reforming Christianity**, Polebridge Press, 2000). Por otro lado, la corriente de la teopoética legitima el estudio comparativo y abiertamente creativo de la literatura y de la teología.

³⁶ Cfr. ECO, Umberto, **Obra abierta**, Ariel, Barcelona, 1984.

la doctrina social de la Iglesia, especialmente la surgida del Vaticano II, ha denunciado los abusos del sistema capitalista y, en particular, de su modalidad neoliberal³⁷.

Las tradiciones religiosas y espirituales, en tanto que, desde su autenticidad, reconocen la centralidad de la experiencia espiritual o mística de descentramiento del ego y de comunión, unión o fusión con la Realidad Última, ofrecen a los individuos y a las colectividades el poder, la habilidad y capacidad interior para trabajar y comprometerse en favor de la plenitud humana con la necesaria independencia de cualquier otro tipo de interés o pretensión colateral. El descentramiento del ego supone la superación o liberación de todas las inclinaciones, pulsiones, pasiones que podrían explicar la sumisión, esclavitud e incapacidad del ser humano para ser solidario. Este proceso de liberación no es sólo la expresión del esfuerzo humano, sino de un esfuerzo humano que por el don o la naturalidad de la Realidad Última se ha visto trascendido. Así la liberación de la sumisión a la estructura de necesidades del ser humano le hace naturalmente “capaz” para afrontar todos los “esfuerzos”, compromisos y acciones que pueden ser requeridos para lograr una situación social, económica y política más justa, equilibrada y harmónica. Las estrategias y tácticas, los medios, deben de preservar el desinterés libre y gratuito de la propia experiencia espiritual. Como decía Gandhi, los medios para conseguir la Verdad deben ser acordes con la verdad. Sólo así podemos entender la fuerza radical y transformadora de la No-violencia como camino de realización de la Verdad. La experiencia mística satisface al ser humano por sí misma y le libera de las patologías, entre las cuales la de la codicia y la ambición no son las menores. La liberación del exceso, de la acumulación innecesaria, del lujo superfluo, sólo son posibles si los seres humanos están satisfechos por la fuente interior que quita la sed insaciable. La capacidad que ofrecen la libertad y la experiencia de gratuidad se manifiesta también, por ejemplo, en la diligencia no angustiada en el esfuerzo, en la constancia, la disciplina y la fidelidad de los compromisos concretos, en una disposición y cualificación moral para el trabajo en equipo y en una lucidez que produce innovación no sometida a la aceleración vertiginosa de las necesidades y caprichos del mercado sino fluida y connatural.

Así, por ejemplo, a la hora de construir un mundo nuevo parecen obvias la necesidad de comprometerse en favor de una justicia social equitativa que priorice a los más pobres y a los que sufren; la necesidad de la sostenibilidad, del comercio justo y responsable a nivel local, regional o global. Para ello, se es cada vez más consciente, son necesarias muchas complicidades y sinergias –trabajo en equipo, interdisciplinar, intergubernamental, entre ONGs, etc-, el compromiso personal y colectivo desinteresado, la fluidez, transparencia y veracidad de la información³⁸, el cultivo y la gestión del conocimiento.

³⁷ Cfr. IRIBARREN, Jesús – GUTIERREZ GARCIA, José Luis (ed.), **Ocho grandes mensajes**, BAC, Madrid, 1981.

³⁸ La información es mucha y es necesario disponer de los criterios y de la lucidez imprescindible para, primero, buscar y descubrir la información y, después, para ser capaz de discernirla. No es fácil tener, por ejemplo, acceso a la literatura que denuncia las

La lucidez de la experiencia espiritual o mística de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales ofrece un conocimiento no dual, global, empático, holístico que trasciende todo conocimiento discursivo o instrumental sin eliminarlo pero resituándolo en su justo y secundario lugar. Esta lucidez ofrece en sí misma una relación afectiva con toda la Realidad humana, cósmica y divina. Ello significa la superación del conflicto como fórmula de relación entre personas y entre colectividades. Se trata de la *ahimsa* gandhiana, jainista, de la compasión budista, de la bhakti hindú y del amor sin límite, incluso a los enemigos, que propone y práctica con una coherencia y simplicidad sorprendente Jesús mismo.

En el budismo la habilidad o capacidad que ofrece la experiencia mística del Nirvana, del satori o del shūnyāta se consigue con y es expresión, al mismo tiempo, del conocimiento (*prajñā*) y de la compasión con todos los seres (*karuna*). *Prajñā* es “conciencia” o “sabiduría”. En el Mahāyāna se refiere a una sabiduría intuitiva experimentada de manera inmediata e inefable que permite percibir la realidad como vacío (shūnyāta). Se trata de hecho de una de las principales características de la budeidad que se alcanza con la iluminación. La compasión o *karuna* es una cualidad extraordinaria de los bodhisatvas y de los budas³⁹, que se extiende a todos los seres vivos y que va de la mano de la sabiduría. Conocimiento y amor se interfecundan para dar el fruto de una acción transfigurada y transformadora⁴⁰.

La revolución de la gratuidad

Si la experiencia mística de la realidad permite y demanda una antropología abierta, dinámica y sin forma consonante con su misma naturaleza y que se expresa a través del silencio y del símbolo, también la acción que desarrollará esta nueva humanidad será libre y abierta, diferente y más allá de la que surge de la necesidad ineludible de elaborar proyectos perentorios y caducos.

La instrumentalización o la manipulación nocivas de los medios en función de fines buenos ha generado muchas páginas negras de la historia humana. Lo pragmático y lo útil son criterios y valores asumidos como habituales por nuestro modelo cultural, un modelo que, desde su luna de miel con la ciencia y la tecnología, se siente y percibe como el más eficiente y eficaz de la historia de la humanidad. El método se ha sacralizado por su valor para conseguir la realización de los fines que la sociedades se dan a sí

corruptelas y el juego sucio de las multinacionales o de las empresas globales. Una vez se está seguro de disponer de la información correcta, es necesario encontrar, en las personas, el coraje y la fe de divulgarla y, en los medios, la buena acogida de profesionales críticos no sumisos a los magnates de la comunicación. Sobre los excesos que se cometen en nombre del beneficio empresarial y sobre cómo combatirlos ver KLEIN, Naomi, **No logo – El poder de las marcas**, Paidós, Barcelona, 2001; WERNER, Klaus - WEISS, Hans, **El libro negro de las marcas – El lado oscuro de las empresas legales**, Debate, Barcelona, 2004.

³⁹ La compasión hacia todos los seres que sufren es uno de los cuatro estados mentales de la meditación. Está muy relacionada con los otros tres: la amabilidad sin límites hacia todos los seres (*maitrī*), el gozo sin límites por la salvación de otros del sufrimiento (*muditā*) y la ecuanimidad sin límites hacia los amigos y enemigos (*upekshā*). En las escuelas del budismo Amidista de Japón y de China la compasión encuentra su expresión en la gracia salvadora de Amitābha.

⁴⁰ Cfr. PANIKKAR, R., **De la mística – Experiencia plena de la Vida**, p. 218-220.

mismas. Las estrategias y las tácticas configuran las acciones humanas, desde las más cotidianas a las más excepcionales, las privadas y las públicas, las personales y las laborales, etc. El *know how* es hoy mucho más importante que el *what*. Pero la verdad es que, en muchos casos, la banalidad se ha disfrazado de sentido práctico y sobre todo se ha puesto al servicio de los pocos que sí deciden o conocen el qué, los mismos que han favorecido la alienación de las masas para permitirse la perpetuación de su riqueza y poder.

La experiencia mística de las tradiciones religiosas y espirituales ofrece una manera de conjurar esta falsa seducción del pragmatismo. Falsa porque disfraza y oculta la realidad, porque seduce con engaño, porque esclaviza y deja insatisfechas las aspiraciones más profundas y espirituales del ser humano, porque presenta la realidad como un objeto que se puede simplemente manipular a placer. La experiencia espiritual ofrece una experiencia de la Realidad Última que es en sí misma gratuita, trascendente a cualquier manifestación fenoménica histórica a pesar de no ser ajena a ella. Es una experiencia no dual, donde nada ni nadie es objeto, donde nada ni nadie puede ser instrumentalizado en función de otro fin ajeno considerado más importante. De esta manera la acción que surge de esta experiencia debe de ser ella misma gratuita, es decir, desinteresada. Este es el sentido profundo del *karmamarga* o acción desinteresada del hinduismo, que reconocemos en toda su excelencia en la Bhagavad Gita, del amor al enemigo hasta la muerte, de Jesús en el evangelio de Mateo, o de la acción no dual resultante del tao y del satori del budismo zen⁴¹.

En el *karmayoga* o *karmamarga* cada aspirante ofrece cada acción que realiza con sus resultados como un sacrificio a Dios, libre de todo apego a los frutos de la acción, libre de cualquier deseo de recompensa⁴². Gandhi, comentando el capítulo III del Gītā, que consagra la acción desinteresada y su relación con el conocimiento intuitivo y global (*jñāna*), decía que el “verdadero conocimiento debe de expresarse en actos de servicio desinteresado”⁴³. El simple hecho de identificarse con los actos que uno realiza es fruto de la ignorancia⁴⁴. El mayor de los ascetas es quien controla sus sentidos a través de su espíritu o mente y así es capaz de practicar el yoga de la acción gracias al desapego⁴⁵. Gandhi comenta:

“Aquél cuya mente está verdaderamente controlada, cerrará sus oídos, por ejemplo, a las conversaciones indignas y los abrirá solamente para escuchar las alabanzas a Dios o a los hombres de bien. No tendrá deleite en los placeres sensuales y se mantendrá siempre ocupado en actividades que ennoblezcan su

⁴¹ Cfr. LOY, David, **No Dualidad**, Kairós, Barcelona, 2001.

⁴² Es el tema central del capítulo III del Gita. “Dirige todos tus actos hacia Mí, con tu mente fija en el Atman, sin ningún pensamiento en los frutos de la acción ni sentido de lo “mío”; ¡libérate del temor y combate!” (**Bhagavad-Gita**, III, 30).

⁴³ Cfr. **El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi**, Kier, Buenos aires, 1984, p. 49.

⁴⁴ “El que imagina que las características del cuerpo y los órganos son él mismo, quien está identificado con el cuerpo y los órganos y por ignorancia cree que las actividades son suyas, piensa: «Soy el que realiza los distintos actos»” (MARTÍN, Consuelo (ed.), **Bhagavad-Gītā – Con los comentarios advaita de Sankara**, Trotta, Madrid, 1997, p. 91.

⁴⁵ Cfr. **Bhagavad-Gita**, III, 7.

alma. Ése es el sendero de la acción. Karma yoga es el medio de liberar el alma de la esclavitud del cuerpo, y en él no hay lugar para la satisfacción de los deseos”⁴⁶.

El Gītā afirma que “realizando las acciones sin apego el hombre alcanza lo Supremo”⁴⁷. El sabio debe actuar desinteresadamente por el bien de la humanidad⁴⁸, de manera que actúe de manera natural sin tan siquiera ser consciente de ello⁴⁹. El que abandona el fruto de los actos (*sannyasin*) no está sometido a sus efectos positivos ni negativos ni a su mezcla⁵⁰.

La gratuidad de la acción de Jesús es evidente en su propia vida, pasión y muerte además de serlo en su mensaje. Jesús muere después de no dejarse intimidar por el miedo al conflicto, y a sus consecuencias, con las autoridades políticas ni, sobre todo, con las religiosas⁵¹. Su aparente fracaso religioso y social es el mejor testimonio de su acción desinteresada. Ninguna escatología posterior ni su “resurrección” llegan a endulzar el dramatismo de su testimonio de gratuidad. La acción desinteresada de Jesús queda también reflejada en su no resistencia al mal⁵², en su amor a los enemigos⁵³, en su propuesta de perdonar sin límites y de no condenar al otro⁵⁴ y en su confianza infinita en Dios⁵⁵. Esta actitud ha inspirado el pacifismo cristiano. La mística cristiana ha visto en el testimonio de Jesús el modelo y encarnación viviente del Dios del amor infinito. Se trata también de la idea evangélica de no dejar que la mano derecha sepa lo que hace la izquierda. Sería muy extenso entrar aquí en el elenco de ejemplos posibles para ilustrar esta afirmación del amor sin límites que se revela como obvia a cualquier conocedor sumario de la tradición espiritual cristiana.

El taoísmo nos presenta la noción de *wei-wu-wei* (la acción de la no-acción) como la acción que es capaz de conjurar el papel fragmentador que tiene la intencionalidad o el propósito de la mente en la acción humana⁵⁶. Una acción que sin pretender resultados

⁴⁶ Cfr. **El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi**, p., 52-53.

⁴⁷ Cfr. **Bhagavad-Gita**, III, 19. Además de la ausencia de apego, la acción desinteresada está libre de inquietud, ambición y egoísmo (cfr. **Bhagavad-Gita**, III, 30).

⁴⁸ “Tal como el ignorante ejecuta todas las acciones con apego, también, Oh Bharata, el sabio debe actuar, pero con desapego, por el bienestar de la humanidad. El sabio no debe confundir la mente de los ignorantes que están atados a la acción; más bien él debe ejecutar las acciones con desapego y así estimularlos para que hagan lo mismo.” (**Bhagavad-Gita**, III, 24-25).

⁴⁹ “Tal como el respirar, pestañear y otros procesos similares son automáticos y el hombre no pretende tener influencia sobre ellos, siendo consciente de estos procesos solamente cuando la enfermedad u otra causa los detiene, de la misma manera todas sus actividades deberían ser automáticas, en el sentido de no arrogarse la causa o la responsabilidad de ellas. Un hombre caritativo ni siquiera sabe que está haciendo actos de caridad, está en su naturaleza el hacerlos, no puede evitarlo. Este desapego sólo puede provenir de un esfuerzo incansable y de la gracia de Dios.” (**El Bhagavad-Guita de acuerdo a Gandhi**, p. 56-57).

⁵⁰ “Aquel que abandona el fruto de los actos, es a quien llamamos «el que se abstiene». El fruto del acto es de tres clases: deseable, indeseable o mixto; afecta después de la muerte a quien no lo rechaza pero nunca a las mismas almas renunciantes.” (**Bhagavad-Gita**, XVIII, 11-12).

⁵¹ Cfr. **Mateo**, 23; 16, 5-12

⁵² Cfr. **Mateo**, 5, 39. Ver también **Rm.** 12, 17 y 1 **Te** 5, 15. Cfr. TOLSTOI, Leo, **The Kingdom of God is within You – Christian Not as a Mystic Religion but as a New Theory of Life**, University of Nebraska Press, Lincoln, 1984, p. IX-XV.

⁵³ Cfr. **Mateo**, 5, 43-48;

⁵⁴ Cfr. **Mateo**, 7, 1-5

⁵⁵ Cfr. **Mateo**, 6, 25-34; 10, 26-31

⁵⁶ Cfr. LOY, David, **No dualidad**, Kairós, Barcelona, 2000, p. 112. Lao Zi dice “El hombre de virtud superior no actúa, ni pretende alcanzar fin alguno. Quien posee la rectitud superior actúa, pero no pretende alcanzar fin alguno” (cap. 1) (LAO ZI, **El libro del Tao**, Alfaguara, Madrid, 1978, p. 3).

los obtiene⁵⁷, que “realiza su obra sin actuar”⁵⁸, que es propia del sabio inmerso en el mundo que tiene mérito precisamente mientras no lo pretende⁵⁹. La acción de la inacción combate el mal con el bien a partir de la acción más modesta:

“Practica el no-actuar, dedícate a no ocuparte en nada, saborea lo que no tiene sabor. Considera grande lo pequeño y mucho lo poco, responde a la injusticia con la virtud. Intenta lo difícil en lo fácil, realiza lo grande en lo menudo. Las cosas difíciles del mundo comienzan por lo fácil, las cosas grandes del mundo comienzan por lo menudo. Por eso el sabio nunca realiza cosas grandes, y así es como puede llevar a cabo grandes cosas.”⁶⁰

La acción de la inacción propia del Tao del cielo tiene consecuencias políticas en el sentido de favorecer la justicia social lejos de cualquier sentido de apropiación personal:

“El *dao* del cielo, semeja al que tiene un arco, hace bajar lo que está arriba, eleva lo que está abajo, reduce lo excesivo, aumenta la insuficiente. El *dao* del cielo, reduce el exceso y colma la escasez; el *dao* de los hombres, despoja al necesitado y concede más al que ya tiene de sobra. ¿Quién es capaz de tener en exceso y ofrecérselo al cielo, sino sólo quien posee el *dao*? Por eso el sabio actúa pero de nada se apropia, realiza su obra sin considerar su mérito. De esta manera, no siente deseos de manifestar su talento.”⁶¹

Esta acción desinteresada tiene una eficiencia permanente⁶², mientras quien realice la acción sepa desaparecer, vencer su orgullo y desapegarse de cualquier tipo de protagonismo⁶³. Esta acción para ser eficiente debe de ser libre y gratuita, libre de la esclavitud de conceptos y de prejuicios así como de los planes y de los deberes que brotan de éstos:

“El que se entrega al estudio, aumenta día a día; el que escucha al *dao*, disminuye día a día; disminuye y disminuye hasta alcanzar la no-acción, y como no actúa, nada

⁵⁷ “Lo más débil del mundo, cabalga sobre lo más fuerte que en el mundo hay. El no-ser penetra en donde no existe el menor vacío. De ahí conozco yo las ventajas de la no-acción (*wu wei*). La enseñanza sin palabras, las ventajas de la no-acción, nada en el mundo se les puede comparar.” (cap. VI) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 13).

⁵⁸ “Sin salir de la propia casa, se conoce el mundo. Sin mirar por la ventana, se conoce el *dao* del cielo (*tian dao*). Cuanto más lejos se va, menos se sabe. Por eso el sabio conoce sin viajar, distingue las cosas sin mirar, realiza su obra sin actuar.” (Cap. X) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 21). Y en otro lugar dice: “El *dao* del cielo es saber vencer sin luchar, saber responder sin palabras, saber acudir sin haber sido llamado, saber establecer planes sin presura.” (cap. XXXVIII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 77).

⁵⁹ “El sabio vive en el mundo, inspirando la sobria inacción; gobierna el mundo, inspirando simpleza.” (cap. XII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 25). Y en otro lugar añade: “Por eso el sabio permanece en la no-acción, practica la enseñanza sin palabras. Los seres se desarrollan por sí mismos, sin comienzo; él actúa sin esperar nada, cumple su obra y no reclama su mérito. Precisamente porque no lo reclama, su mérito nunca lo abandona” (Cap. XLVI) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 93).

⁶⁰ Cap. XXVI (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 53).

⁶¹ Cap. XLII (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 85).

⁶² “El *dao* es vacío, pero su eficiencia nunca se agota.” (cap. XLVIII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 97).

⁶³ “Más vale renunciar, que mantener derecho el vaso lleno. Una espada que se afila sin cesar, no conservará mucho tiempo su filo. Una sala llena de oro y jade, no podrá ser guardada por nadie. Quien se enorgullece de sus riquezas y honores, se atrae la desgracia. Retirarse una vez realizada la obra, he ahí el *dao* del cielo.” (cap. LIII) (LAO ZI, **El libro del Tao**, p. 107).

hay que deje de hacer. Quien aspire a conquistar el mundo, permanezca siempre libre de todo quehacer. El hombre ocupado, no puede llegar a conquistar el mundo.”⁶⁴

A menudo se ha interpretado esta acción en la no-acción como un comportamiento político del poder que actúa lo menos posible para no interferir en la vida de sus súbditos, una especie de principio de subsidiaridad *avant la lettre* aplicado por los poderosos⁶⁵. La verdad es que el sentido del deber ha generado proyecciones sobre la realidad que han impedido que esta aparezca en su naturalidad y totalidad y, en consecuencia, que la acción sea la adecuada. De hecho la interpretación más frecuente y común de la acción en la no-acción es la de la acción natural no autoconsciente⁶⁶. Esta acción es una acción no-dual donde no hay diferencia entre el agente y la acción realizada, donde no hay ningún «yo», donde “se ve a la no-acción –lo que cambia- «en» la acción”⁶⁷.

En el budismo zen la realización del conocimiento del satori consiste en descubrir la propia naturaleza del Buda en uno mismo, en el corazón. Esta naturaleza interna es quien gobierna la acción más allá de cualquier regla externa que sólo persigue la satisfacción individual o colectiva⁶⁸. Si se capta el verdadero secreto del Buda, la verdadera esencia del espíritu, no hace falta preocuparse por los preceptos, deberes o quehaceres⁶⁹. Deshimaru Roshi afirma, en su comentario del *Canto del inmediato Satori*, la relación entre la acción natural y la iluminación:

“Cuando uno tiene el *satori*, que no es una condición especial del espíritu, cada actividad de nuestra vida está llena del impulso vital, cada acto se vuelve maravilloso, natural como Dios o Buda.”⁷⁰

Cuando se consigue la experiencia del satori, se consigue también la perfección moral natural o *an-ābhoga-charyā* (“los votos del origen del no propósito”) que hace que cualquier acción sea pura, desnuda de egoísmo y dirigida a la consecución del bienestar del mundo⁷¹. Suzuki le llama la “pasividad” de la vida búdica, pasividad que se manifiesta en el sentimiento, en el intelecto y en la vida del Bodisatva, vida “que está desprovista

⁶⁴ Cap. XI (LAO ZI, *El libro del Tao*, p. 23).

⁶⁵ Cfr. LOY, D., *No Dualidad*, p. 113-114.

⁶⁶ Cfr. LOY, D., *No Dualidad*, p. 116-117. Loy afirma: “Si la autoconciencia es la fuente última de la acción antinatural, la acción natural será aquella que carezca de esa autoconciencia, aquella en la que no existe conciencia alguna de un agente separado del acto realizado” (*ibidem*, p. 117).

⁶⁷ LOY, D., *No Dualidad*, p. 118.

⁶⁸ Cfr. HUI NENG, *Sutra del estrado*, Kairós, Barcelona, 2000, p. 28. 98-100.

⁶⁹ Cfr. YOKA DAISHI, *El Canto del inmediato Satori*, trad. y comentado por Deshimaru Roshi, Kairós, Barcelona, 2001, p. 162.

⁷⁰ YOKA DAISHI, *El Canto del inmediato Satori*, p. 164.

⁷¹ “Aussi longtemps que nous sommes conscients des efforts que nous faisons en essayant de surmonter nos impulsions et passions égoïstes, il existe une tâche qui consiste dans la contrainte et le caractère artificiel de ce processus; elle nuit à l’innocence et à la liberté spirituelles, et l’amour, qui est la vertu naturelle d’un esprit illuminé, ne peut élaborer tout ce qu’il contient en soi, puisqu’on a l’intention de l’exercer pour sa propre préservation. Les “vœux originels” sont précisément ce que l’amour contient en soi et ne commencent à opérer, à être *an-ābhoga* (sans dessein) qu’une fois que l’illumination est réellement créatrice. C’est là que la vie religieuse diffère de la simple moralité, c’est là que le simple fait de formuler la Loi des origines interdépendantes (*pratitya samutpada*) ne constitue pas la vie bouddhiste, et c’est là que le Bouddhisme Zen maintient sa raison d’existence en face du prétendu positivisme du Hinayana et du prétendu nihilisme de l’école Prajña-paramita.” (SUZUKI, D.T., *Essais sur le bouddhisme Zen*, v. I, Albin Michel, Paris, 1972, p. 92-93, note 1). El *an-ābhoga-charya* es traducido en otro lugar como “actions accomplies en dehors de tout sentiment d’utilité” (*ibidem*, p. 113).

de propósitos y de esfuerzos y que está por encima de cualquier persecución de finalidades”⁷².

En la acción desinteresada ningún ser es medio o instrumento, todos son fines y medios a la vez en una inmensa y rica interrelación de interdependencia en que no hay superioridades absolutas sino sólo, y todo lo más, acaso contextuales y pasajeras. Superioridades que, al serlo desde el reconocimiento y la aceptación libre, natural y armónica de la rica diversidad que valora la unicidad de cada identidad y, en muchos casos, viéndose reducidas sólo a una situación determinada, inclinan hacia actitudes alejadas de la prepotencia y prestas a la comprensión y a la empatía⁷³.

La acción desinteresada no desprecia lo pequeño e insignificante⁷⁴. El equilibrio de la naturaleza ilustra sobre el valor de ultimidad de cada acción como parte única e insustituible de la armonía de la Realidad en su conjunto y plenitud. En nuestro mundo tendemos a ridiculizar los pequeños compromisos, las acciones e iniciativas de base, locales, aparentemente poco eficaces o poco eficientes.

En una realidad que es interrelación dinámica cualquier acción tiene su importancia y nadie sino la misma realidad puede juzgar o evaluar el papel irremplazable de esa acción en la totalidad armónica e interdependiente. Las “grandes acciones”, los hitos históricos, los grandes movimientos, los grandes acontecimientos pierden valor y se recolocan en esta relación interdependiente anunciando que, de manera paradójica, sólo tendrán valor si saben “desinteresarse” de sí mismos y renunciar a “sus egos” en bien de la armonía vital de la globalidad.

Hacia una vida más plena

Esta acción desinteresada, resultante de una experiencia religiosa (mística) que es central en la vida de los seres humanos, conduce también e irremisiblemente a mejorar la vida material de los pueblos, culturas y civilizaciones. La liberación del ego personal conlleva la liberación de los “egos” colectivos repercutiendo ello en una mejora de las relaciones entre los pueblos y en una mejora de las relaciones de los gobiernos con sus pueblos.

⁷² SUZUKI, D.T., *Essais sur le bouddhisme Zen*, v. II, Albin Michel, Paris, 1972, p. 349. El sentido de esta “pasividad” queda claro en el poema del maestro zen Pang, citado por Suzuki: “Le vieux P’ang n’a besoin de rien en ce monde: tout est vide pour lui, il n’a même pas un siège, car le Vide absolu règne dans sa maison; quel vide en effet, quand il n’y a aucun trésor! Quand le soleil s’est levé, il marche par le Vide, quand le soleil se couche, il s’endort dans le Vide; assis dans le Vide il chante ses chants vides, et ses chants vides se répercutent dans le Vide. N’ayez surprise d’un Vide si bien vide, car le Vide est le siège de tous les Bouddhas; et le Vide n’est pas compris par les hommes de ce monde, mais le Vide est le vrai trésor. Si vous dites qu’il n’y a pas de Vide, vous commettez une grave offense envers les Bouddhas” (*Ibidem*, p. 350).

⁷³ “I aquesta és la *hágia arkhé*, el «principi sagrat», la jerarquia que regeix el món. Tot és interdependent, però al mateix temps cada ésser és tal perquè posseix un grau d’independència i de llibertat que és el que li dóna la seva pròpia identitat. Aquesta és la interdependència que dóna ésser i dignitat a tota cosa. Per això no podem utilitzar res com a pur mitjà per a una altra cosa.” (PANIKKAR, R., “Epíleg”, a BOADA, I. (ed.), *La filosofía intercultural de Raimon Panikkar*, Pòrtic, Barcelona, 2004, p. 155).

⁷⁴ Cfr. SHUMACHER, Ernst Friedrich, *Small Is Beautiful : Economics as if People Mattered*, Perennial, 1989 (primera edición de 1973).

Esta mejora se reflejará también en la elaboración de proyectos humanos cada vez menos sumisos a la satisfacción inmediata de las necesidades más básicas, proyectos que sin renunciar a su eficacia y eficiencia sean más innovadores y se adapten mejor a la nueva sociedad del conocimiento permitiendo, por un lado, la satisfacción cada vez más justa y universal de las necesidades y, por otro lado, el cultivo de los procedimientos de acceso a la dimensión espiritual gratuita que, sin pretenderlo, es la condición de posibilidad de una mejor capacidad de innovación y creatividad a la hora de elaborar, desarrollar e implementar nuevos proyectos y una mejor adaptabilidad de los seres humanos y de las comunidades a los sucesivos y frecuentes cambios que serán necesarios en la sociedad del conocimiento.

La relación mutua entre la experiencia de la Realidad Última y la elaboración de proyectos que permitan la supervivencia de los individuos y de la especie es una relación no dual y fecunda en que cada nuevo proyecto deberá surgir de la experiencia espiritual y facilitar el acceso a ella para que desde ella, de nuevo, se elaboren nuevos proyectos más creativos que sin dejar de mejorar en la satisfacción de necesidades faciliten cada vez más el cultivo y el desarrollo de los procedimientos de acceso a la Realidad Última tal como es. Se trata de una especie de círculo hermenéutico espiritual en que las dos dimensiones de la realidad, la que se nos da para satisfacer nuestras necesidades y la que se nos da en toda su gratuidad, se interrelacionan sin confundirse permitiendo en armonía la supervivencia y la realización del camino espiritual y dejando claro el papel principal de la Realidad en su gratuidad.

De cualquier manera, quisiera permitirme mencionar, aunque sólo sea un simple apunte, qué dirección puede tomar esta mejora en la tarea proyectiva de la sociedad que resulta de la experiencia religiosa de la Realidad Última. Para mostrar este nuevo estilo de sociedad escojo simplemente un elenco de ámbitos que son relevantes en la sociedad actual.

Así pues, esta mejora debe conducir, por ejemplo, a la transformación de los sistemas democráticos representativos en nuevas formas más dinámicas y participativas de democracia directa o en sabias maneras tradicionales de organización comunitaria de las colectividades o en una mezcla contextual y creativa de ambas. Estas nuevas formas podrían subrayar la importancia de los procedimientos silenciosos que dan acceso a la experiencia espiritual decidiendo integrar breves prácticas de silencio en los procedimientos de decisión y en la gestión de la educación, sanidad y trabajo.

Así, por ejemplo, desde esta perspectiva no debería de haber ningún obstáculo para facilitar la autodeterminación de los pueblos, desde los indígenas a las minorías nacionales sin estado. El ejercicio digno de este derecho serviría para prevenir y evitar conflictos entre los pueblos. Los estados y pueblos mayoritarios, liberados de sus egos colectivos, podrían perfectamente renunciar a cuotas de territorio y de poder para compartirlo con otros pueblos históricamente menos "afortunados". La atomización

sólo es una amenaza para la seguridad cuando se tiene una identidad fuerte y fija que impide la interrelación libre, natural y fecunda de los “átomos”. Así se podría trabajar en el ámbito de la educación para desidentificar a los individuos y a los colectivos, empezando por los que tengan identidades más fuertes –los que tienen más poder-, enseñando a vivir en identidades dinámicas, menos duras y más flexibles y facilitando experiencias espirituales que favorezcan la percepción de los seres humanos como una fraternidad e identidad común y, más allá, como una identidad inefable no manipulable y, por tanto, no divisible.

Otro ejemplo de mejora política sería la de los mecanismos y de las estructuras de participación del pueblo en la cosa pública, garantizando, en una misma sociedad, mayor agilidad en las consultas gracias a la red⁷⁵, así como la inclusión, en la cosa pública, de las minorías étnicas, culturales y religiosas o de conciencia que deberían poder autogobernarse dentro de un marco común de convivencia. Para ello es fundamental garantizar la transparencia, fluidez y libertad de la información⁷⁶. Las prácticas de meditación discursiva que analizan las realidades humanas podrían ser enseñadas desde diferentes tradiciones religiosas y espirituales y practicadas por individuos y empresas especialmente cuando la información recibida sea parcial o poco fiable y cuando se requiera una decisión con sentido común.

El ámbito de la cooperación al desarrollo debería verse también favorecido por esta “revolución espiritual” en el sentido de posibilitar un cambio del estilo de vida de los individuos y colectivos de las sociedades opulentas orientado a una disminución responsable del consumo⁷⁷, un aumento del comercio justo y una mayor solidaridad con los países del Sur, manifestada sobretudo a través de la presión democrática sobre los gobiernos y las instituciones internacionales intergubernamentales, entre las cuales cabe destacar la Organización Mundial del Comercio, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional⁷⁸. Esta lucha implicará inevitablemente una serie de renunciaciones que sólo serán asumidas desde una profunda renovación y transformación espiritual que revierta en las conciencias y a través de ellas en compromisos sociales tangibles. Las alternativas al neoliberalismo deben incluir el respeto de la igualdad económica y social, del medio ambiente y de la participación popular en los asuntos sociales, económicos y

⁷⁵ “Hay un creciente consenso sobre la importancia de fortalecer la toma de decisiones a nivel comunitario como método para contrarrestar el poderío de las empresas multinacionales” (KLEIN, Naomi, “Bienvenidos a la generación en red”, en RODDICK, A., **Tómatalo como algo personal – Cómo te afecta la globalización y vías eficaces para afrontarla**, Icaria editorial, Barcelona, 2004, p. 33). Sobre las protestas frente a las multinacionales y la necesidad de tener una cosmovisión alternativa a la que ellas promueven ver KLEIN, Naomi, **No Logo**, Paidós, Barcelona, 2001.

⁷⁶ La guerra de Irak ha sido un ejemplo escandaloso del uso de la propaganda como instrumento de desinformación (cfr. RAMPTON, Sheldon – STAUBER, John, **Weapons of Mass Deception – The Uses of Propaganda in Bush’s War on Iraq**, Robinson, London, 2003).

⁷⁷ Anita Roddick propone “los doce mandamientos del comercio responsable” (cfr. RODDICK, Anita, **Tómatalo como algo personal – Cómo te afecta la globalización y vías eficaces para afrontarla**, Icaria editorial, Barcelona, 2004, p. 230-231).

⁷⁸ Sobre el comercio justo en España ver **El comercio justo en España 2004 – situación y perspectivas**, Setem, Barcelona, 2004. Sobre el Banco Mundial ver SANAHUJA, José Antonio, **Altruismo, mercado y poder – El Banco Mundial y la lucha contra la pobreza**, Intermón Oxfam, Barcelona, 2001. Sobre el conjunto de estas organizaciones y cómo son utilizadas y manipuladas por el capital financiero y por el imperio norteamericano ver ZIEGLER, Jean, **Los nuevos amos del mundo**, Destino, Barcelona, 2003.

políticos⁷⁹. Los procedimientos espirituales que favorezcan el control y la liberación del deseo, que son prácticamente todos, serán muy útiles y facilitarán la renuncia. El control, dominio, liberación de la voluntad que ofrecen algunas escuelas ascéticas cristianas puede ser de mucha utilidad. El Juan de la Cruz de la Subida y de la Noche Oscura ayudará a los occidentales a liberarse de los deseos que les impulsan al consumo desenfrenado.

El trabajo digno se inspirará en un “paradigma holístico” que considerará además de todo el conjunto de necesidades materiales de la vida del trabajador, todas aquellas necesidades espirituales que configuran una vida feliz. Calidad y cantidad son las dos caras de una realidad humana y no dos dimensiones en conflicto que terminan por jerarquizarse. Este es el nuevo concepto de dignidad laboral⁸⁰. La incorporación en el trabajo de técnicas de relajación, concentración y meditación pueden no sólo mejorar el rendimiento productivo y la creatividad sino, y sobre todo, el equilibrio psicológico, la experiencia de armonía y de paz del trabajador y su sensación de comunión con la naturaleza a través de su creatividad en la obra.

La ciencia se verá impelida a redefinir su método más allá del tradicional criterio de falsación, introduciendo en los procedimientos abductivos la innovación y creatividad provenientes de la armonía entre experiencia espiritual, intuición estética y compromiso ético. Así la ciencia y sus aplicaciones técnicas no serán percibidas por muchos como un fenómeno monstruoso y desproporcionado que desequilibra y pone en peligro la vida humana. El conocimiento científico-técnico quedará inscrito en el contexto más amplio y global de un conocimiento integral y holístico de la realidad fundamentado en la experiencia espiritual de descentramiento del ego personal y colectivo, en el Conocimiento silencioso. Recientemente se ha puesto mucho el acento en la relación entre la mística y la física cuántica. Ciencia y espíritu no tienen porque estar en conflicto. La conciencia es tan fundamental como el espacio, el tiempo y la materia⁸¹. La introducción sistemática en los procesos de investigación e incluso en el desarrollo del método científico de espacios de silencio, con técnicas de meditación y de contemplación mejoraría la capacidad de innovación y las habilidades creativas sobre todo porque permitiría un distanciamiento de la necesidad para crear un estado mental no dual no limitado a los condicionamientos de la utilidad inmediata.

La mejora de la calidad de vida se identificará necesariamente con la mejora de las condiciones materiales de vida, dadas las inmensas posibilidades de una sociedad basada en la innovación y creatividad continua y liberada de los caprichosos e interesados devaneos del mercado. Independientemente de las no descartables y

⁷⁹ Cfr. MACEWAN, Arthur, *¿Neoliberalismo o democracia? – Estrategias y alternativas económicas para el siglo XXI*, Intermón Oxfam, Barcelona, 2001.

⁸⁰ “Dignity is not just a material aspect of life, but rather a state of being embracing the entire person in his or her material, personal, relational, moral and spiritual dimensions.” (PECCOUD, Dominique, *Philosophical and spiritual perspectives on Decent Work*, ILO, Ginebra, 2004, p. 27).

⁸¹ Cfr. RUSSELL, Peter, *Ciencia, conciencia y luz*, Kairós, Barcelona, 2001, p. 105-118.

posibles mejoras materiales facilitadas por el progreso científico-técnico, la calidad de vida residirá, sin embargo, de manera especial en la posibilidad de realización del camino espiritual con el consiguiente desarrollo de las dimensiones éticas y estéticas de la personalidad, concretadas en una mayor libertad y sensibilidad social y artística. Ello contribuirá a prevenir y solucionar situaciones de conflicto así como a crear y consolidar una cultura de la paz y de la convivencia imprescindible e inevitable en sociedades cada vez más pluralistas. Tanto el arte como la sociedad serán más innovadores y la diversidad, en cualquiera de sus manifestaciones, no será percibida como amenaza a la identidad o a la seguridad sino como una riqueza y una posibilidad de mayor plenitud. El diálogo aparecerá como la forma natural en que se expresará la manifestación social de una realidad interdependiente. La concepción de la verdad será redefinida y comprendida no como relativista ni como absolutista y exclusivista, sino como una realidad contextual relativa y vivida con absolutez sin conllevar superioridad ni exclusión o rechazo del otro, sino aceptación del valor absoluto del otro como criterio necesario de identidades definitivamente abiertas y dinámicas.

En este sentido cabe destacar la especial importancia del diálogo interreligioso en todos sus niveles y ámbitos. El diálogo interreligioso se ha revelado, en sí mismo, no sólo como un movimiento internacional convergente con otros movimientos que pretenden una globalización alternativa basada en la paz y la justicia, sino también como una experiencia religiosa puesto que favorece y promueve, a la vez, el camino interior dentro de cada tradición y la mutua fecundación entre los creyentes y las tradiciones como estímulo para profundizar la propia tradición espiritual y mística. Las tradiciones religiosas y espirituales, cuando dialogan, se ayudan mutuamente a ir a lo más hondo de sí mismas y además, por ese mismo proceso, pueden llegar a consensuar acuerdos en la línea de un mayor y más eficaz compromiso social y político⁸². Ejemplos de los buenos intentos en este sentido son, por un lado, el conjunto de iniciativas interreligiosas para favorecer un desarrollo sostenible⁸³, y, por otro lado, la complicidad perseguida por Evelyn Erfkens y Marina Ponti, de Naciones Unidas, entre las religiones, sus organizaciones de cooperación y el sistema de Naciones Unidas, al implicar en la Campaña de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (2000-2015) a las comunidades de las diferentes tradiciones religiosas y espirituales a través de las autoridades de las mismas comunidades y de la participación de iniciativas religiosas o interreligiosas que agrupen creyentes activistas⁸⁴. La experiencia del diálogo interreligioso muestra como

⁸² Cfr. La publicación electrónica sobre el simposio sobre Tradiciones místicas y diálogo interreligioso, organizado por el Centro UNESCO de Catalunya en 2002 (http://www.audir.org/activitats/h_activitats.html)

⁸³ Cfr. GARDNER, Gary, *L'Esperit i la Terra – La religió i l'espiritualitat en la recerca d'un món sostenible*, Claret-Centre UNESCO de Catalunya, Barcelona, 2002; TUCKER, Mary Evelyn, *Worldly Wonder – Religions enter their Ecological Phase*, Open Court, Chicago, 2003.

⁸⁴ Un ejemplo lo tenemos en el discurso de Marina Ponti en la plenaria del Primer Parlamento Catalán de las Religiones que reunió 850 personas en la ciudad de Barcelona. La señora Ponti dijo: *“Las tradiciones religiosas y de fe, además de sus organizaciones de desarrollo, han venido durante años jugando un papel importantísimo en el campo de las políticas de desarrollo y de cooperación. Yo creo que van a continuar siendo piezas fundamentales en este ámbito por muchos años más. Es por esta razón, que creo que vale la pena explorar el establecimiento de diálogos en positivo entre los diferentes actores internacionales del ámbito del desarrollo y la cooperación (como la ONU y sus programas especializados) y las diferentes tradiciones religiosas y sus organizaciones con tal de*

los espíritus libres de los místicos de las diferentes tradiciones no tienen ningún problema a la hora de llegar a consensos. Así pues, sería muy provechoso que incluso la sociedad civil apostara fuerte por ayudar a que las jerarquías religiosas de las diferentes tradiciones religiosas y sus fieles trasciendan los obstáculos estructurales y sean cada vez más místicas y espirituales. En ese sentido sería capital que los gobiernos y la sociedad civil, así como las otras tradiciones religiosas y espirituales, pidieran a cada tradición que dejen de lado la educación catequética identitaria y que recuperen y universalicen el patrimonio espiritual propio de sus grandes místicos, atribuyendo un papel primordial a las técnicas y procedimientos de acceso a la experiencia espiritual atesorados y, demasiado a menudo, olvidados.

Quisiera subrayar también la importancia y el valor del trabajo en equipo, de la adquisición de conocimiento mediante redes de comunicación, de la interdependencia de los procesos de investigación, de la interdisciplinariedad. Sólo individuos liberados de sus egos gracias a procedimientos de camino interior podrán estar preparados y dispuestos a vencer intereses opuestos por la dinámica destructiva de la competitividad no sólo del mercado sino del mundo laboral. En estos procesos de conocimiento y de innovación basados en el intercambio fluido y creativo de información los individuos deben establecer relaciones interpersonales desinteresadas, libres y armónicas que correspondan a la experiencia religiosa o mística que puede generarlas. Para entender el espíritu que debe ilustrar este trabajo en equipo y su repercusión exterior, nos puede ser de utilidad la sugerencia que Teresa de Jesús, hablando a sus hermanas religiosas carmelitas, hace sobre la vida comunitaria –metáfora del trabajo en equipo-:

“No penséis, amigas y hermanas mías, que serán muchas las cosas que os encargaré (...). Solas tres me estenderé en declararlas (...) porque importa mucho entendamos lo muy mucho que nos va en guardarlas para tener la paz que tanto el Señor nos encomendó, interior y exteriormente: la una es amor unas con otras; otra, desasimiento de todo lo criado; otra, verdadera humildad, que, aunque la digo a la postre, es la principal y las abraza todas.”⁸⁵

En estas relaciones interpersonales el principal y más usual obstáculo viene de las sutiles ataduras de afectividades mal resueltas o, si se quiere, desequilibradas y desequilibradoras. En este sentido, es importante también considerar lo que Teresa de Jesús dice sobre el obstáculo de las amistades particulares para conseguir no sólo la

crear sinergias que nos permitan aunar fuerzas y fijar objetivos comunes (...). Las tradiciones religiosas y de fe pueden jugar un papel extraordinario para poner a los gobiernos del mundo, a las instituciones financieras internacionales y a las agencias multilaterales ante el espejo para que se enfrenten a sus propias promesas y para que las cumplan. Las tradiciones de fe encarnan la conciencia de la sociedad en lo que se refiere a los temas de justicia social. (...) Ahora vuelve a ser el momento para que las tradiciones religiosas de todo tipo levanten su voz y se conviertan en—lo que yo llamaría— activistas políticos para exigir a sus gobiernos la realización de los Objetivos de Desarrollo del Milenio para el 2015.” (“El papel de las tradiciones religiosas en la realización de los objetivos de desarrollo del milenio”, discurso de Marina Ponti en la sesión plenaria del Parlamento Catalán de las Religiones, 29 de mayo de 2005)

⁸⁵ Camino de perfección, 6, 1, en TERESA DE JESÚS, **Obras completas**, BAC, Madrid, 1979, p. 208.

experiencia religiosa sino el tipo de relaciones de intercambio libre, amoroso y de conocimiento que se produce con ella y que brota de ella:

“Todas han de ser amigas, todas se han de amar, todas se han de querer, todas se han de ayudar; y guárdense, por amor de Dios, de estas particularidades, por santas que sean, (...). Y créanme, hermanas, aunque les parezca extremo, que en este extremo está gran perfección y gran paz, y se quitan muchas ocasiones a las que no están tan fuertes, sino que si la voluntad se inclinare más a una que a otra (que esto no podrá ser menos, que es natural, y muchas veces nos lleva éste a amar lo más ruin si tiene más gracias de naturaleza), que nos vamos mucho a la mano a no nos dejar enseñorear de aquella afición. Amemos las virtudes y lo bueno interior, y siempre con estudio trayamos cuidado de apartarnos de hacer caso de esto exterior. No consintamos sea esclava de nadie nuestra voluntad, sino del que la compró por su sangre; miren que, sin entenderse, se hallarán asidas, que no se puedan valer.”⁸⁶

⁸⁶ **Camino de perfección**, 6, 4-5, en TERESA DE JESÚS, **Obras completas**, BAC, Madrid, 1979, p. 209.

